

✓ К-14038 ✓

ПЗ11956



ХАРЬКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

291'86

ЕДИНСТВО ОБЩЕФИЛОСОФСКОГО И
КОНКРЕТНО-НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

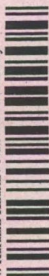
«ВИЩА ШКОЛА»

1 р.

Вестн. Харьк. ун-та. Единство общефилософского
и конкретно-научного познания. 1986. № 291.1—97.



V.N. Karazin Kharkiv National University



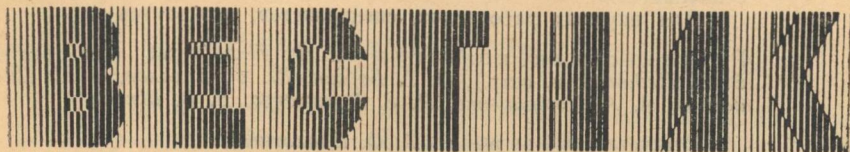
00295220

4

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ополев В. Т., Шкода В. В.</i> Познание и коммуникация	3
<i>Садовский Г. Н., Гаврилюк Ю. Н.</i> О природе идеального	10
<i>Карпенко И. В.</i> Мировоззренческое содержание категорий «субъект» и «объект»	16
<i>Бусова Н. А.</i> Практика и социальная обусловленность познания	20
<i>Ковалева В. А.</i> Об отношении мышления и бытия как основном гносеологическом вопросе философии	23
<i>Мокрецова Н. Я.</i> О характере социальной детерминации науки	28
<i>Жеребкин С. В.</i> Проблема рациональности в свете диалектики общего и единого	33
<i>Шкода В. В.</i> Структура субъекта и роль коммуникации в научном познании	39
<i>Цалин С. Д.</i> Детерминизм как мировоззренческий и методологический принцип в современной марксистской философии	47
<i>Шибко А. И.</i> Система социальных норм социалистического общества	58
<i>Заветный С. А.</i> Идеологический фактор как условие формирования социальной активности личности, совершенствования социалистического общества	62
<i>Морозко Л. Г.</i> О методологических принципах исследования духовного мира личности	66
<i>Гостев Н. Т.</i> Общественное разделение труда в сфере духовного производства — основа многообразия видов и форм проявления умственного труда	71
<i>Ницевич И. Г.</i> К вопросу об определении значения и ценности общественного продукта в социалистическом обществе (философско-методологический аспект)	83
<i>Бухалов Ю. Ф., Педан В. П.</i> К вопросу об интерпретации одного из фрагментов «Экономическо-философских рукописей» 1844 г. К. Маркса	89
<i>Бондаренко Л. И., Култаева М. Д.</i> Критический анализ философско-педагогической концепции немецкого неогегельянства	93

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ УССР



ХАРЬКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

№ 291

ЕДИНСТВО ОБЩЕФИЛОСОФСКОГО И
КОНКРЕТНО-НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Основан в 1965 г.

ХАРЬКОВ
ИЗДАТЕЛЬСТВО ПРИ ХАРЬКОВСКОМ
ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
ИЗДАТЕЛЬСКОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ
«ВИЩА ШКОЛА»
1986

В вестнике рассматриваются актуальные вопросы единства философского и конкретно-научного познания в связи с проблемами социальной обусловленности познания, мировоззренческого значения категорий диалектики, методологическими принципами исследования социализма.

Для научных работников, специалистов, аспирантов

Редакционная коллегия: А. Ф. Плахотный (отв. ред.), В. П. Педан (отв. секр.), О. Г. Берзин, Ю. Ф. Бухалов, Л. С. Дидорчук, А. А. Иванищенко, И. З. Цехмистро, В. В. Шкода

Ответственный за выпуск А. Ф. Плахотный

Печатается по решению кафедры философии от 28 марта 1985 г.

Адрес редакционной коллегии: 310077, Харьков-77, пл. Дзержинского, 4, университет, кафедра философии, тел. 45-72-71

Редакция общественно-политической литературы

Зав. редакцией В. Н. Гвоздей

Издано по заказу Харьковского государственного университета

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

ВЕСТНИК ХАРЬКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

№ 291

Единство общефилософского и конкретно-научного познания

Зав. редакцией В. Н. Гвоздей

Редактор Н. И. Юркевич

Технический редактор Л. Т. Ена

Корректор Л. В. Варавина

Н/К

Сдано в набор 17.01.86. Подп. в печать 26.09.86. БЦ 08765. Формат 60×90/16. Бумага типогр. № 3. Лит. гарн. Выс. печать. 6 печ. л. 6,25 кр.-отт. 7 уч.-изд. л. Тираж 500 экз. Изд. № 1440. Зак. 155. Цена 1 р. Заказное

Издательство при Харьковском государственном университете издательского объединения «Вища школа», 310003, Харьков-3, ул. Университетская, 16

Харьковская городская типография № 16
310003, Харьков-3, ул. Университетская, 16

В 0302000000-087
М226(04)-86

K-14038

© Харьковский государственный университет, 1986

311956

В. Т. ОПОЛЕВ, канд. филос. наук,
В. В. ШКОДА, канд. филос. наук

ПОЗНАНИЕ И КОММУНИКАЦИЯ

Обычно коммуникация рассматривается как условие познания. В настоящей статье мы покажем, что связь между этими процессами более значимая и заслуживает внимания точка зрения, согласно которой познание рассматривается как коммуникация. То, что эти процессы в обычном понимании принципиально различны, легко усмотреть из следующего стандартного обоснования. При познании субъект взаимодействует с объектом и получает знание, так сказать, от него самого. При коммуникации взаимодействие субъекта и объекта опосредовано другим субъектом: здесь знание лишь транслируется «из одной головы в другую». При познании, если речь идет о науке, производится новое знание, при коммуникации знание является новым только для субъекта-адресата, но не для познающего субъекта-общества. Противоположны эти процессы и в этическом плане. При познании человек делает открытие, за что общество воздает ему почести. При коммуникации лишь ликвидируется неосведомленность или невежество.

Так понимаемое различие между познанием и коммуникацией, как легко догадаться, навечно методологией традиционного естествознания. Считается, что человек взаимодействует либо с Природой, либо с другим человеком. В первом случае он *познает*, во втором — *узнает*. Но так ли уж эти процессы различны? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к истории. Покажем, что такое понимание соотношения между познанием и коммуникацией родилось в конкретных исторических условиях и отражает весьма локальное во времени состояние культуры. Мы полностью согласны с М. Г. Ярошевским в том, что «из исторического опыта могут быть извлечены важные уроки для продвижения в решении современных проблем. К ним относится проблема диалектики познания и общения, требующая преодолеть представление о познании как акоммуникативном процессе и об общении как процессе акреативном» [10, с. 77].

В мифологии в качестве источника, основного носителя знания принималась некая абсолютная инстанция. Ею могли быть боги, предания, легендарный предок, учитель и т. д. Новое знание в обществе всегда появлялось от их имени. Авторитет того, от чьего имени сообщалось знание, исключал сомнения и необходимость в доказательствах. Сам процесс получения знаний мыслился на основе схемы абсолютная инстанция — человек, или, конкретнее, бог — человек. Методологическое познание,

под которым мы в данном случае понимаем процесс осознания, выявления путей и способов получения знаний независимо от того, в какой форме оно осуществляется, сосредоточивалось в первую очередь на выяснении механизмов коммуникации, поскольку предмет исследований определялся исходным представлением о том, что процесс получения знаний — это процесс общения между абсолютной инстанцией, располагающей всем необходимым знанием как бы по своей природе, и человеком, стремящимся его получить. Считалось, что знание можно было передавать и получать, украсть, заслужить, выпросить и т. п. Так, миф о Прометее повествует о том, как герой украл знание и принес его людям. Считалось, что получить знание человек может либо у другого человека, — этот путь представлялся как бы вторичным, опосредствующим звеном в общении между богами и конкретными людьми, поэтому не попадал в сферу специальной методологической рефлексии, — либо путем общения с главными носителями знаний — божествами. Последним приносили жертвы, им служили, т. е. искали с ними контакта и таким образом получали знания, умения, определенные состояния души: покой, радость и т. д. Чтобы вступить в общение с богами, нужно было, например, лечь спать в священной роще. Однако непосредственное общение между богами и человеком невозможно: «Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне» [6, т. 2, с. 133]. Гении передают богам «молитвы и жертвы людей, людям — наказания богов и вознаграждения за жертвы» [Там же, с. 132]. В более поздний период в качестве посредников стали выступать тексты — священные писания и т. д. Посредниками считались также поэты, оракулы, жрецы, юродивые. Католицизм закрепил идею посредничества самой организацией церкви.

Среди многочисленных «способов» получения знаний, наличие которых в тех или иных вариантах характеризует мифологическое сознание всех народов, по существу отсутствуют, например, такие, которые предполагали бы взаимодействие с объектом в целях получения знаний. Допускалось оперирование с объектом в процессе его преобразования на основе уже имеющегося знания, но получение этим путем знаний не допускалось. Важно подчеркнуть, что указанные выше действия, несмотря на их мнимый характер, закреплялись и получали распространение в обществе благодаря господству в нем определенных представлений. Эти представления задавали соответствующий образ мышления, направленность внимания и выливались в конечном итоге в некую особую, порой весьма причудливую, практику. Ими обосновывалось выделение особого слоя людей и даже образование общественных институтов, занятых якобы получением знаний.

Методологическое содержание указанных представлений характеризуется направленностью на осознание, воспроизведение коммуникации как основного пути получения знаний. Этому обстоятельству можно дать социологическое объяснение. В те времена новое знание в обществе появлялось редко. Содержание знания изменялось медленно. Люди получали знание, наследуя его от предшествующих поколений. Для приобщения индивида к традиционному знанию существовали устоявшиеся организационные формы, которые представляли собой те или иные виды обучения, т. е. коммуникацию. Причем если обучение схематизировать, то становится достаточно заметной близость некоторых его свойств мифологическим представлениям о путях получения знаний и о природе знания вообще. То, что доминировало в практике, первым было выделено в качестве объекта и на уровне осознания.

Соответствующие представления согласовывались с господствующей картиной мира, получая таким образом, с одной стороны, социальную санкцию, с другой — приобретая достаточно ясно очерченные основоположения. На этой основе затем разворачивается творчество, связанное с проектированием конкретных путей получения знаний. С формированием науки методологическая ориентация, связанная с пониманием природы знания на основе коммуникативного аспекта познавательной деятельности, менялась на противоположную. Коммуникативный аспект отходил на второй план или вовсе забывался. В центре внимания оказывались способы получения знаний, связанные с оперированием над объектом, т. е. развивается гносеология в современном виде, в которой процесс познания интерпретируется с точки зрения принципа отражения.

Однако эта перестройка методологического сознания происходит не сразу. В ранней античной философии можно обнаружить элементы, связанные с рассматриваемыми нами мифологическими представлениями. Например, логос, занявший место антропоморфных богов в сфере методологического сознания, имеет надындивидуальный характер и наделен божественными атрибутами. Известное выражение Гераклита «Не мне, но логосу внимая» не только означает апелляцию к разуму, но и указывает на источник знаний: логос, которому следует «внимать» [1, с. 279]. В другом переводе этого изречения интересующий нас смысл выступает еще определеннее: «выслушав не меня, а логос...» [9, с. 137]. Гераклит, как известно, считал себя посредником в общении между людьми и логосом, а свое учение — божественным по происхождению. Подобные взгляды и характер изложения весьма показательны для того времени. Даже Парменид излагает свое учение от имени богини, а в пифагорейской школе долго сохраняется традиция сообщать новое знание от имени ее основателя. Конечно, сейчас на основе сохранившихся свидетельств трудно точно установить, в каких

случаях изложение от имени некоей абсолютной инстанции в действительности отражает представления автора о происхождении имеющегося у него знания, а в каких — это уже форма изложения, способ подачи материала, учитывающий характер мышления адресата. Но даже если справедливо последнее, такая форма изложения — пережиток некогда существующих представлений*.

С утверждением авторитета Природы коммуникативные представления полностью не исчезают. И в условиях достаточно высокого развития естественнонаучной мысли, когда уже закрепились стандарты и нормы, весьма схожие с современными, и ориентация познания на природу становится общезначимой, в той или иной форме обнаруживаются всплески коммуникативной парадигмы. Например, во времена натурфилософов Анаксагора и Демокрита действуют и софисты. «Приняв за исходное акт общения индивида не с природой, а с другим человеком, софисты сделали крупный шаг вперед, — пишет М. Г. Яршевский. Они открыли новый план детерминационных отношений, который, однако, оказался односторонне интерпретированным» [10, с. 74]. Речь идет о том, что софисты игнорировали предметный план коммуникации, сосредоточив все внимание на разработке логической и психологической техники убеждения. О познании здесь по существу и говорить нельзя. Цель одна — оспорить другого человека, переубедить его. Сократ развенчивает этот крайний релятивизм, сохраняя между тем общую ориентацию софистов на коммуникацию как объект интереса: он занят получением объективного знания, но посредством диалогового (коммуникационного) мышления, он включен в коммуникативный процесс, но для того, чтобы отыскать истину. Не случайно отношение к античной философии в Новое время не однозначно. Ф. Бэкон высоко возносит ранних натурфилософов («отдавались отысканию истины») и ни во что не ставит софистов («сводили дело к спорам»), относя к ним, между прочим, Платона, Аристотеля, Эпикура и др. Это отношение легко понять. Формировалась новая норма научного исследования: «не спорами побеждать противника, но работой природу» [4, с. 10].

В Средневековье природа — объект не познания (покорения), а почтительного истолкования. Здесь налицо коммуникативный характер возникновения нового знания. «Мир и любая ситуация в христианском мире рассматривается как определенный контекст, имеющий для человека смысл подсказки, намек, притчи-поучения, — пишет А. В. Ахутин. Любая ситуация мо-

* Уже в XX в. индийский математик Рамануджан объяснял происхождение своих научных идей так же, как и греки в эпоху господства мифологии. Рамануджан настаивал на том, что эти идеи внушала ему во сне богиня утренней зари. Пример свидетельствует о том, что привходящая для данной культуры научная практика вполне может уживаться с архаическими представлениями этой культуры.

жет быть рассмотрена как речь бога к человеку. *Вещь* понимается, когда она раскрывается как *вещание* бога. Понять вещь — значит понять ее божественный замысел, воспроизвести творческое слово» [2, с. 119]. Используя прием Р. Коллингвуда, можно сказать, что человек Средневековья смотрел не «на» природу, а «через» нее, пытаясь распознать ее внутреннее мысленное содержание.

Разведение познания и коммуникации, характерное для современного методологического исследования науки, начинается в Новое время. Книга как высшая гносеологическая инстанция, как источник знания не только человеческого, но и божественного, т. е. абсолютно истинного, постепенно вытесняется Книгой Природы. По-видимому, вначале природа понималась буквально как книга (вторая после Писания). Затем выражение «книга природы» осталось как метафора. И, наконец, Природа утратила всякое сходство с книгой. На смену отношению человека к природе как творению высшей мудрости, которым следует восторгаться, созерцать и с благоговейным трепетом пытаться понять его сокровенный, бесконечно глубокий смысл, пришло отношение иное. Капиталистический способ производства формирует потребность в технологическом знании. Природа — объект эксплуатации, господства. Ее необходимо покорить, подчинить, использовать. Познание оптимизирует процесс покорения природы, поэтому знание приносит пользу. На первый план выдвигается эмпирическое исследование, эксперимент как попытка природы.

Поскольку оказывается, что за природой нет высшего разума, она утрачивает статус посредника, которому необходимо внимать. Поскольку она существует сама по себе, а не как воплощенный план (замысел), нет надобности ее истолковывать. Коммуникативность отныне лишается глобальности и становится явлением чисто человеческим. Познание как отношение человека к природе и коммуникация как «межчеловеческое» отношение разводятся. Возникает естествознание. Формируется концептуальная система, схватывающая только природные явления: вещество, сила, масса, энергия. Слово, мысль, текст, смысл и т. п. образуют принципиально иную систему — основания гуманитарного знания. Это расщепление получило теоретическое обоснование в философии Р. Декарта.

В XX в. поляризация ослабляется. Начинается наведение мостов. Понятие «информация» появляется в работах физиков и биологов. Что общего между информацией, как она понимается в естествознании, и информацией в гуманитарных науках? Этот вопрос порождает огромную литературу. Постепенно становится ясно, что познание имеет коммуникативный план, и это надо учитывать в самом определении познания, что познавательные процедуры, одни — более определенно, другие — менее, могут быть истолкованы как процедуры коммуникативные.

Коммуникативность обнаруживает себя в самом содержании научных теорий.

Что касается коммуникативного истолкования форм познания, то интерес представляет соображения Н. Бора о специфике квантово-механического исследования. Н. Бор исходит из того, что «всякий анализ возможностей и предпосылок человеческого познания должен опираться на рассмотрение характера и полноты наших способов общения» [3, с. 509]. Если А. Эйнштейн связывал необходимость пересмотра традиционных понятий с выяснением их операциональных значений, то Н. Бор акцентировал внимание на анализе понятий как «средств общения» [Там же, с. 524]. В результате «коммуникативно окрашенными» оказываются многие рассуждения Н. Бора о физическом познании. Например, «описание экспериментальной установки и регистрация результатов наблюдения всегда должны производиться на обычном языке, дополненном терминологией классической физики. Это есть простое логическое требование, поскольку слово «эксперимент» в сущности может применяться лишь для обозначения такой ситуации, когда мы можем рассказать другим, что мы сделали и что узнали в итоге» [Там же, с. 392—393]. В другом месте он пишет: «Какие бы то ни было отклонения от общепринятого языка и обычной логики полностью устраняются, если употреблять слово «явление» только в смысле чего-то такого, о чем возможно однозначным образом информировать» [Там же, с. 531]. Советский физик А. З. Петров видел в этом подходе нечто столь важное для методологии физики, что ввел для его обозначения специальный термин — «принцип Бора» [5, с. 188].

Можно указать на различные явления, свидетельствующие об актуализации в современной методологической литературе коммуникативного аспекта. Пожалуй, наиболее яркое свидетельство этому — резко возросший интерес к проблеме понимания, которая обсуждается сейчас в рамках методологии естествознания и рассматривается уже не только как психологическая или педагогическая, но и как логико-гносеологическая проблема. Здесь возникают непростые вопросы. Если понять можно только то, что имеет смысл — а это положение стало уже общим местом, — то что это значит применительно к естествознанию? Не имеем же мы в виду, говоря о понимании объекта естествознания, а не о его познании, что за этим объектом стоит разумное начало? Хотя почему бы нет, если признается положение о социальной обусловленности объекта. Не будем, однако, развивать эту мысль, а обратим внимание на то, каким образом в рамках проблематики понимания может быть проведена идея о познании как коммуникации.

М. В. Попович отмечает, что антропоморфизация объекта на начальных стадиях познания по существу означает переход человеческой мысли в «свое другое» (природу) с последующим

установлением диалогического отношения между субъектом и объектом. Налицо познание природы, представленное как понимание. Субъект «вживается» в объект и тем самым вступает в общение с самим собой, хотя сам он, конечно, этого не осознает. Это и есть антропоморфизация природы, вытесняемая затем объективным познанием [8, с. 13—14].

Заметим, что «вживание» происходит и предметно. В условиях, когда нет никакой антропоморфизации в обычном смысле, это «вживание» — изменение человеком природы. Обнаруживая экологически негативные последствия данного изменения, человек обнаруживает следы своей неразумности. Следовательно, в напряженной коллизии вины и оправдания он обнаруживает себя в природе, понимает себя через природу, общается с собой.

Представляется весьма важным обсудить вопрос о связи понимания и коммуникации с познанием природы в «историческом» плане. Дело в том, что физическая реальность не имеет истории — такова догма традиционной методологии физики. Объекты физики неизменнее, чем виды в додарвиновской биологии. Считается, таким образом, что в физике нет исторического времени. Между тем именно время является существенным параметром, определяющим саму возможность говорить о понимании. Если природа не вечно себестождественна, а изменяется, то каждое ее состояние можно рассматривать как сообщение о предшествующих состояниях. В этом смысле можно сказать, что природа «знает все». М. В. Попович считает, что выражение «природа знает все» бессмысленно, поскольку «знание есть отношение чего-то к иному» [7, с. 274]. Такой вывод неизбежен, если природа вечно себестождественна. Если же в описание природы входит время, то идея отношения реализуется. Скажем, нынешнее состояние природы понимается как «текст», сообщающий о ее прошлом. Это соображение вполне вписывается в контекст современных астрофизических представлений, историчных по существу (сравни, например, понятие «реликтовое излучение»). Формально эта ситуация напоминает средневековое истолкование природы. Может смотреть на природу как на посредника, точнее, не «на» природу, а «через» нее, и человек современной науки. Но в отличие от средневекового истолкователя он обнаруживает не божественный замысел, а прошлое природы, заданное (загаданное) в ее настоящем.

Список литературы: 1. Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. 576 с. 2. Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII в.). М., 1976. 292 с. 3. Бор Н. Избр. тр. в 2-х т. М., 1971. Т. 2. 675 с. 4. Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. М., 1972. Т. 2. 582 с. 5. Петров А. З. Физическое пространство — время и теория физических измерений. — В кн.: Пространство и время в современной физике. К., 1968, с. 184—195. 6. Платон. Соч. в 3-х т. М., 1970. Т. 2. 611 с. 7. Попович М. В. Философские вопросы семантики. К., 1975. 299 с. 8. Попович М. В. Понимание как логико-

гносеологическая проблема. — В кн.: Понимание как логико-гносеологическая проблема. К., 1982, с. 5—23. 9. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. 374 с. 10. Ярошевский М. Г. О генезе субъекта научного познания. — Вopr. филос., 1979, № 6, с. 68—80.

Поступила в редколлегию 12.01.85.

Г. Н. САДОВСКИЙ, Ю. Н. ГАВРИЛЮК

О ПРИРОДЕ ИДЕАЛЬНОГО

Гносеологическое противопоставление материи и сознания, физического и психического, в рамках которого раскрывается содержание данных категорий, требует выявления антитезы их основных атрибутивных свойств. Общеизвестным в марксистской литературе считается, что к числу таких свойств в первую очередь относятся признаки *объективности* и *субъективности*. В них в наибольшей степени выражается качественная специфика материи и сознания. В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что «единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания» [1, т. 18, с. 275].

В чем же заключается принципиальное различие объективного и субъективного? Рассматривая природу психического отражения, Аристотель отмечал: «Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково» [2, т. 1, с. 426]. Это значит, что объективное и субъективное, будучи тождественны по содержанию, различаются по *способу* своего существования. Объективное, составляя содержание субъективного, существует в нем иначе, чем вне его. Субъективный образ предмета — не сам предмет.

Объективное есть бытие само по себе, бытие, развивающееся по своим собственным имманентным законам. В рамках гносеологического противопоставления оно есть *объективно-чувственная* реальность, т. е. такая реальность, которая либо непосредственно, либо опосредствованно дается нашему сознанию через ощущения, существуя независимо от них. «Те тела или существа, — писал Гольбах, — которые не могут воздействовать на наши органы ни непосредственно, т. е. сами по себе, ни опосредованно, т. е. через другие тела, не существуют для нас, ибо они не в состоянии воздействовать на нас и, следовательно, доставлять нам идеи и не могут стать предметом нашего познания и суждения» [6, т. 1, с. 68—69].

Признак объективно-чувственного существования с необходимостью вытекает из ленинского определения материи как объективной реальности, данной нам в ощущении. Быть объек-

тивным — значит быть чувственно воспринимаемым, из чего следует, что только чувственное объективно. Нет другого объективного бытия, кроме чувственного. «Если чувственный мир есть объективная реальность, — отмечает В. И. Ленин, — всякой другой «реальности» или квазиреальности... закрыта дверь» [1, т. 18, с. 365]. Такова логика материализма, опирающегося на результаты науки и практики.

Объективность и чувственность выступают необходимыми атрибутивными признаками материи. Еще Аристотель писал, что «все чувственно-воспринимаемое, как мы знаем, материально» [2, т. 3, с. 290].

Сознание в отличие от материи — *объективно-нечувственно*, стало быть, *идеально*. Содержание сознания составляет не само сознание, а материальная действительность, отражением которой оно является. Сознание не обладает собственными, не зависимыми от материи формами существования, в силу чего не может быть объектом для другого. Там, «где начало зрения, конец оптики или диоптрики» [12, т. 1, с. 222].

Внутренний мир человека и психическое состояние животных недоступны наблюдению извне. О них заключают по аналогии со своими переживаниями. «Отсюда «презрительная» улыбка или пожатие плечами, «насмешливый» взгляд, «вызывающий» тон, «ироническое» выражение лица и т. п., усматриваемые там, где их в сущности вовсе не было» [8, с. 70]. Отсутствующие в нашем личном опыте переживания нам не понятны, как не понятен, например, цвет человеку, лишенному зрения. Утратившая в раннем возрасте зрение и слух О. И. Скороходова писала: «Многих зрячих чрезвычайно интересует вопрос: могу ли я представить тот или иной цвет? Некоторые даже спрашивали, нельзя ли с помощью осязания различать цвета?»

На оба эти вопроса я отвечаю: «Конечно нет»» [11, с. 274].

Сознание есть субъективная реальность, бытие для нас. В этом заключается особенность идеального, характеризующего природу сознания в его гносеологическом противопоставлении материи. «Категория идеального характеризует не «содержание» общественного сознания самого по себе, — пишет Д. И. Дубровский, — а определенный способ его существования, вне которого общественное сознание утрачивает свои необходимые черты и превращается в собрание продуктов духовного производства, образующих мертвый капитал социальной информации, если они никем не «потребляются», не распреде-чиваются» [7, с. 178].

В процессе усвоения человеком духовной культуры общества через материальные предметы создается иллюзия общественного сознания как самосушей реальности, представляющей собой некий, по выражению К. Поппера, «третий мир», мир «объективных теорий, объективных проблем и объективных

рассуждений» [10, с. 442]. Поскольку «третий мир», по мнению Поппера, является автономным, постольку теории, проблемы, рассуждения и т. п. пребывают в нем идеально еще до того, как они становятся достоянием индивидуального сознания. В действительности же общественное сознание вне индивидуального не существует, и сама постановка вопроса о подобном отношении их друг к другу в принципе несостоятельна. Такая иллюзия возникает в результате экстраполяции сознания исторического субъекта за пределы своей индивидуальности.

Наделение идеального свойствами материального ведет к признанию субстанциональности сознания, психофизического параллелизму, в явной или неявной форме признаваемому не только многими буржуазными философами и психологами, но и некоторыми естествоиспытателями. Это обстоятельство настоятельно выдвигает требование общепсихологического анализа данной проблемы на основе фундаментальных мировоззренческих и методологических принципов диалектического материализма.

Концепции психофизического дуализма, в какой бы форме они ни выступали, находятся в противоречии с положениями современного естествознания. «Если бы нематериальный дух мог двигать материю, — замечает М. Бунге, — тогда он создавал бы энергию, и если бы материя должна была действовать по воле такого духа, то тогда энергия исчезала бы. И в каждом из этих двух случаев количество энергии как свойства всех конкретных вещей не смогло бы оставаться неизменным, что означало бы крушение основ физики, химии, биологии и экономики» [3, с. 83]. К такому результату приводит логика психофизического дуализма независимо от того, идет ли речь о телекинезе, например, или о воздействии сознания на мозг. Последнее связано с понятием свободной воли как о такой нематериальной силе, которая способна полностью подчинить себе нашу плоть и по своему произволу погружать ее в различные состояния. На нее ссылаются всякий раз, когда требуется объяснение малоисследованных явлений психики, но чаще для сознательного прикрытия какого-либо трюкачества, «чуда» или просто «иллюзона».

Как не вспомнить более чем столетней давности аргументацию Фейербаха против «чудес» нематериальной воли. «Воля, — писал он, — не имеющая более в резерве здоровых нервов и здоровой крови, короче, не имеющая никакого материального фонда и тем не менее могущая вообще из ничего произвести материальное исцеление или действие, это сама бессмыслица!» [12, т. 1, с. 563]. Желание не заболеть или выздороветь есть лишь субъективное выражение объективно наличной телесной силы. Кто не в состоянии физически противостоять тому или иному недугу, имеет в распоряжении одни благочестивые пожелания, но не имеет действенной воли.

Можно назвать много причин, генерирующих в сознании психофизический дуализм. Одни из них получили обстоятельное освещение в литературе, другие находятся на стадии разработки. К числу последних относятся логико-гносеологические аспекты данной проблемы. На некоторых из них следует остановиться.

Как известно, противоположность материи и сознания, духа и тела имеет абсолютное значение только в пределах основного гносеологического вопроса, за рамками которого дух, сознание выступает свойством особым образом организованной материи — мозга. Сознание есть способ жизнедеятельности человека. Мыслит и ощущает не душа. Она суть только гипостазированная функция мозга. Но и не мозг сам по себе. Мыслит и ощущает человек, обладающий мозгом. Сделав первый шаг, надо сделать и второй. Человек мыслит посредством мозга, следовательно, и действует не мысль, не дух сам по себе, а человек, обладающий способностью ощущать и мыслить. «Действует не сознание, — утверждает П. Я. Гальперин, — а личность, которая регулирует свои действия на основе сознания, составляющего ориентировочную часть его действий» [5, с. 143]. Лишь в теории мы разделяем физическое и психическое. В действительности же они представляют единый процесс жизнедеятельности в различных формах ее проявления. Противопоставление психической формы жизнедеятельности самой жизнедеятельности логически несостоятельно.

Создавая абстракции, люди помимо своей воли попадают под их влияние, рассматривают их как самостоятельно сущие сущности. В силу этого единый жизненный процесс приобретает характер взаимодействия духа и тела, сознания и мозга.

К признанию субстанциональности сознания ведет и весьма расхожее в нашей философской и психологической литературе понятие «бессознательная психика», некритически позаимствованное, очевидно, из психоанализа. В «Лекциях по введению в психоанализ» З. Фрейд писал, что для многих тождество психических процессов и сознания является бесспорным и всякое возражение против него кажется бессмысленным. «Психоанализ, наоборот, утверждает, — заявляет он, — что психические процессы чувствования, мышления и желания могут проявляться в форме бессознательного мышления и бессознательного желания» [13, с. 28].

В плане интересующего нас аспекта сознание есть осмысленная с различной степенью глубины и ясности совокупность актуально переживаемых психических явлений (чувства, эмоции, мышление, воля и т. д.). Как писал А. И. Введенский, у человека «...душевные явления обладают одной особенностью, которая называется сознательностью... Она состоит в том, что, переживая душевное явление, мы в то же время через это самое уже знаем о том, что оно переживается нами» [4, с. 16]. Актуальные

психические переживания есть результат перевода тех или иных мозговых нейродинамических процессов в субъективные формы. Поэтому актуальная психика всегда есть функция мозговых структур и как таковая — нечто нам непосредственно данное. «Субъективным, таким образом, является все то, — отмечает А. П. Шептулин, — что относится к внутреннему, духовному миру человека, что входит в сферу сознания, осознается субъектом» [14, с. 162].

Несостоятельность концепции бессознательной психики человека сразу обнаруживается, как только мы попытаемся выяснить природу памяти. Если исходить из этой концепции, то следует признать, что психическое содержание памяти есть нечто существующее параллельно с физиологическим. Тем самым наша память напоминает некий физиологический «сосуд», наполненный определенными психическими явлениями, которые, однако, нами не осознаются. Субъективная форма знания существует, оказывается, вне самого знания, что с точки зрения диалектического материализма несостоятельно. «...Видимо, никто не будет отрицать того простого факта, — пишет Ф. Т. Михайлов, — что без знания о чем-то нет и самого знания» [9, с. 274].

Источником различных дуалистических спекуляций по проблеме сознание — мозг являются также гносеологические трудности, связанные с пониманием функциональной антиномичности мозговой деятельности. Последняя состоит в том, что мозг как особым образом организованная материя выступает в двух ипостасях. С одной стороны, будучи материальным телом, мозг в своей функциональной деятельности полностью детерминирован рамками объективной причинной зависимости. С другой — он выступает как нечто духовное, нематериальное по отношению к нам как субъектам, осознающим свою жизнедеятельность в форме различных психических явлений. Как орган мысли физическое тело мозг есть объект для другого, как функция мышление — объект для себя. Мозговые процессы нами не воспринимаются. Мы можем вовсе ничего не знать о них без всякого при этом ущерба для самого мышления.

Тот факт, что субъективно нервная деятельность мозга нами не переживается, служит основанием для заключения о самостоятельном существовании физического и психического в качестве субстанциональных сущностей. В этой связи представляют интерес доводы Фейербаха против дуализма души и тела. «...Совершенно естественно, — писал он, — что я различаю мышление от мозгового акта и мыслю его самостоятельным. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и независимый от мозга, не следует, что и *само по себе* оно не мозговой акт. Нет! Напротив: что *для меня*, или *субъективно*, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то *само по себе*, или *объективно*, есть материальный, чувственный акт» [12, т. 1, с. 213—214].

Подобным образом и физиология органов чувств для человека в процессе его жизнедеятельности остается скрытой. В акте психического переживания устройство органов чувств не отражается. Это объясняется тем, что физиология мозговой деятельности и органов чувств не должна накладываться на субъективное содержание тех психических процессов, которые она представляет. Известно, что даже слабая головная боль мешает нормальной умственной работе. Можно достаточно точно определить вес предмета, но вес своей руки, посредством которой он взвешивается, мы не в состоянии установить даже приблизительно. Для нас она невесома.

Чтобы выполнить свое функциональное предназначение, мозг должен быть одним по отношению к своему объекту и другим по отношению к нам, к нашей осознанной жизнедеятельности, к миру наших субъективных переживаний. На уровне физиологии мозговой деятельности предметный мир отрицает себя, чтобы вновь возвратиться к себе, но уже в форме субъективных переживаний, выступающих как мир психических явлений.

Сказанное позволяет понять суть принципа материалистического монизма, согласно которому в мире нет ничего, кроме движущейся материи. Он вовсе не отрицает идеального — психики, сознания. Им только утверждается, что идеальное объективно не существует, что оно есть субъективная реальность, бытие для нас.

Список литературы: 1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2. Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1975—1981. 3. Бунге М. Несостоятельность психофизического дуализма. — Филос. науки, 1979, № 2, с. 77—87. 4. Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. 3-е изд. Пг., 1917. 539 с. 5. Гальперин П. Я. Введение в психологию. М., 1976. 150 с. 6. Гольбах П. А. Избр. произв. в 2-х т. М., 1963. 7. Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983. 228 с. 8. Кони А. Ф. Память и внимание. Из воспоминаний судебного деятеля. Пг., 1922. 78 с. 9. Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. М., 1976. 287 с. 10. Поппер К. Логика и рост научного знания/Пер. с англ. М., 1983. 605 с. 11. Скороходова О. И. Как я воспринимаю и представляю окружающий мир. М., 1956. 376 с. 12. Фейербах Л. Избр. филос. произв. в 2-х т. М., 1955. 13. Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Вып. 1. 2-е изд. М.; Пг., 1923. 251 с. 14. Шенгулин А. П. Система категорий диалектики. М., 1967. 375 с.

Поступила в редколлегию 16.01.85.

**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КАТЕГОРИИ
«СУБЪЕКТ» И «ОБЪЕКТ»**

Наиболее распространенным определением понятия «мировоззрение», встречающимся в литературе, является следующее: мировоззрение — это система взглядов человека на мир в целом и на свое место в этом мире. Но здесь сразу же возникает три вопроса: в чем специфика этой «системы взглядов» в отличие от научных, религиозных, философских и других взглядов, если предполагается, что они не тождественны? что входит в содержание понятия «мир в целом», каков объем этого понятия? если в мировоззрении фиксируется отношение человека к миру сквозь призму его потребностей, интересов, убеждений, идеалов и т. д., то кто является его носителем?

Представляется, что значительную методологическую помощь в решении этих вопросов могут оказать категории «субъект» и «объект». В этой связи выделим следующие аспекты определения и взаимосвязи данных категорий. Во-первых, обозначение определенных сфер реальности понятиями «субъект» и «объект» субстанциально не закреплено, а носит исключительно функциональный характер. Во-вторых, данные категории тесно взаимосвязаны с основным вопросом философии, но их отношение не тождественно отношению материи и сознания. Основной вопрос философии конкретизируется в исторических формах взаимосвязи субъекта и объекта. В-третьих, основанием взаимодействия субъекта и объекта является практическая и познавательная деятельность.

Попытаемся показать, как данные аспекты работают при экспликации понятия «мировоззрение».

Одной из главных особенностей мировоззрения является то, что оно обладает огромной практической нацеленностью. Мировоззрение — не только содержание, но и способ осознания человеком объективной действительности, а также жизненные принципы, детерминирующие характер деятельности. Важнейший компонент мировоззрения составляют идеалы, на реализацию которых направлены все жизненные силы индивидов. Именно идеалы придают мировоззрению действенную силу. Содержание сознания превращается в мировоззрение тогда, когда оно приобретает характер убеждений, полной и непоколебимой уверенности человека в правоте своих идей, «...которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, — это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им» [1, т. 1, с. 118]. Важнейшая характеристика идеала состоит

в том, что он выступает критерием практического отношения человека к окружающей действительности. Тем самым идеал посредством практики, полагается во вне и приобретает объективные свойства.

Наряду с наукой, философией, другими формами общественного сознания источником формирования мировоззрения выступает практическое отношение человека к миру (природной и социальной действительности), реализуемое в материально-производственной и социально-преобразующей деятельности. «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия, изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык» [1, т. 46, ч. I, с. 483—484].

Отвечая на первый из поставленных вопросов, можно сказать, что специфика мировоззрения как определенной «системы взглядов» заключается в предельном обобщении взглядов и представлений об окружающем мире, выработанных всеми формами общественного сознания, а также в его остро выраженной практической направленности и практической обусловленности.

Адекватно исследовать мировоззрение вне практической деятельности невозможно. Практика — точка соприкосновения мировоззренческой проблематики с проблемой субъект—объект: во-первых, практика как воплощение взаимодействия субъекта и объекта выступает предельным основанием формирования мировоззрения, во-вторых, категории «субъект» и «объект» обеспечивают необходимое при любом исследовании условие конкретно-исторического подхода.

Первоначально субъект и объект мировоззрения можно определить следующим образом: субъект мировоззрения — общество, социальная группа, личность; объект мировоззрения — все то, что вовлечено в сферу познающей и преобразующей деятельности субъекта. Перед нами первичная теоретическая фиксация категорий «субъект» и «объект» мировоззрения. Здесь они фиксируются крайне абстрактно, и содержательная нагрузка этих категорий крайне невелика. Такое определение субъекта и объекта мировоззрения может быть приемлемым (и то с известным ограничением) лишь для начала человеческой истории — первобытно-общинного строя. Здесь личность и общество как субъекты мировоззрения совпадают. Объект мировоззрения (жизнедеятельность общества как целого) еще недостаточно дифференцирован, а потому и само мировоззрение внутренне не различимо и выступает как единое мифологическое мировоззрение древнего общества.

Дальнейший анализ идет по линии конкретизации этих категорий при сохранении ведущего положения за категорией «объект мировоззрения».

Нисколько не отрицая важности таких источников формирования мировоззрения, как формы общественного сознания, необходимо подчеркнуть, что решающее значение в этом процессе имеют в конечном счете способ и мера практического взаимодействия субъекта мировоззрения с объективным миром. Мир в целом как результат преобразующей деятельности человека выступает объектом мировоззрения лишь потенциально. Дело в том, что ни для отдельного человека, ни для социальной группы как субъектов мировоззрения этот предельный объект мировоззрения в их деятельности не дан полностью, он всегда ограничен какими-то рамками. Субъект мировоззрения взаимодействует с частью объективного мира, что обусловлено его историческим, преходящим характером, а также местом, занимаемым в мире. Мир человека — это прежде всего социальная реальность, способом бытия которой является практическая деятельность людей. В силу исторически обусловленного разделения труда социальная реальность выступает как внутренне дифференцированный процесс, где каждому индивиду и социальной группе в системе деятельностей и общественных отношений общества отведено определенное место. Поэтому мировоззрение, формирующееся у данных субъектов деятельности, отражает преимущественно те сферы общественных отношений, в которые включены сами субъекты мировоззрения. Безусловно, это не означает, что мировоззрение ограничено только такими сферами. Оно содержит в себе всю совокупность взглядов и представлений о мире в целом. Но эта часть мировоззрения гносеологически менее застрахована от проникновения неверных, иллюзорных представлений.

Таким образом, можно сделать вывод, что объект мировоззрения как проекция общественно-исторической практики на объективную действительность выступает в качестве внутренне дифференцированного процесса. Он же формирует и специфику отдельных субъектов мировоззрения. А взаимодействие различных субъектов и объектов мировоззрения дает качественно различные типы мировоззрения. Другими словами, объект мировоззрения, включающий все исторически сложившиеся типы деятельности и общественных отношений, формирует также и субъекты мировоззрения, которые функционируют и развиваются как определенная социальная структура общества. Так, в классово-антагонистическом обществе нет и не может быть единого мировоззрения, ибо каждый класс имеет свое специфическое мировоззрение. В конечном счете оно определяется местом субъекта мировоззрения в способе производства. Поэтому, хотя мировоззрение и выражает отношение человека ко

всей объективной действительности (и природной, и социальной), решающее значение при формировании типа мировоззрения имеет социальная действительность, место, которое занимает субъект мировоззрения в системе общественных отношений конкретно-исторического типа общества.

Содержание мировоззрения тесно связано с решением основного вопроса философии. Различают два основных вида мировоззрения: материалистическое и идеалистическое. Анализ диалектики субъекта и объекта мировоззрения играет важную роль и в решении этого вопроса. Определив объект мировоззрения как объективный процесс жизнедеятельности общества, результирующийся в формах социальной предметности (прежде всего в определенном способе производства), и субъект мировоззрения как исторически сложившуюся форму общности людей (прежде всего класс), можем выявить место различных классов в способе производства. В зависимости от того, совпадают или не совпадают интересы данного субъекта мировоззрения с объективной тенденцией исторического развития, с данными науки и общественной практики, его мировоззрение по своему содержанию и общественной значимости может быть последовательно научным или ненаучным, материалистическим или идеалистическим.

В классовом обществе мировоззрение носит классовый характер; господствующим является мировоззрение господствующего класса. В развитом социалистическом обществе мировоззрение сохраняет свою классовую природу в силу сохранения классовой борьбы в международном масштабе. Однако здесь мировоззрение рабочего класса начинает выступать как мировоззрение всего общества; его научно-теоретическую и идейно-политическую основу составляет марксизм-ленинизм. Формирование у широких масс трудящихся коммунистического мировоззрения составляет сердцевину всей идейно-воспитательной работы партии.

В Программе Коммунистической партии Советского Союза (новая редакция) отмечается: «Партия исходит из того, что воспитание человека неотделимо от его практического участия в созидательном труде на благо народа, в общественной жизни, в решении задач социально-экономического и культурного строительства. Отрыв от действительности, от ее реальных проблем обрекает идейно-воспитательную работу на абстрактное просветительство, беспредметную словестность, уводит в сторону от насущных задач коммунистического созидания» [2, с. 6].

Коммунистическая партия стремится к тому, чтобы каждый человек видел смысл своей жизни в борьбе за практическое воплощение идеалов коммунизма, ясно понимал ход и перспективы развития мировых событий, правильно разбирался в со-

циально-политических явлениях, сознательно строил новое общество.

Проблема мировоззрения обладает непреходящей актуальностью, а анализ диалектики субъекта и объекта мировоззрения позволяет более предметно подойти к исследованию данного социального явления.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Программа Коммунистической партии Советского Союза (новая редакция). — Правда, 1986, 7 марта.

Поступила в редколлегию 23.01.85.

Н. А. БУСОВА

ПРАКТИКА И СОЦИАЛЬНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ПОЗНАНИЯ

Проблемы социальной природы познания в советской литературе разработаны достаточно глубоко. Внимание к ним объясняется возрастающим значением научных знаний во всех областях общественной жизни. При социализме развитие науки сознательно направляется и контролируется обществом в соответствии с целями социалистического строительства. Успешное решение этой задачи требует выявления и осмысления всех механизмов социальной детерминации познания. Теоретический фундамент исследования проблем, связанных с пониманием общественно-исторической природы познания, заложен в трудах К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. Освоение их наследия — необходимое условие дальнейшего развития марксистской социологии познания.

К. Маркс сформулировал идею социально-исторической природы познания в процессе разработки материалистического понимания истории и концепции практики. Положение о социальной природе познания включает в себя требование учета детерминации познания как со стороны объекта, так и со стороны субъекта, которым является не отдельный индивид, а общество. Исследование социальной обусловленности познания должно носить комплексный характер, так как необходим учет всех социокультурных детерминант. Однако при этом всегда следует иметь в виду, что конечной детерминантой является предметно-преобразовательная деятельность людей, ибо материалистическое понимание истории требует такого подхода к изучению общества, при котором оно рассматривается как связанное органическое целое, как система, базисным основанием которой является материально-практическая деятельность. Принцип социальной обусловленности познания фиксирует прежде всего практическую опосредованность отражения объективного мира. Принципиальное отличие марксистского анализа социальной обусловленности познания от современных буржуазных концепций социологии

познания заключается в том, что в этих учениях в качестве детерминант познания произвольно выделяются те или иные социокультурные феномены, относящиеся, как правило, к сфере духовной жизни общества, и игнорируется определяющая роль практической деятельности людей и общественных отношений.

Утверждение о практической обусловленности познания в марксистско-ленинской гносеологии является основополагающим. Но, как справедливо отмечается в одной из работ, «хотя марксизм на деле преодолел подход к философским проблемам, основывающийся на метафизическом противопоставлении принципа практики принципу отражения, в марксистской литературе такое противопоставление еще полностью не изжито» [4, с. 4]. Это противопоставление нашло свое выражение в традиции обособления двух подходов к изучению сознания и познания — гносеологического и социологического. Согласно точке зрения сторонников обособления двух подходов гносеологический анализ требует отвлечения от социальной детерминации познания для рассмотрения процесса познания как отражения бытия. Социологический же подход дает анализ познания в аспекте соотношения с практически-преобразовательной деятельностью людей. Искусственное расчленение отражательной и деятельной природы сознания и познания и разведение их по разным сферам исследования содержит в себе реальную опасность проникновения чуждой марксизму методологии. Абстрактно-гносеологический анализ ориентирует на внеисторический, внесоциальный, натуралистический подход к сознанию, а односторонний социологический анализ может привести к релятивизму и «социологическому агностицизму», когда социальность противопоставляется объективности и подменяет ее. Марксистский анализ проблем сознания и познания требует единства диалектико-материалистического и историко-материалистического аспектов, а следовательно, единства гносеологического и социологического подходов.

Сторонники обособления двух подходов к сознанию и познанию неоднократно подвергались обоснованной критике [8, с. 6—7; 5, с. 25—38; 4, с. 3—6]. Однако еще встречаются работы по гносеологии, в которых связь практической и познавательной деятельности хотя и постулируется, но имеет сугубо внешний характер. В таких работах значение предметно-практической деятельности для познания сводится фактически к двум моментам: 1) практика ставит перед познанием цели исследования; 2) практика является критерием истины вновь полученного знания. Указания на то, что материально-практическая деятельность детерминирует познавательную, создавая материально-техническую базу развития науки (необходимое оборудование, приборы и т. д.), не улучшают положения, ибо внутренние механизмы самой познавательной деятельности при таком подходе не рассматриваются в связи с практической деятельностью.

Марксистская концепция практики не есть простое добавление некоего «практического аспекта» к существовавшей прежде гносеологии. Открытие марксизмом того факта, что практика является «конститутивным принципом диалектики познания» [6, с. 429] означает переход от понимания мира «в форме объекта или в форме созерцания» [1, т. 3, с. 1] к рассмотрению его в формах чувственно-предметной деятельности, практики. Познавательная деятельность «обязана» практической не просто постановкой задач для исследования и проверкой истинности полученного результата, но прежде всего внутренними механизмами и инструментарием — логическими категориями и принципами исследования.

В натуралистических концепциях копирования бытия сознанием, характерных для созерцательного материализма, категории и принципы исследования рассматривались как простое воспроизведение в мышлении форм бытия вещей, существующих вне сознания человека. В действительности воспроизведение форм бытия в формах мышления опосредовано предметно-практической деятельностью. Формы бытия вещей «снимаются» вначале в формах практической деятельности, а затем уже данные формы практической деятельности отлагаются в формах мышления. Эту связь между категориями логики и человеческой практикой В. И. Ленин сформулировал так: «Практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом» [3, т. 29, с. 172], отметив перед этим, что «самые обычные логические фигуры — суть... самые обычные отношения вещей» [3, т. 29, с. 159].

Связь человека с действительностью универсальным образом опосредована практически-преобразовательной деятельностью. В каждую историческую эпоху человек видит мир таким, каким он представлен в формах данной конкретно-исторической практики. Скопировать мир в мышлении таким, каким он существует «сам по себе», без человека невозможно: «...Природа, взятая абстрактно, изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека *ничто*», — отмечал К. Маркс [2, с. 640]. Объективная реальность «являет» себя человеку не в пассивном созерцании, а в практическом отношении человека к природе. Это отношение есть система взаимодействий, в которой обе взаимодействующие стороны — человек и природа — развиваются, реализуя на каждой ступени взаимодействия новую сумму закономерностей и свойств. «...Во взаимосвязи с человеком, — подчеркивает Н. С. Злобин, — природа раскрывается такими своими качествами и свойствами, которые определяются самой этой взаимосвязью и в результате приобретают человеческие, общественные характеристики, не содержащиеся в самих природных объектах как таковых»

[7, с. 99]. Это, разумеется, не означает, что практика «навязывает» природе какие-то закономерности. Даже в отдельном акте практики обнаруживается, что объект поддается не любым воздействиям на него, а только тем, которые соответствуют объективно существующим у него свойствам, его внутренней структуре. Речь идет о том, что природные объекты в практической деятельности становятся в такие связи и отношения, в которые вне этой деятельности они не были включены. Включение объектов в новую систему отношений не только ведет к новым проявлениям сущности, но и создает условия для такого их развития, которое было бы невозможно в иной системе взаимосвязей.

Представления о правомерности рассмотрения познания лишь в аспекте детерминации познаваемыми объектами предполагают в качестве неявной посылки мнение о том, что человеческая деятельность заранее и однозначно определена наличным порядком вещей. Это расходится с марксистским пониманием практической деятельности как выражения активного творческого отношения человека к миру. Человек в таком случае рассматривается не как высшая ступень развития материи, а как живое зеркало природы, в котором происходит ее самоотражение. Творческое отношение человека к миру проявляется в том, что в предметно-преобразовательной деятельности на основе знания необходимости осуществляется выход за границы, определяемые необходимостью. Выход этот осуществляется за счет установления новых взаимосвязей в природе, которые открывают способы преодоления существующих ограничений [7, с. 102].

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. 690 с. 3. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 4. Дialeктика и практика: вопросы теории социального отражения. М., 1984. 335 с. 5. Духовное производство: социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. М., 1981. 351 с. 6. Мегрелидзе К. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973. 437 с. 7. Проблемы философии культуры: опыт историко-материалистического анализа. М., 1984. 324 с. 8. Социальная природа познания: теоретические предпосылки и проблемы. М., 1979. 279 с.

Поступила в редколлегию 26.03.85.

В. А. КОВАЛЕВА

ОБ ОТНОШЕНИИ МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ КАК ОСНОВНОМ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОМ ВОПРОСЕ ФИЛОСОФИИ

В советской научной литературе, касающейся основного вопроса философии, общепринятым является положение о том, что лишь на научно-теоретической базе марксизма, в рамках

диалектического и исторического материализма реализуется возможность постановки основного вопроса философии, адекватно выражающей его содержание и диалектическую сущность.

Однако относительно содержания и структуры основного вопроса философии, несмотря на многолетнюю дискуссию, нет единого мнения. Если отвлечься от частных различий, то среди философов-марксистов можно определить две основные позиции.

Представители одной из них, в соответствии с указаниями В. И. Ленина, характеризуют основной вопрос философии как гносеологическое отношение в целом. В аргументации этого утверждения они исходят из того, что данный вопрос составляет собственно предметную область философии, является научным определением ее предмета. Основной вопрос философии, будучи единым гносеологическим, диалектическим отношением, составляет основу целостности философского знания. В марксистской философии «снимается» расчленение ее предмета на онтологию и гносеологию. Все ее категории включают в свое содержание решение вопроса об отношении мышления и бытия. Диалектический и исторический материализм есть наука о наиболее общих законах как объективного внешнего мира, так и мышления, поэтому она выполняет мировоззренческую и методологическую роль в научном познании и практике. (Эта точка зрения, по нашему мнению, последовательно аргументирована в работах П. В. Копнина, Б. М. Кедрова, Э. В. Ильенкова, А. Абдильдина, Ю. Ф. Бухалова и др.).

Представители другой точки зрения, которая подтверждается работами М. Б. Митина, Т. М. Ойзермана, И. С. Нарского и др., считают, что собственно гносеологическим вопросом является лишь вторая сторона основного вопроса философии. Мировоззренческое содержание (и значение) марксистской философии они связывают с альтернативной постановкой основного вопроса философии, его первой стороной, которую квалифицируют как онтологическую. При этом исходная материалистическая посылка о первичности материи и вторичности сознания идентифицируется с положительным содержанием прежней онтологии, главным образом натурфилософских построений (о бытии, о природе, о мире как таковом) материалистического толка. В рамках этой позиции имеют место попытки интерпретировать марксистскую философию как своего рода диалектико-материалистическую онтологию. Так, В. А. Акулов пишет: «Марксистско-ленинская философия, представляющая собой диалектический синтез историко-философского процесса, не может не быть онтологией» [3, с. 41].

В одной из последних публикаций о строении и содержании основного вопроса философии отмечается как неверное сведение основного вопроса философии к «чисто» гносеологической проблеме на том основании, что термин «гносеологический», ко-

который использовался В. И. Лениным «для квалификации основного вопроса философии», наполнен «также и онтологическим содержанием». Задача анализа строения основного вопроса философии должна состоять, по мысли автора, в том, чтобы за гносеологическим термином вскрыть дополняющее его онтологическое содержание [4, с. 56, 58, 62]. В таком случае справедливо ставится вопрос: почему В. И. Ленин называл гносеологическим основным вопрос философии в целом?

Нельзя не согласиться с И. С. Нарским, что достижение ясности в проблеме содержания и структуры основного вопроса философии имеет принципиальное значение для марксистско-ленинской философии и связи ее с практикой. Эта проблема не утрачивает своей актуальности также в связи с необходимостью анализа новых тенденций в современной буржуазной философии, в частности с активизацией попыток «устранения» основного вопроса философии в рамках постпозитивистских концепций научного познания*.

Представляется, что указанная первой точка зрения выражает действительное содержание предмета научной философии и ее назначение в обществе. Прежде всего она в полной мере соответствует анализу и оценкам историко-философского процесса, основного вопроса философии, данных основоположниками марксизма-ленинизма.

Становление философской науки Ф. Энгельс рассматривал как диалектический процесс. Философию, конструирующую мир «из головы», Энгельс характеризовал терминами «философия как таковая», «прежняя философия», «обособленная философия» и считал, что в этом смысле она изжила себя. «Конец» прежней философии был, по Энгельсу, вместе с тем утверждением ее в качестве позитивной науки среди других наук. Эта «нефилософия» (в прежнем смысле слова) в противоположность «обособленной философии» становится на почву «действительной истории» и практики в познании мира. Однако конкретно-научное и философское знания, будучи обусловленными в своем содержании предметным внешним миром, объективной реальностью, не тождественны. Существенная специфика философского знания состоит в том, что оно дано в рамках исходного теоретико-познавательного отношения — материального и духовного, объективного и субъективного, *объективного мира в его отношении к мышлению*. Научная философия «объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики» [1, т. 3, с. 37]. В противоположность позитивизму Энгельс последовательно проводил

* В работах А. С. Богомолова, Д. И. Дубинина, Н. С. Юлиной подчеркивается также недостаточная исследованность общей конфронтации материализма и идеализма в рамках современной буржуазной философии, важность четкой марксистской позиции в ее оценке.

мысль о том, что философия не заменяется и не отменяется конкретными науками (или их совокупностью).

Нередко высказывание Ф. Энгельса о том, что «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика» [1, т. 20, с. 25, 525], трактуется упрощенно: будто превращение философии в науку равнозначно арифметическому вычитанию из «прежней философии» (включающей в себя в качестве обособленных частей онтологию, гносеологию, логику) — онтологии. Таким остатком неизбежно оказывается учение о мышлении. Однако научную философию нельзя ни вычислить, ни вычленить из старого «философского скарба» в «чистом» виде. В нем не было ни материалистической диалектики, ни материалистического понимания истории, в рамках и на основе которого и осуществляется реализация ее научной формы. Что же касается позитивного, конкретно-научного (отождествляемого с «онтологическим») содержания прежних натурфилософских построений, то по мере формирования и развития наук о природе и обществе оно перестает быть прерогативой философии, включается в содержание «положительных» наук и исследуется их средствами. Вот почему так категоричен Ф. Энгельс в суждении о том, что «современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками» [1, т. 20, с. 25] *. Он характеризовал как бессмыслицу философские попытки построить теорию единства мира исходя не из фактов, добытых конкретными науками, а из общих принципов, аксиом мышления, т. е. средствами прежней онтологии [1, т. 20, с. 630].

Научная философия как диалектическое отрицание включает в себя не положительное содержание материалистических натурфилософских учений, а «непреходящие основы» прежнего материализма, в рамках которого оно (объективное содержание) было получено. При этом, по мысли Энгельса, философия «к непреходящим основам последнего... присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории... Философия, таким образом, здесь «снята», т. е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию» [1, т. 20, с. 35, 142].

По нашему мнению, в терминах «диалектика», «логика», «учение о мышлении» Ф. Энгельс выделяет в положительном содержании предшествующей философии прежде всего ее реальную, подлежащую дальнейшему исследованию собственно философскую проблематику, а не только и не столько формы ее конкретно-исторической реализации.

* В контексте речь идет о естественнонаучном материализме.

Вопрос об объективной тенденции историко-философского процесса, о движении философского знания к своей научной форме получает дальнейшее развитие и резюмируется в ленинской идее о совпадении логики, диалектики и теории познания. «Не надо 3-х слов: это одно и то же» [2, т. 29, с. 301]. «Диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксизма» [Там же, с. 321]. И дело, разумеется, не в терминах, а в той сути, которая ими выражается. Нельзя не признать, что вопрос об отношении мышления и бытия был не единственным, который в истории философии признавался основным. К. Маркс указывал на необходимость отличать субъективную форму осознания философами своих собственных задач и решений от «действительного ядра и содержания их мировоззрения» [1, т. 3, с. 91].

Выявление общей проблематики историко-философского процесса приводит Ф. Энгельса к выводу о том, что сутью, ее ядром является «великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии» [1, т. 21, с. 282]. В. И. Ленин со всей определенностью характеризовал в целом его как основной гносеологический вопрос. Основные философские линии, к которым восходит поляризация философского знания, определяются В. И. Лениным как коренные гносеологические направления [2, т. 18, с. 357], а «тот коренной вопрос», который разделяет их в решении философских проблем, как «коренной гносеологический вопрос». В. И. Ленин не делает различия в содержании первой и второй стороны основного вопроса философии, включая в пределы основного гносеологического вопроса его альтернативную постановку: «что признать первичным и что вторичным» [2, т. 18, с. 151], «взять ли за первичное природу, материю, физическое, внешний мир — и считать вторичным сознание, дух, ощущение...» [2, т. 18, с. 356].

Основной вопрос философии В. И. Ленин называет «исконно гносеологическим вопросом» всей философии и любой ее конкретно-исторической разновидности [2, т. 18, с. 148].

Вопрос об отношении мышления и бытия — не основной вопрос наряду с другими в системе философского знания, а суть всех вопросов, в границы которого заключены все гносеологические проблемы мировоззрения и научного метода познания действительности. Это по самой сути своей вечная проблема, исследование которой — дело истории человечества в его бесконечном развитии.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Акулов В. Л. Философия, ее предмет, структура и место в системе наук. Краснодар, 1976. 193 с. 4. Нарский И. С. К анализу строения основного вопроса философии. — Науч. докл. высш. шк. Филос. науки, 1983, № 6, с. 52—62.

Поступила в редколлегию 02.02.85.

Роль науки в обществе постоянно возрастает. Возрастает и потребность в научном исследовании путей ее развития. Чтобы успешно судить о путях развития науки, необходимо иметь ясное представление о ее сущности. В понимании же сущности науки первостепенную роль играет ленинский принцип историзма. Без исследования условий возникновения науки и основных этапов ее развития невозможно понять сущность ее современного этапа и перспективы дальнейшего развития. Руководящим принципом в таком исследовании должно служить марксистско-ленинское положение о социально-исторической обусловленности познания, о науке как исторически развивающемся общественном явлении.

В нашей философской литературе нет единого мнения по вопросу о времени возникновения науки. Некоторые авторы считают, что наука появилась одновременно с человеческим обществом и отождествляют ее со всяким полезным знанием [8]. При таком подходе не выявляется специфика научного знания, его отличие от других форм знания. Иногда возникновение науки связывается с государствами Древнего Востока. Авторы, критикующие такую точку зрения, отмечают, что знание в странах Древнего Востока носит практически-прикладной характер, не является теоретической системой. Г. Волков видит принципиальное отличие между восточным и античным знанием: «До Фалеса делались многочисленные и важные наблюдения и открытия. Но все они касались частных аспектов миропонимания, а не всего сущего в целом и поэтому не затрагивали религиозно-мифологического взгляда на мир, прекрасно уживались с ним» [6, с. 82].

Наиболее распространенной является точка зрения, связывающая возникновение науки с античностью [6; 11]. В античности разрабатываются формально-логические системы (евклидова геометрия), системы доказательств, знание уже не имеет сугубо утилитарного характера, а является теоретической системой.

А. С. Арсеньев, И. Н. Лосева считают, что наука возникла в XVI—XVII вв., т. е. в период становления товарно-капиталистического способа производства [3, с. 125; 9, с. 7].

Каждая из рассмотренных точек зрения связана со своеобразным пониманием науки, ее критериев и общественных функций, но все авторы не сомневаются в необходимости применения к науке принципа объективности. Следовательно, вопрос о времени возникновения науки непосредственно связан с вопросом об условиях и времени становления этого принципа.

Нерасчлененная человеческая деятельность первобытного коллектива порождает мифологическое сознание, когда предметы и явления действительности воспринимаются антропоморфно и социоморфно. Человек, носитель этой формы общественного сознания, воспринимает предметы и явления действительности в единстве объективного и субъективного, материального и духовного, приписывает им способности человека и общества. Разделение труда на умственный и физический явилось необходимой предпосылкой возникновения научного отражения действительности. Мыслители древности ставят задачу познать «сущность мира». «Основанное само на себе самодавяющее тело — это античный идеал», — пишет А. Ф. Лосев [9, с. 61]. Но особенности материального производства и социальной структуры античного общества обуславливают особенности производства духовного. Критика мифологии осуществляется только с точки зрения умозрительной теории и по сути не отрицает самой основы мифологии.

Антропоморфный способ объяснения действительности, характерный для мифологии, мы находим, в частности, у Анаксимандра, Гераклита, Эмпедокла. Анаксимандр процесс развития описывает так: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время» [2, с. 11—12]. Говоря о движении Солнца, Гераклит считает, что «Солнце не перейдет своей меры, иначе его настигли бы Эринии, помощницы Правды» [2, с. 26]. Причина соединения и разъединения элементов объясняется Эмпедоклом существованием между ними отношений Любви и Вражды [2, с. 77—79]. Анализируя физику Аристотеля, П. П. Гайденко отмечает: «Научное познание мира отнюдь не предполагает, с точки зрения Аристотеля, абстрагирование от изучающего этот мир сознания и опыта человека, стремление к постижению мира с „ничьей точки зрения“» [7, с. 367].

В конечном итоге античный идеал познания, о котором говорит А. Ф. Лосев, остается неосуществленным. Не был он осуществлен и в феодальном обществе. Феодальное производство, натуральное хозяйство производило продукты, сохраняющие индивидуальность производителей. Феодальное производство еще не разрушает единства мира созданной предметности и мира личностных отношений. Поэтому в условиях средневековья не могло возникнуть научного понимания мира как системы объективных, лишенных личностного начала взаимодействий.

Возможность рассмотрения предмета «с точки зрения самого предмета» переходит в действительность с развитием капитализма, который все виды прежде ограниченной практической деятельности превращает в единый всемирно-исторический процесс, во всемирно-историческую практику человечества [4,

с. 186]. Только в системе капиталистического производства исчезает личностный момент во взглядах на действительность, что определяется характером общественного производства. «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные), — писал К. Маркс, — таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости, — такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций» [1, т. 46, ч. I, с. 100—101].

Результатом безличностного характера производства является возникновение мира вещных отношений как самостоятельного, независимого от человека и даже господствующего над ним (товарный фетишизм) [1, т. 23, с. 81—87]. Экстраполяция такого взгляда на природу создает представление о независимых от человека (объективных) связях и отношениях в ней. Мир осознается как самостоятельный, независимый от человека, который можно подчинить, открыв в нем независимые от человека объективные свойства и отношения.

Итак, о науке как деятельности по производству объективного общественно полезного знания можно говорить применительно к любому этапу исторического развития общества, имея в виду, что эта деятельность в различные эпохи имеет свою специфику. Но в XVII—XVIII вв. происходит качественный скачок в развитии науки, который позволяет говорить о возникновении науки как таковой, как нового типа знания. Знание, несомненно, объективно в любых своих формах и на любых этапах развития. Принцип же объективности как основополагающий принцип науки со всей определенностью и четкостью был впервые сформулирован в условиях капиталистического способа производства как отражение его отчужденного характера. Правда, отчуждением страдает любое антагонистическое общество. Но для того чтобы быть выраженным на категориальном уровне, оно должно достичь определенной степени остроты. На данном уровне знание, опирающееся на этот принцип, приобретает статус науки.

Исходя из сказанного, можно понять высказывание Ф. Энгельса о том, что «до восемнадцатого века никакой науки не было; познание природы получило свою научную форму лишь в восемнадцатом веке или, в некоторых отраслях, несколькими годами раньше» [1, т. 1, с. 599]. Возникновение науки связано и с изменениями мировоззрения человека нового времени, с изменением духовного производства в целом. «Современное естествознание, — единственное, о котором может идти речь как о науке, в противоположность гениальным догадкам греков

и спорадическим, не имеющим между собой связи исследованиям арабов, — начинается с той грандиозной эпохи, когда бюргерство сломало мощь феодализма ... с той эпохи, которая создала в Европе крупные монархии, сломала духовную диктатуру папы, воскресила греческую древность и вместе с ней вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в новое время...» [1, т. 20, с. 508].

Научная рациональность нового времени является необходимым этапом в развитии теоретического знания. Но в то же время она ограничена. Возможность объективного отражения действительности связана в ней с признанием необходимости и возможности избавления от всякой субъективности в науке. Для науки нового времени характерно жесткое разграничение субъекта и объекта познания. Согласно представлениям того времени, субъективное должно быть полностью элиминировано из результатов познания, так как оно препятствует достижению объективной истины. Научная истина в новое время понимается как абсолютное знание, определяющееся только объективной действительностью. Представители естествознания придерживались принципа независимости результата познания от способа познания. Путь познания рассматривался ими как своеобразные строительные леса, которые можно и нужно убрать, когда процесс познания закончен. Вещь, будучи познанной, трактовалась уже как независимая от процесса познания. Новая гносеологическая ситуация, возникшая в современном естествознании, связана с осознанием того факта, что результат познания зависит от условий исследования. М. Борн в книге «Физика в жизни моего поколения» говорит о коренном изменении стиля научного мышления, начавшегося со второй половины XIX в. По его мнению, этот стиль соответствует и общей тенденции современной философии. «Мы больше не верим в возможность отделить наше знание от нашего решения, мы знаем, что сами всегда являемся одновременно и зрителями, и актерами в драме жизни» [5, с. 234]. М. Борн считает, что «было бы, очевидно, праздным делом обсуждать ситуацию, какая бы получилась без вмешательства наблюдателя или независимо от него» [Там же].

Ситуация, сложившаяся в современном естествознании, оказалась действительно новой и неожиданной для его представителей, не знакомых с марксистско-ленинской теорией познания. Положение о познавательной активности человека является одним из принципов марксистской гносеологии. Диалектика субъекта и объекта познания, основанная на этом принципе, преодолевает ограниченность научной рациональности нового времени. Согласно марксистской теории познания, объектом человеческого познания является не предмет сам по себе, а *«человеческая чувственная деятельность»* [1, т. 3, с. 1], в рамках которой выступает этот предмет, становясь объектом

познания. «*Природа*, взятая абстрактно, изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека *ничто*» [1, т. 42, с. 172]. Независимо от осознания этого факта деятельность человека всегда была той призмой, через которую преломляется окружающий мир, выступая как объект познания. Период человеческой истории, когда самоцелью общества являлось производство материальных благ, К. Маркс назвал пред- историей человеческого общества. Субъектом такой деятельности был человек, представляющий из себя преимущественно потребителя.

Его интересовал не процесс развертывания человеческой сущности, а лишь результат этого процесса, нашедший свое внешнее воплощение в изменении материальной структуры вещи с целью изменения этой вещи для максимального извлечения ее полезных природных свойств. В таком виде вещь и мыслилась в качестве объекта познания. В условиях господства вещей и вещных отношений над реальными индивидами наука служит не задаче духовного развития индивидов, а их эксплуатации с целью получения все большей прибыли, поэтому человек в науке рассматривается как объект, как вещь.

Итак, принцип объективности, а вместе с ним и наука претерпевают существенные изменения по мере развития общества. Сугубо натуралистическое истолкование этого принципа, характерное для капиталистического способа производства, придает отчужденный характер самому научному знанию. Лишь будучи истолкован диалектически, этот принцип способен снять печать отчуждения с научной картины мира, вернуть ей человеческий смысл.

С изменением общественных отношений качественно изменяется и наука: ее сущность, функции и задачи. Для коммунизма производство материальных благ является уже не самоцелью, а средством развития творческих способностей человека. К. Маркс так говорит об изменении характера науки в будущем коммунистическом обществе: «...естествознание утратит свое абстрактно материальное или, вернее, идеалистическое направление и станет основой *человеческой науки*... Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*» [1, т. 42, с. 124]. Объектом этой науки станет человек, отношения человека к миру и сам мир, поскольку он формирует человека.

В социалистических странах формируется новый тип науки. Дальнейшее ее развитие связано с преобразованиями как в сфере методологии науки, так и в ее отношении к практике и человеку. Тема гуманизации науки все чаще привлекает к себе внимание советских и зарубежных философов. Но, к сожалению, в большинстве случаев она рассматривается лишь в двух планах: этическом и в плане социальной справедливости. И.

наш взгляд, такой подход не охватывает проблему всесторонне. Наибольший интерес представляет гносеологический аспект проблемы, хотя следует оговориться, что аспекты — это лишь стороны единого целого, название которому — человеческая деятельность. Гуманизм как принцип, сознательно ставящий человека в центр этой деятельности, и является связующим звеном, которое позволяет смотреть на мир как мир человеческий. На наш взгляд, именно о реализации этого принципа говорит К. Маркс применительно к науке коммунистического общества: «...уничтожение частной собственности означает полную *эмансипацию* всех человеческих свойств и чувств; ...чувства непосредственно в своей практике стали *теоретиками*. Они имеют отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку, и наоборот. Вследствие этого потребность и пользование вещью утратили свою *эгоистическую* природу, а природа утратила свою *голую полезность*, так как стала *человеческой пользой*» [1, т. 42, с. 120—121].

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Античные философы. К., 1955. 314 с. 3. Арсеньев А. С. Наука и человек. — В кн.: Наука и нравственность. М., 1978, с. 114—158. 4. Бондаренко Л. И. Основные этапы становления сознания. К., 1979. 200 с. 5. Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963. 465 с. 6. Волков Г. У колыбели науки. М., 1971. 223 с. 7. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980. 566 с. 8. Ельмеев В. Я. Наука и производительные силы. М., 1951. 115 с. 9. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. 620 с. 10. Лосева И. Н. Проблемы генезиса науки. Ростов н/Д, 1979. 111 с. 11. Рожанский И. Д. Античная наука. М., 1980. 199 с.

Поступила в редколлегию 18.03.85.

С. В. ЖЕРЕБКИН

ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СВЕТЕ ДИАЛЕКТИКИ ОБЩЕГО И ЕДИНОГО

Раскрытие диалектики мыслительного процесса приводит к необходимости постановки вопроса о природе рациональности. Ибо если все развивается, то это неминуемо относится и «к самым общим *понятиям* и *категориям* мышления» [2, т. 29, с. 229], а следовательно, также и к самой форме категориальности как таковой, к способу воспроизведения действительности человеческим разумом, т. е. к рациональности мышления в широком смысле этого понятия.

В связи с этим важно исследовать, в какой мере изменился характер рациональности, механизм смыслообразования современного мышления по сравнению с категориальным строем мышления эпохи классического буржуазного рационализма.

Существенным образом содержание этого изменения отразилось в характерной для современной буржуазной философии переориентации с категории всеобщего (общего) на категорию единого. Понятие «единого» в смысле отрицания состояния множественности оказывается эффективным категориальным средством для выражения современного состояния рациональности. Однако идеалистическая философия мистифицирует единое, придает ему иррациональный характер, устраняя его тем самым из сферы логического. Традиционно именно логическое мышление играло ведущую роль в структуре рациональности. Законы диалектической логики, «угаданные» Гегелем в начале XIX в., казалось, исчерпывающим образом раскрывали природу деятельности разума. Но марксистская философия идет в понимании рациональности далее понятий «Науки логики», существенно ограничивающих универсальные возможности человеческого духа. По сравнению с логикой Гегеля практическая направленность «Капитала» К. Маркса предполагает значительно возросшим богатство духовно-практического содержания человеческой деятельности.

«Понятие» у Гегеля трактуется как конкретная, содержательная всеобщность, «в которую возвратились все определения, вся полнота положенного ею содержания» [8, с. 420]. Идея конкретности всеобщего является в своем рациональном виде глубоко диалектической и получила заслуженно высокую оценку Ленина [2, т. 29, с. 90]. В то же время классики марксизма-ленинизма решительно критиковали идеалистическую односторонность гегелевских представлений о всеобщем, абсолютизирующих логическое мышление и игнорирующих конструктивную роль чувственности в сознательной деятельности людей.

Отношение гегелевской диалектики к марксистскому пониманию рациональности во многом аналогично отношению концепций классиков буржуазной политэкономии к науке «Капитала». Трудовая теория стоимости, открывая субстанцию стоимости в абстрактном человеческом труде, а не в вещной форме обмениваемых продуктов, «отнюдь не рассеивает вещной видимости общественного характера труда» [1, т. 23, с. 84]. При стоимостном отношении товаров их чувственный облик становится для общества безразличным (что с особенной ясностью прослеживается в анализе истории становления форм стоимости), а значимым оказывается лишь сам факт их равенства как продуктов труда. Это свидетельствует о сохранении односторонности (и постольку вещности) общественных отношений, при которых универсально и всесторонне производство развито лишь со стороны способности создавать стоимости и увеличивать капитал.

Точно так же и гегелевское всеобщее, очистившееся в процессе своего явления от исторически разнообразных форм пред-

метности, оказывается далеко не единственным и абсолютным выражением универсальности человеческого разума, но лишь итогом всестороннего развития его логических возможностей. Если для буржуа безразлична потребительская стоимость производимых и обмениваемых вещей, а действительный смысл предметности он видит лишь в ее способности «испаряться в деньги», то и рационализм классической буржуазной философии ценит лишь старческую мудрость спекуляции, рассматривающей все чувственное только как препятствие на пути совершенствования своей подвижной прозрачности.

Универсальность и бесконечность человеческого разума находят в гегелевском конкретно-всеобщем понятии весьма одностороннее выражение, ограниченное рамками формы разумности и постольку представляющее собой лишь формальное равенство. Несмотря на требование содержательности и объективности рассмотрения, Гегель, признающий право на содержание лишь для теории, оказывается не в состоянии понять в их своеобразии типы рациональности, в которых особенности логики определены исторической спецификой чувства. Недаром для Гегеля первоначально пифагорийцев (число) выступает как «странное и приводящее в смущение» [7, т. 9, с. 186], а термины платоновской диалектики «смесь», «причастность» понимаются только как «неопределенные, неточные выражения» [7, т. 10, с. 182]. Особенно явной ограниченностью рационализма классической буржуазной философии, явившаяся препятствием объективности исторического анализа предшествующих культур, становится тогда, когда назревает необходимость движения вперед, к новым горизонтам общественного развития, дающим простор и богатство способов выражения человеческой субъективности.

Неудовлетворенность монологизмом гегелевского мышления возникает еще в эпоху расцвета классического немецкого идеализма, когда, казалось, ничто не угрожало строгим идеалам абстрактной науки. А. Шопенгауэр, безоговорочно отвергнувший философию Гегеля, одним из первых высказался за необходимость радикально изменить традиционные для нового времени представления о соотношении чувства, воли и логического мышления, теоретического представления. Утверждая примат чувства над теорией, Шопенгауэр отмечает ограниченность общего понятия, называя его «безжизненным футляром». Чувство, воля, будучи живой, органической, для Шопенгауэра «свободна от всякой множественности» и «едина, но не так ...как едино понятие, которое возникает лишь через отвлечение от множественности» [11, с. 118]. Поэтому выразить ее существо способна якобы лишь единая по своей природе идея, носящая как «адекватная объективность» воли чувственно-образный характер. Тем самым отход буржуазной философии от представлений рационализма периода классицизма, безусловно подчиня-

шего чувственность интересам логики, стимулировал переориентацию от категории всеобщего (общего) как абстрактной истины чувственной достоверности к категории единого, выражающей нераздельность бытия.

Важную роль играет понятие единого в философии А. Бергсона, для которого личность является выражением «взаимной проникновенности и ...непрерывности» [4, с. 231] жизненного порыва, огрубленно представленного интеллектом сквозь призму дискретности логических определений. Неудовлетворенность абстрактным характером общего нашла свое выражение и в учении о «всеединстве» Вл. Соловьева, оказавшем мощное влияние на развитие идеалистической философии России в конце XIX — начале XX в. Не «чистое бытие» теории, но «сущее» — положительное начало всякого, в том числе и чувственно-индивидуального бытия, становится у Соловьева началом философской системы. Поскольку абсолютное первоначало «цельного знания», по мнению Соловьева, «не может представлять ни частной множественности, ни отвлеченной общности» [9, с. 307], оно выступает как недоступное разуму единое, положительное содержание которого дается только умственному созерцанию или интуиции.

Обретение категориальной связью ее всеобщности (внутренней завершенности), отражающей равенство и равнозначность различных видов человеческой деятельности в отношении их формы, заставляет буржуазных философов смотреть на логику всеобщих понятий как на подчиненную область частного и искать подлинность и универсальность бытия за пределами логического. Первостепенное значение для философии в этом случае приобретают те свойства реальности, которые буржуазный идеализм периода классики стремился преодолеть. Наличное бытие (Dasein) заслуживает, по Гегелю, только скорейшего отрицания, снятия, поскольку его формы «выпадают из области определений, которые можно рассматривать как дефиниции абсолютного, ибо формы указанной сферы, взятые сами по себе, непосредственно положены лишь как определенности, как конечные вообще» [6, с. 201]. Но это наличное бытие становится в философии М. Хайдеггера важнейшим предметом исследования, анализ которого дает ценные для экзистенциализма результаты. В «Науке логики» наличное бытие соотносится с бесконечностью лишь при реализации потенции выхода за свой предел и дает материал абсолютному лишь в случае непрерывной потери существования. В его собственном бытии нет идеальности, нет сознания. В учении Хайдеггера Dasein выступает уже как бытие — сознание, дающее ответы на вопрос о бытии, и поэтому сопричастное его тайне. Хайдеггер так определяет бытие—сознание: «Это сущее, которым мы когда бы то ни было являемся сами и которое между прочим делает возможной постановку вопросов, мы выражаем терминологически

как Dasein» [12, с. 10]. Отвечающая, говорящая предметность в отличие от безмолвно исчезающей обретает благодаря потенциальной неисчерпаемости чреватой словом вещи отнятую у нее бесконечность. Природа такого типа бесконечности может быть выражена в образе диалогического выявления смысловых возможностей предмета, использованном в работах М. М. Бахтина: «Смыслами я называю ответы на вопросы» [3, с. 350]. В силу принципиальной незавершенности в контексте «большого времени» культуры диалога спрашивающего и отвечающего ни один смысл не теряется и не умирает.

Формы выражения собственного, внутреннего богатства предметности могут быть, впрочем, самыми разнообразными. Важно то, что они свидетельствуют о кардинальной ломке традиционного для рационализма нового времени соотношения чувственности и логики, о принципиальных изменениях в структуре сознания, открывающего для себя новые, ранее недоступные области. Перемены, происходящие в самом способе деятельности сознания, отразившиеся, в частности, в резко критическом отношении современной буржуазной философии к гегелевской трактовке всеобщего, и обращение в ряде случаев к понятию «единое» свидетельствуют о диалектической природе рациональности как таковой. Эти явления представляют серьезную проблему для философского исследования. Необходимой предпосылкой ее решения выступает всесторонний анализ общественно-исторического процесса как становления практических, сущностных сил человека. Обращение к марксистской методологии является в связи с этим непременным условием эффективности рассмотрения.

Исследуя в «Капитале» историю становления формы стоимости как всеобщей и идеальной, Маркс одновременно вскрывает ограниченность такого способа проявления общественного характера труда, при котором равенство и равнозначность его видов, независимо от их конкретного содержания, играют решающую роль в общественной организации производства. Субстанциальное единство различных видов труда как стоимостей, т. е. их только идеальное, формальное единство, в котором чувственное многообразие реальных человеческих потребностей растворено и подчинено интересам безликого капитала, оказывается недостаточным условием всестороннего развития производительных возможностей человека.

В условиях организации производства на основе союза «свободных людей, работающих общими средствами производства» [1, т. 23, с. 88], определяющее значение абстрактного труда в структуре общественных отношений изживает себя. Оно последовательно заменяется планированием, основывающимся на собственных интересах работающих личностей. В результате в центре внимания оказывается потребительная стоимость,

а также вообще человеческая конкретность в ее предметно-чувственной целостности. Тем самым у Маркса осуществляется реабилитация предметности не только как исторической предпосылки логической всеобщности, но и как самостоятельной ценности и идеала будущего, гармонического общественного устройства.

Для современной буржуазной философии проблема рациональности, взятая применительно к вполне определенной исторической ситуации, остается тем не менее «вечной», уводящей исследование в бесконечность, прежде всего ввиду отсутствия сознания социальной перспективы. Марксистская же философия, рассматривающая все формы сознания в тесной связи с общественной практикой, видит в изменении рациональности не безусловно самостоятельный акт, но движение, направленное непосредственно во внутрь практического, к сближению различных форм деятельности. Каждая историческая форма рациональности, независимо от ее структуры, это «только предпосылка, средство познания, но не самоцель» [5, с. 120]. Однако когда форма всеобщности из безусловно подчиняющей чувственность своим категориальным связям превращается в предпосылку, средство всестороннего самовыражения предметности, возможность для сознания «постоянного воспроизведения выхождения из действительности и обратного возвращения в конкретную действительность» [5, с. 114] становится более реальной.

В контексте марксистского понимания рациональности ни одна из ее форм не подвергается абстрактному отрицанию, и логическая всеобщность, как занимающая исторически определенное место в целостном содержании культуры, оказывается внутренним образом связанной с категориями, отражающими свойства «целостности, неделимости и неразложимости на многое», позволяющие «понять постоянно сохраняющуюся себестоимость в основании сознания» [10, с. 48]. Если в рамках современной буржуазной философии понятие «единое» берется, как правило, в качестве непознаваемого, недоступного разуму, то, будучи рассмотренным во взаимоотношении с механизмами всеобщности (общности), «единое» обретает свое рациональное содержание и демистифицируется.

«Общее» как «единство многообразного» соответствует представлениям о действительности как множестве материальных объектов. Поэтому обращение к категории единого, отражающей свойства мира как неделимого целого, позволяет существенным образом расширить границы рациональности. Однако полный отрыв категориальных уровней общего от единого ведет к искажению подлинной природы рациональности и невозможности представить ее развитие. Диалектика рациональности оказывается научно объяснимой в том случае, когда логическое и предметно-чувственное содержание сознания берутся

в их единстве и рассматриваются как взаимосвязь общего и единого. Диалектика категорий общего и единого, таким образом, является важным методологическим средством познания природы рациональности и феномена целостности сознания.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с. 4. Бергсон А. Творческая эволюция. М.; Спб., 1914. 332 с. 5. Босенко В. А. Актуальные проблемы диалектического материализма. К., 1983. 174 с. 6. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. М., Мысль, 1970. Т. 1. 501 с. 7. Гегель Г. В. Ф. Соч. В 14-ти т. М., 1932. Т. 9. 313 с.; Т. X. 454 с. 8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. М., 1975. Т. 1. 452 с. 9. Соловьев В. С. Собр. соч. В 9-ти т. Спб. Т. 1. 375 с. 10. Цемистро И. З. Поиски квантовой концепции физических оснований сознания. Х., 1981. 176 с. 11. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Собр. соч. М., 1901. Вып. I—V. 552 с. 12. Heidegger M. Sein und Zeit. — Gesamtausgabe, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1977. 583 S.

Поступила в редколлегию 23.01.85.

В. В. ШКОДА, канд. филос. наук

СТРУКТУРА СУБЪЕКТА И РОЛЬ КОММУНИКАЦИИ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

Ранее нами высказана мысль о том, что непосредственно коллективный характер современной науки должен быть отражен в эпистемологии соответствующим определением субъекта познания, что традиционный моносубъект должен быть заменен полисубъектом — моделью, воспроизводящей эту непосредственную коллективность [14]. В настоящей статье проводится сопоставительный анализ этих двух представлений о субъекте научного познания.

Познающий субъект традиционно эксплицируется в эпистемологии через абстракцию моносубъекта. «Субъект познания — это Я» — таков основополагающий принцип «гносеологического робинзона». В домарксовском материализме это представление дополнялось натурализацией субъекта познания. Познавательные функции индивида считались даром природы, совокупностью врожденных свойств организма. Очевидно, что теория познания, опирающаяся на указанный принцип, не могла быть не чем иным, как теорией познавательных проявлений отдельного индивида.

В современных работах философов-марксистов стало привычным утверждение о том, что в познании «подлинным субъектом выступает человек, но не как отдельно взятый индивидуум, а как общество» [5, с. 68]. Очевидное противоречие между этим утверждением и эмпирически констатируемой в истории каждой научной дисциплины персонификацией ее результатов снимается следующим разъяснением. В познавательной ситуации индивид выступает как представитель общества, который от

лица общества вступает в познавательное отношение с объектом. Он несет в себе общие особенности всех и каждого в их отношении к объекту. Таким образом, преодоление «гносеологической робинзонады» видится только на пути наделения индивида социальными характеристиками. На место индивида, сознание которого будто бы — дар природы, ставится индивид, сознание которого социально нагружено. В этом и выражается «представительство» индивида, выступающего от имени общества.

В логическом плане это, однако, означает отождествление индивида и общества, при котором сохраняются формы мышления, основанные на примате индивидуального. Определение общества как единения людей с людьми, основанного на «реальном различии между людьми» (К. Маркс), здесь и не подразумевается. В гносеологическом субъекте эти различия не учитываются. Даже в современных условиях, когда сама действительность — реальная практика коллективной науки начинает отрицать традиционную ориентацию эпистемологии на индивида, на уровне теоретических рассуждений эта ориентация устойчиво воспроизводится. «Научное творчество, — пишет Г. Н. Волков, — несмотря на свой общественный характер и то, что оно может принимать форму коллективного творчества, в сущности своей всегда индивидуально» [3, с. 211]. «Научное творчество, как и всякое творчество, дело одиночки: идея возникает в мышлении индивида и лишь затем становится достоянием коллектива», — повторяет ту же мысль Е. З. Мирская [12, с. 11].

На наш взгляд, такое понимание соотношения индивида и общества в теории научного познания неизбежно тяготеет к робинзонаде. Получается, что познает не общество как непосредственная коллективность, а социально нагруженный субъект-индивид. Между тем познающий субъект необходимо понимать как коллектив*, иначе к нему вполне применима характеристика-метафора К. Маркса: «Пчелиный рой составляет *au fond* (в сущности. — *ред.*) лишь одну пчелу» [1, т. 46, ч. I, с. 190].

Такое представление несовместимо с методологическими исследованиями современной науки, в которых явно обнаруживается «перенос центра тяжести с анализа субъективных познавательных процедур на анализ процедур интересубъективных, замена парадигмы мыслящего субъекта (берущегося в качестве основного объекта философского рассмотрения) на парадигму функционирующего сообщества» [8, с. 132]. Этот сдвиг может

* Строго говоря, и индивид в марксистской гносеологии понимается как снятая коллективность. Научная деятельность общественна по своей природе. Но в современной науке решающее значение приобретает непосредственная коллективность. Это и требуется отразить на уровне теории.

быть определен и по-другому: познавательный интерес смещается сейчас от логического анализа науки к анализу историческому. Объектом рассмотрения чаще становится не абстрактная монологически рассуждающая голова, а общающиеся во времени и пространстве люди.

Типологический подход к рассмотрению субъекта познания, а именно акцент на едином (гомогенном) субъекте, сам по себе не является неправильным. Это вполне оправданная абстракция, наиболее простое исходное определение исследуемого феномена. Логически это — необходимый шаг на пути восхождения от субъекта абстрактного к субъекту конкретному, т. е. коллективному. Для понимания данного обстоятельства важно, на наш взгляд, соотнести определение субъекта познания и определение К. Марксом субъекта труда, в процессе которого совершается восхождение от абстрактного субъекта к конкретному. В начале исследования К. Маркс определяет труд как «процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы» [1, т. 23, с. 188]. В этом исходном определении труд фиксирован «в простых и абстрактных его моментах» (К. Маркс). Соответственно и человек представляется здесь столь же абстрактно — как Одно, как человек вообще. На этом уровне исследования, — замечает К. Маркс, — еще не было «необходимости в том, чтобы рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим. Человек и его труд на одной стороне, природа и ее материалы на другой, — этого было достаточно» [1, т. 23, с. 195]. Но в целом этого, конечно, не достаточно. Логика К. Маркса заключается в том, чтобы от абстрактной дефиниции процесса труда восходить в мышлении к конкретному труду, и как следствие этого — столь же конкретно воспроизвести субъекта труда. В этом восхождении логически расщепляется исходное понятие «труд», чему в действительности соответствует разделение реального труда. «Расщепляется» и человек, становясь комбинированным совокупным рабочим.

Перефразируя К. Маркса, можно так характеризовать традиционную эпистемологию: человек (индивид) и его познание на одной стороне, природа — на другой. Сегодня этого уже недостаточно. То, что сделал К. Маркс в своем анализе субъекта труда, еще только предстоит сделать по отношению к субъекту научного познания, т. е. представить его как единство многообразия.

Приходится констатировать, что эвристическое значение методологии «Капитала» для понимания процесса познания еще не полностью осознано. Методология науки традиционно ориентировалась на анализ образцов естественнонаучного

мышления, ей еще предстоит осваивать эвристику «Капитала». Это уже начинают делать даже исследователи науки, весьма далекие от марксизма [11]. Зададим, например, простой вопрос: почему в современной марксистской гносеологии отсутствует понятие, логически эквивалентное понятию «производственные отношения»? Ведь именно это последнее выражает общественную природу производства. Почему нет соответствующего понятия, выражающего общественную природу познания? Можно ли представить себе теорию общественного производства без понятия «производственные отношения»? Почему же гносеология, которая объявляет познание социальным по своей природе, обходится без понятия «познавательные отношения»? Конечно, это понятие используется в теории познания, но оно имеет принципиально иное содержание. Оно фиксирует объектно-субъектное отношение. По сути дела это означает, что положение о социальной природе познания только декларируется. Получается, что для описания и объяснения познавательного процесса достаточно описать и объяснить объектно-субъектное отношение.

Трактовка многих вопросов теории научного познания видоизменяется в зависимости от принимаемой модели субъекта познания. По существу происходит то, что можно назвать «перепределением». Моносубъект — модель, всецело отвечающая домарксовской теории познания. Естественно, вся концептуальная система последней «подогнана» под эту модель. Принятие модели полисубъекта неизбежно приводит к определенному концептуальному преобразованию («переписыванию» основоположений). Принципиальным моментом здесь является учет отношений («внутрисубъектных»). И это сразу сказывается на трактовке исходных понятий теории научного познания. С логической точки зрения та же тенденция прослеживается в «Капитале». Рассмотрение труда в простых и абстрактных его моментах (как отношения человека к природе), что равносильно использованию модели моносубъекта, логически не допускает определения продукта труда как товара, средства производства как капитала, машины как средства производства прибавочной стоимости и т. д. Все эти определения появляются при конкретном анализе труда, т. е. при учете социальных отношений. В результате происходит обогащение содержания этих понятий. То же имеет место и в теории научного познания. Вводя модель полисубъекта, мы получаем возможность выявить новое содержание ее исходных понятий. Покажем это на примере.

Что такое методологическое исследование? На этот вопрос даются два различных ответа соответственно двум моделям субъекта познания. В рамках концепции моносубъекта методологическое исследование неизбежно трактуется как рефлексия. Кратко говоря, это анализ субъектом самого себя. Познавательные средства и действия суть его собственные средства

и действия. Познающий субъект и методолог выступают в одном лице. Моносубъект и познает внешне заданный ему объект, и рефлектирует над собственным познанием.

В рамках концепции полисубъекта методологическое исследование не является рефлексией. Познавательные средства и действия составляют в этом случае внешний по отношению к методологу объект так же, например, как природный объект является внешним по отношению к естествоиспытателю. При таком походе оказывается, что у естествоиспытателя и методолога различные познавательные цели. Первый имеет дело с природным объектом, второй — с внешне заданной ему исследовательской деятельностью первого.

Одним понятием «рефлексия» это различие не ограничивается. Оно углубляется, когда мы переходим к описанию самой познавательной деятельности. Для моносубъекта исходным понятием этого описания является понятие «ощущение». Как бы исследователь не истолковывал свои ощущения — как канал, связывающий его с объективной реальностью (материализм), или как не имеющий внешней детерминации чувственный опыт, подлежащий упорядочению (субъективный идеализм), это не отменяет исходной установки. Понятие «ощущение» в любом случае считается совершенно необходимым в качестве средства описания познавательного процесса. Для методологии классического естествознания, ориентированного на эмпиризм, это понятие считалось и достаточным. Процесс мышления рассматривался как производный от чувственного отражения и сводимый к нему.

В рамках концепции полисубъекта понятие «ощущение» не только не является необходимым для описания процесса научного познания, но, строго говоря, оно не может быть даже введено *. Ведь здесь методологический анализ отделен от собственно познавательного процесса. Методолог исследует познание не интроспективно, не как собственную психическую деятельность, а как внешне заданную ему деятельность другого человека. Поэтому описание познания требует иных понятийных средств. Методолог не может теперь пользоваться понятиями «ощущение», «мышление» и т. п. в их традиционной трактовке, потому что он исследует явление, которое разворачивается не в его собственном сознании. Познание предстает перед ним прежде всего как особый тип деятельности, как оперирование с материальными объектами и знаками. «Научная гносеология, — пишет В. А. Лекторский, — это теория, имеющая дело с реальными

* Это, конечно, не означает, что понятие «ощущение» теряет научный статус. Оно является одним из исходных понятий общей психологии. То, что в домарксистской философии (исключая объективный идеализм) оно оказывалось центром гносеологической проблематики, указывает на присущую этой философии психологизацию познавательного процесса, вытекающую в свою очередь из «робинзонады».

эмпирическими фактами познания» [9, с. 296]. Она исследует формы познания и знания с точки зрения присущих им эталонов и норм. «При этом, — замечает далее В. А. Лекторский, — теория познания прежде всего ориентируется на анализ объективированных видов знания и коллективных форм познавательной деятельности, ибо именно эти виды знания и познания в наиболее чистом виде выражают познавательные нормы» [Там же].

Таким образом, модель полисубъекта позволяет рассматривать познавательную деятельность с позиции внесубъектного подхода и, следовательно, применять в теории познания общезначимый критерий научности — исключение сознательного субъекта из предмета научного анализа [4, с. 26]. Это означает, что гносеология, традиционно понимаемая как рефлексивное осознание индивидуальных познавательных актов, становится эмпирической наукой. «Гносеология, — считает М. А. Розов, — уже стала на рельсы систематического эмпирического анализа явлений человеческого познания» [13, с. 6]. Теперь она ориентируется не на рефлекссию, а на исследование объективированных, эмпирически наблюдаемых форм познавательной деятельности.

В методологии науки, берущей в качестве главного действующего лица гносеологического субъекта (обобщенного, абстрактного индивида) нет места понятию «коммуникация». Но как эмпирически наблюдаемое в сфере науки явление коммуникация не может игнорироваться, с ней нельзя не считаться. Это особенно очевидно, если иметь в виду современную науку. Итак, практика, реальное бытие науки вынуждает вводить «коммуникацию» в теорию, а теория не готова принять это понятие. В результате методология науки, ориентированная на индивида, удовлетворяется очевидностью обыденного сознания: «один человек открыл, а потом узнали все». Коммуникация представляется процессом простой трансляции или тиражирования уже добытого знания, т. е. процессом, никак не определяющим само познание. Считается, что люди обмениваются информацией, вступая в познавательное отношение с объектом «один на один».

На наш взгляд, для построения теории научного познания, адекватной современному статусу науки, необходимо не привносить «коммуникацию» в традиционные гносеологические схемы, а включать это понятие в исходные определения процесса познания. Следовательно, необходимо произвести некоторую реконструкцию эпистемологического мышления, и начать надлежит с понимания субъекта познания. Такая работа уже ведется, но пока главным образом специалистами, исследующими научное познание с точки зрения социальной психологии. Укажем на работы М. Г. Ярошевского, в которых развивается концепция субъекта научного познания, основанная на представлении его как системы познавательных ролей. При таком под-

ходе коммуникативность «закладывается» в исходные определения процесса познания [15, 16]. Психологи раньше, чем гносеологи начали активную разработку темы общения. В настоящее время, считает Б. Ф. Ломов, «можно говорить о возрастающем значении проблемы общения как некоторой общей тенденции развития всей системы психологического знания (во всяком случае, тех областей психологии, основным объектом которых является целостный человек)» [10, с. 36]. Категория общения «становится своеобразным «логическим центром» проблематики этой науки» (Там же). По-видимому, и для теории научного познания эта категория становится, если не «логическим центром», то во всяком случае объектом повышенного интереса. Подтверждением этому является реакция специалистов по марксистской методологии науки на книгу Т. Куна [6]. При всех существенных недостатках, отмеченных в нашей литературе, концепция Т. Куна привлекает тем, что методологическое исследование науки опирается на анализ субъектно-субъектных отношений, познавательный процесс понимается в тесной связи с процессом коммуникации в научном сообществе.

Обратим также внимание на оживление интереса к проблеме общения в современной лингвистике. Появляется все больше работ, в которых языковые объекты рассматриваются не в плане номинации, а в плане коммуникации. Эта переориентация созвучна изменению тематики исследований языка науки. В центре внимания долгое время стояла здесь проблема значения. Разнообразие определений значения и описаний верификационных процедур — основной результат этих исследований. План номинации здесь налицо, а это в конечном счете указывает на примат объектно-субъектного отношения. В настоящее время исследования языка науки больше ориентируются на проблематику понимания, т. е. на первое место выдвигаются субъектно-субъектные отношения.

Подведем итоги. Введением понятия «полисубъект» в методологическом сознании отражается непосредственно коллективный характер современной науки. Этим понятием естественным образом учитывается небывало важная роль коммуникации в сфере науки. Множественность предполагает коммуникацию, коммуникация немыслима вне множественности. Между тем при понимании познающего субъекта как моносубъекта любые рассуждения о коммуникации бессодержательны. Не случайно столь бедны, а порой и примитивны схемы, с помощью которых в первые годы после появления теории информации пытались применить ее для описания познавательного процесса. Триада К. Шеннона источник—канал—приемник прямо отождествлялась с триадой объект—условия познания—субъект, после чего на теоретико-информационном языке излагались общезвестные гносеологические положения. Вот образец такого применения: «Отражение материального мира, осуществляемое

в форме ощущений и восприятий, есть результат идущего от объекта потока сигналов (информационного потока) в виде световых квантов, звуковых волн и т. п. Для того чтобы оказался возможным какой-либо акт отражения, например, отражение звучащего предмета, необходимы: 1) субъект (с соответствующим устройством отражательного аппарата), 2) объект как источник информации (например, колеблющееся с определенной частотой тело), 3) канал связи (например, упругая среда — воздух, вода и т. п.), 4) материализующий некоторую объективную структуру информационный поток (например, определенные колебания воздушной среды, имеющие частоту от 20 до 20000 Гц)» [7, с. 120—121].

На наш взгляд, такое «применение» не имеет ничего общего с действительным обогащением гносеологии в ходе обобщения развивающейся научной практики. Нет особой нужды иллюстрировать новым материалом известные истины, во всяком случае не следует выдавать это за развитие теории познания. При знакомстве с различными вариантами подобного «применения» невольно приходит на ум ленинское выражение «игра в бирюльки», которым он характеризовал попытки переодеть известные положения марксизма «в наряд биологической и энергетической терминологии» [2, т. 18, с. 348]. Подлинное развитие предполагает также отказ от некоторых привычных схем, от представлений, уже не соответствующих новой научной практике.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Волков Г. Н. Социология науки. М., 1968. 328 с. 4. Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история: Проблемы теории исторического процесса. М., 1981. 288 с. 5. Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. 568 с. 6. Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. 300 с. 7. Лазарев В. Ф., Трифонова М. К. Структура познания и научная революция. М., 1980. 127 с. 8. Левин А. Е. Принципы семиологического анализа. — Вопр. филос., 1974, № 9, с. 132—139. 9. Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание. М., 1980. 357 с. 10. Ломов Б. Ф. Категории общения и деятельности в психологии. — Вопр. филос., 1979, № 8, с. 34—47. 11. Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983. 253 с. 12. Мирская Е. З. Разделение труда в науке. — В кн.: Проблемы личности и научных коллективов. Л., 1969, вып. 2, с. 8—21. 13. Розов М. А. Проблема эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977. 222 с. 14. Шкода В. В. Общение как форма научного мышления. — Вестн. ХГУ, 1984, № 261, с. 8—12. 15. Ярошевский М. Г. Программно-ролевой подход к исследованию научного коллектива. — Вопр. психол., 1978, № 3, с. 89—101. 16. Ярошевский М. Г. О генезе субъекта научного познания. — Вопр. филос., 1979, № 6, с. 68—80.

Поступила в редколлегию 03.03.85.