

Саратовский государственный университет
им. Н. Г. Чернышевского

С. Ф. Мартынович

**ЯВЛЕНИЯ И ВЕЩИ:
НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ НАУКИ**

Учебное пособие

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОВОЛЖСКОГО МЕЖРЕГИОНАЛЬНОГО
УЧЕБНОГО ЦЕНТРА

Саратов — 2000

УДК 130.2
ББК 87
М29

Рекомендуют к печати:

Кафедра философских наук и культурологии
Саратовского государственного университета;
Доктор философских наук, профессор Н. В. Омельченко;
Кандидат философских наук, доцент Е. И. Беляев.

Мартынович С.Ф.

М29 Явления и вещи: Начала философии науки: Учеб. пособие. —
Саратов: Изд-во Поволжск. межрег. учеб. центра, 2000. — 140 с.
ISBN 5-7719-0134-2

В работе рассматривается понятие философии науки, описываются принципы догматической, скептической и критической, антропологической и аналитической философии науки, реализованные в историческом бытии философии.

Для студентов вузов, обучающихся по специальности высшего профессионального образования 02-01-00 – ФИЛОСОФИЯ, аспирантов, преподавателей вузов, всех интересующихся философией науки.

УДК 130.2
ББК 87

Работа издана в авторской редакции

ISBN 5-7719-0134-2

© С.Ф. Мартынович, 2000

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	5
Глава 1. Понятие философии науки	6
Глава 2. Предметность деятельности и условия возможности научного знания	16
Глава 3. Понятие знания и предмет научного знания: явления и вещи	24
Глава 4. Дихотомия явление/вещь и опыт мифологического отношения человека к миру	35
Глава 5. Наивный реализм о тождестве явления и вещи и понятие догматической философии науки	43
Глава 6. Скептическое отношение к познавательной связи явления и вещи как начало скептической философии науки	55
Глава 7. Критическая философия науки: демаркация явления и вещи как предметов знания и веры	59
Глава 8. Аналитическая философия науки: статус явления в программе эмпирического анализа возможного научного знания	63
Глава 9. Вероятностно-эмпиристская эпистемология Г. Рейхенбаха как анализ условий возможности формирования научных знаний	69
Глава 10. Антропно-деятельное опосредование отношения явления и вещи как установка антропологической философии науки	86
Глава 11. Категория идеала в структуре философско–аксиологического анализа научного исследования и дихотомия явление/вещь	93
Глава 12. Категории мышления как условия возможности формирования научных знаний	100
Литература	108
Приложения	113
Программа учебного курса “Философия науки”	113
Часть 1. История	113
Часть 2. Теория	120
Планы семинарских занятий по философии науки	128
Тема 1. Философское осмысление науки в истории культуры	128
Тема 2. Концепции философии и методологии науки, их историческое многообразие и проблема единства	129
Тема 3. Проблемы теории знания и научного познания в “Критике чистого разума” И. Канта	129
Тема 4. Философия науки А. Пуанкаре	129
Тема 5. Семантическая теория Г. Фреге и научное познание	130
Тема 6. Программа эмпирического анализа научного познания Б. Рассела	130
Тема 7. Концепция логики научного исследования и эмпирический реализм К. Поппера	130
Тема 8. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий	130
Тема 9. Концепция философских оснований физики Р. Карнапа	131

Тема 10. Концепция парадигм научного исследования Т. Куна.....	131
Тема 11. Принцип пролиферации и плюралистическая методология П. Фейерабенда.....	131
Тема 12. Тематический анализ науки Дж. Холтона	131
Тема 13. Структура и развитие науки	131
Тема 14. Теоретическое и эмпирическое в научном познании	132
Тема 15. Научное познание как деятельность.....	132
Тема 16. Начальные вопросы философии естественных наук.....	132
Тема 17. М. Планк о природе физического познания	132
Тема 18. А.Эйнштейн о категориях мышления, понятиях физической теории и их отношении к реальности	133
Тема 19. Н. Бор о теории физического познания и идеалах физического описания	133
Тема. 20. Концепция философии физики М. Бунге.....	133
Тема 21. Философия биологии М. Рьюза	133
Тема. 22. Категории мышления нелинейной динамики и их общенаучное значение.....	134
Тема 23. Знание, рациональность и ценности как проблемы современной философии науки.....	134
Контрольные вопросы по философии науки	134

ВВЕДЕНИЕ

Философское мышление, ориентированное на осмысление условий возможности познания мира человеком, осваивает тему познания как тему отношения явлений нашего опыта к вещам самим по себе, существующим, как можно предполагать, независимо от мира опыта, от процесса познания. Тема отношения явления и вещи, мира явлений и мира вещей рассматривается в предлагаемом вниманию читателя исследовании как тема, конституирующая становление философии в целом, философии науки в особенности. Историческое бытие философии и философии науки в ее контексте есть процесс осознания фундаментальности этой темы или, в другом модусе речи, этого отношения.

В книге показывается органичная связь общефилософских идей со специальной проблематикой философии, именуемой философией науки. В центре исследования находится рассмотрение способов философствования, способов мировоззренческого освоения опыта бытия человека в мире, получивших названия догматического, скептического, критического, антропологического и аналитического философствования.

В контексте этих способов философствования формируются возможности осмысления природы научного познания.

Компаративистский анализ показывает, что то или иное понимание природы научного познания (философия науки) формируется на основании определенных предпосылок мировоззренческого, онтологического, гносеологического, аксиологического статуса. Способ исследования начал философии науки, примененный в данной книге, позволяет акцентировать специфические общефилософские начала проблематики философии науки.

В первой главе на основании анализа классических и современных подходов формулируется понятие философии науки. Во второй главе показывается необходимая связь предметности человеческой деятельности с условиями возможности формирования знания: предметность деятельности определяет предметность познания и знания, в том числе и знания научного. В третьей главе проясняется понятие знания и на этой основе уточняется тема предмета научного знания. Четвертая глава посвящена попытке прояснить специфику концептуализации опыта отношения к феномену вещи в содержании мифологического сознания. В пятой главе на основе понятия наивного реализма показывается специфика догматизации наивно — реалистической позиции как в философии, так и в опыте научного познания. Выявляется специфика догматической философии науки. Скептическая реакция на догматическую позицию осмысливается в шестой главе, в которой подчеркивается апорийная методология скептической философии науки. Критическая философия и критическая философия науки оценивается в седьмой главе. Показываются элементы догматического теоретизирования, свойственные этой концепции. В восьмой и девятой главах показываются подходы к эмпирическому анализу научных знаний, разработанные в традиции философии анализа концепции. Антропологическая философия

науки осмысливается в десятой главе как современная концепция объяснения научного познания. В одиннадцатой главе очерчиваются контуры проблематики аксиологии научного познания, которая рассматривается как аспект современной философии науки. В двенадцатой, последней главе осмысливается феномен категорий мышления, которые описываются как необходимые условия возможности формирования знания вообще, научного знания в особенности. Книга снабжена приложениями, полезными для организации систематической учебной работы по философии науки. Программа учебного курса, планы семинарских занятий снабжены списками отечественной и зарубежной литературы.

Глава 1. Понятие философии науки

Наука и культура, соотнесенные в историческом бытии человека и общества как часть и целое, являются традиционными предметами философских размышлений. Философия, осмысливающая культуру, естественным образом приходит к раздумьям о месте науки в содержании культуры, культурного бытия человека и человечества. Потому последовательное философское осмысление культуры, то есть философия культуры, гармонично взаимодействует с концепциями философского понимания науки, с философией науки. Классические философские концепции Платона и Аристотеля, И.Канта и Г.Гегеля, постклассические философские построения Л.Фейербаха, К.Маркса, Ф.Ницше, М.Хайдеггера и других современных философов так или иначе осмысливают природу науки и культуры в целом, то есть строят своеобразные концепции философии культуры и философии науки. Эти концепции выстраивались либо как учения о теоретическом и практическом разуме, либо как критика теоретического разума и разума практического, либо как учения об антропологической, праксиологической или герменевтической природе культуры... Классическими образцами осмысления науки с различных философских позиций являются “Критика чистого разума” И.Канта, монографические исследования А.Пуанкаре, объединенные в сборнике “О науке”, “Человеческое познание: Его сфера и границы” Б.Рассела, “Логика научного исследования” К.Поппера, “Структура научных революций” Т.Куна, “Становление научной теории” В.С.Степина, “Анализ научного познания” В.С.Швырева, “Эволюция понятия науки” П.П.Гайденко...

Систематическое осмысление природы науки и ее места в культуре, осуществляемое концептуальными возможностями философии, или философия науки, формировалось и становилось в виде интеллектуальной традиции исторически. Осваивая исторический опыт становления философии науки как традиции культуры, в философии было установлено, что имеются два универсальных способа отношения философии к науке — синтез и анализ. Древняя философия преимущественно конструктивистски относилась к еще только формирующейся науке, поэтому она не столько анализировала, сколько синтезировала научное знание и познание.

Осмысливая становление первых научных программ, древнегреческая философская мысль выступала в роли протофилософии протонауки. Геометризация и арифметизация математики, осуществляемые в древнегреческой философии, выступали как программы синтеза возможного математического знания. Разработка философских программ синтеза возможного научного знания Демокритом, Платоном, Аристотелем осуществлялась в контексте умозрительного теоретизирования, что предопределяло в основном синтетическое отношение философии к науке.

Традиция умозрительного отношения философии к науке, зародившаяся с момента возникновения философии, транслировалась в культуре древней и средневековой философской мысли. Новоевропейская философия, осмысливая геометрию Евклида и физику Ньютона, зародила и развила традицию рефлексивного отношения к науке, к научному познанию. Философская рефлексия над наукой акцентировала развитие традиции анализа научного знания и познания. Картезианский поиск самоочевидных оснований знания и познания, критическая философия Канта развивали культуру философского анализа научного знания, логика которого приводила в конечном результате к новым формам синтеза нового знания науки.

Культура философского освоения науки, многообразных циклов ее синтеза и анализа, эволюционировала вместе с эволюцией самого философского мышления, культуры философского вопрошания. В философии в ходе ее истории происходило все более сложное различение смыслов исследования культуры. В контексте философского мышления произошла демаркация метафизики и онтологии, онтологии и аксиологии, гносеологии и методологии... Сформировавшиеся в историческом бытии философии и ставшие относительно самостоятельными подсистемы теоретической философии—метафизика, онтология и методология, гносеология, аксиология и прaksiология оказались теми концептуальными системами философии, которые формировали и обогащали предметный мир и проблематику философии науки. В современной развитой культуре философского освоения науки соответственно исторически структурировавшемуся философствованию можно выделить такие относительно самостоятельные области философии науки, как метафизику научного знания, онтологию и методологию науки, гносеологию, аксиологию и прaksiологию научного познания и знания. Сформировались как относительно самостоятельные методологический и философско—аксиологический анализ науки. Принимая во внимание феномен историчности, эмпирической незавершенности эволюции философского мышления, можно предположить, что формирование концептуальных подсистем системы философского вопрошания есть процесс, открытый творчеству будущего.

Научное познание, ориентированное на постижение в знании предметных миров, данных в контексте возможного опыта в структуре

определенных методов исследования, является традиционным предметом философского вопрошания, философского исследования, включающего анализ и синтез познания и знания. Научное знание сегодня — своего рода идеальная субстанция самодвижения цивилизации креативного типа. Поэтому философия, систематически осмысливающая природу культуры, обращается к постижению науки, к выявлению ее места в культуре прошлого, настоящего и будущего бытия человека и человечества.

Современная философия науки осуществляет свой поиск в значительной мере под знаком анализа. Сформировавшийся в виде логического анализа языка науки, анализ научного познания и знания в традиции философии науки вбирает в себя аналитические возможности культуры философствования вообще. Развитие содержания философского мышления явилось основой становления философского анализа познания. Сегодня философский анализ научного познания предполагает систематическое выявление мировоззренческих презумпций научного мышления, постижение гносеологической природы научного познания, в первую очередь природы знания и его истинности, осмысление онтологического содержания научных теорий и законов науки, других форм бытия знания и осуществления познания. Философский анализ научного познания обращен к постижению методологии науки, к осмыслению аксиологических координат и смыслополагающих ориентиров науки, деятельности научных сообществ, ученых. Методология, аксиология и телеология науки обнаруживают свои гармоничные взаимосвязи с праксиологией научного познания, исследующей различные формы научно – познавательной активности под углом зрения идеи практической природы познания и культуры в целом.

Существующие в современной философии науки подходы и методы философствования в той или иной форме реализуют структурированное понятие философского анализа научного познания. В контексте деятельностного подхода к научному познанию осмысливается его природа и структура через понимание категориальной структуры деятельности человека. Осмысливается, например, предметность научного познания, обсуждаются вопросы объективности и виртуальности предметных миров науки. Деятельностный подход к осмыслению природы научного познания направлен на минимизацию неконтролируемых опытом метафизических презумпций философии и науки.

Фундаментальной проблемой философии науки является проблема существования объектов научного знания, особенно такого вида его организации, каким является научная теория. Обсуждение этого круга вопросов привело в современной философии науки к аргументируемому противостоянию реалистической и нереалистической философии науки. Аргументации нереалистического понимания научного знания обусловили совершенствование аргументации реалистической философии науки. В структуре реалистического подхода к научному познанию предпринимаются

все более дифференцированные аргументы для обоснования идеи истинности как когнитивного идеала науки, многосторонне оцениваются версии реалистической философии науки (Hooker, C.A., 1974, 1987; Ян Хакинг, 1998).

Любая целостная концепция философии науки предполагает ответы на вопросы о целях и ценностях научного познания, о его предметных мирах и способах их существования, о методах овладения этими мирами, о структуре и генезисе научного знания, что определяет сопряженность философии науки, не только с культурой философствования в целом, но и с другими подсистемами как теоретической, так и так называемой практической философии (философии природы, человека, общества, истории, культуры и всех ее видов—мифа, языка, искусства, религии, техники, экономики, политики...). Философия науки взаимосвязана не только со всеми концептуальными подсистемами наличной культуры философствования. Она также соотнесена с направлениями науковедения, с историей науки и социологией науки, с психологией научного творчества и логикой науки.

Современная философия науки эволюционирует в контексте рефлексивного архетипа философствования. Рефлексией философии науки над своими собственными исследованиями является историография философии науки, которая осмысливает историческое бытие философии науки, представленное в публикациях результатов исследований в этой области познания. Дискретные характеристики изменения и специфики философии науки отображены в антологиях, книгах для чтения, учебниках по философии науки, резюмирующих дискретные итоги динамики знаний в области философии науки.

Существуют разные способы центрирования проблематики философии науки. К.Поппер в “Логике научного исследования” подчеркивает, что центральными проблемами философии науки являются проблема индукции и проблема демаркации. Ян Хакинг в книге “Представление и вмешательство” утверждает, что в философии науки имеется две основные темы — темы рациональности и реальности. Александр Бирд в учебнике по философии науки (Bird, A., 1998) выделил две части — метафизику науки и эпистемологию науки. К метафизике науки отнесены темы законов природы, объяснения, естественных видов. Их объединяет тема реальности, представленная в концепциях реализма. Крэйг Дилворт показывает, что основной проблемой метафизики науки является аргументация, оценка и выбор реалистической или антиреалистической позиции в философии науки (Dilworth, C., 1996). К эпистемологической части философии науки отнесены темы скептицизма и индукции, вероятности и научного вывода, индуктивного познания, метода и прогресса науки. В антологиях по философии науки 70–х годов XX века были акцентированы следующие основные проблемы: природа научного объяснения и предсказания, структура и функции научных теорий, подтверждение научных гипотез. Классические проблемы философии науки обусловлены как познавательным

способом отношения науки к миру, так и ее преобразовательной направленностью. Проблематика исследования отношения бытия и мышления, свойственная европейской философской традиции, в полной мере воспринята и наукой, в содержании которой связь мышления и бытия с необходимостью опосредована практикой. Современная философия науки, ориентированная на исследование специфики научного мышления, концептуализирует опыт научной рациональности. Публикации по философии науки, ориентированные на исследование существования объективного мира, данного в процессах научного познания, акцентируют проблематику реальности. Тема соотношения научного мышления и “научного бытия” является фундаментальной темой философии науки, в том числе и современной. Поэтому концепции рациональности / иррациональности — реализма / антиреализма являются осевыми концепциями современной философии науки. В базисных учебниках по философии науки 90-х годов, выполненных в рамках антропно — деятельностного подхода, ставятся проблемы бытия научного познания в контексте культуры.

Исследователь в области философии науки XX века Д.Джиллис полагает, что философия науки XX века ориентирована на исследование четырех тем, среди которых отмечаются тема индуктивизма и его оценка, тема конвенционализма, конвенциональных оснований научного знания, оценка тезиса Дюгема — Куайна, тема природы и специфики научного наблюдения и, наконец, тема демаркации между наукой и метафизикой (Gillies,D.,1993). Тему индуктивизма активно обсуждали Б.Рассел, члены Венского кружка, А.Пуанкаре, П.Дюгем, К.Поппер. Фактически в контексте этой темы обостряется и уточняется оппозиция индуктивизма и дедуктивизма в философии науки.

Тему конвенционализма классически сформулировал А.Пуанкаре, показав, что исходные принципы геометрии и законы физики вводятся дефинитивно как определения терминов. Выбор же предлагаемых дефиниций определяется в том числе и соображениями удобства. Дюгем сформулировал так называемый холистский тезис, согласно которому физический эксперимент никогда не может оценивать изолированную гипотезу, он соотносится с теоретической группой в целом. Этот тезис не получил однозначной оценки в философии науки. Оценки этого тезиса расположены в интервале от интерпретации его как выражения конвенционализма до оценки его как формулировки модифицированного фальсификационизма ((Gillies,D.,1993,104). Здесь существенно то, что Дюгем различал физические законы двух уровней. Законы первого уровня могут быть фальсифицированы изолированно от теоретического контекста. Законы второго уровня оцениваются в их отношениях к контексту. Поэтому холистский тезис относится к оценке закона второго уровня.

Философский анализ научного наблюдения, осуществленный в контексте лингвистически — аналитического поворота в философии науки,

был сосредоточен на оценке предложений наблюдения, базисных суждений, базисных утверждений. Р.Карнап, О.Нейрат, Б.Рассел, К.Поппер внесли свой вклад в обсуждения этой темы. Особый интерес вызвала идея теоретической нагруженности наблюдения или предложений наблюдения, что далеко не одно и то же. Проблема здесь состоит в том, что субъективные чувственные данные соотносятся в спонтанном познавательном процессе с интересусубъективными предложениями наблюдения. Такой переход, скачок, трансцензус не может не являться источником познавательной проблематизации, неопределенности, а поэтому и источником дискуссий в философии науки.

Проблема демаркации как проблема различения науки и метафизики, а в более широком контексте как проблема разграничения науки и ненауки наиболее значима для философии, науки и культуры в целом. Венский кружок, Л.Витгенштейн в “Логико-философском трактате”, К.Поппер, У.Куайн, Т.Кун и другие философы науки подвергли аргументированному разбору эту проблему. Итог оказался неожиданным — начав с установки полной элиминации метафизики из науки, позитивизм столкнулся с трудностями, которые привели к тому, что в контексте иных подходов была признана роль метафизики в науке. Однако это не было решением всех проблем. Признание роли метафизики обострило проблему научной рациональности: переход от одной концептуальной системы к другой стал феноменом бытия науки, который не поддается рациональному объяснению.

Рациональность научного познания исследуется как сама по себе, так и в ее естественных отношениях к рациональности деятельности, практики. Проблематично само понятие научной рациональности. Правомерно ли отождествление научной рациональности и логичности? Если нет, то каково место логического следования в содержании рациональности научного исследования? Являются ли телеологичность и нормативность атрибутивными свойствами научной рациональности, если рациональность не редуцируется к логичности? Каков статус аксиологичности научного мышления и исследования и как аксиологичность науки соотносена с ее рациональностью? Эти и многие другие вопросы описывают проблематичность современной философии науки.

Проблема данности реальности в системах научного познания и знания осмысливается в концепциях научного реализма, а также в концепциях, оппозиционных ему. Современный рафинированный научный реализм философии науки так или иначе исторически соотносен с наивным реализмом повседневного практического сознания человека. Отличие научного реализма современной философии науки от установки наивного и стихийного реализма сводится к рефлексивности научного реализма философии науки. Рефлексивная философская оценка реалистической позиции науки привела к пониманию того, что различные уровни организации научного познания и знания требуют своей собственной интерпретации с позиций дифференцированного, конкретизированного

научного реализма. Поэтому научный реализм вполне правомерно распадается на реализм видов возможного знания и реализм научно-познавательной деятельности. Реализм первого рода ставит вопросы о реальности, данной в научных понятиях, моделях, фактах науки, законах и научных гипотезах и теориях. Реализм второго рода направлен на интерпретацию наблюдения, измерения и эксперимента в научном познании.

Соотношение реализма научного знания и научно-познавательной деятельности может быть сложным и опосредованным. Можно, например, антиреалистически оценивать онтологию универсальных научных теорий, инструменталистски понимать символические обобщения науки, но оставаться реалистом в понимании научного наблюдения, измерения, эксперимента. Своеобразный плюрализм есть, возможно, неизбежная специфика научного реализма как современной философии науки, так и современного научного познания.

Интересен и продуктивен компаративистский подход к анализу направлений философии науки, противостоящих друг другу или различающихся существенным образом. Сравнение, например, позиций логического позитивизма и постпозитивизма показало, что в основании этих традиций — единая прагматически ориентированная концепция семантического конвенционализма в понимании науки (Jrzik, G. and Grunberg, T., 1995, 285–307). В целом философский анализ научного познания, выявляющий, кстати сказать, и механизмы синтеза знания, опирается на развивающуюся культуру философствования. Поэтому он позволяет осмысливать изменяющееся положение науки в эволюции культурного бытия человека, общества, человечества.

Философия науки XX века, как и прошлых веков, находится под определенным влиянием культуры. Культура модерна и постмодерна так или иначе соотнесена с философией науки модерна и постмодерна. Классическая идея истины как отражения природы воспринимается при определенном подходе как устаревшая при ее сопоставлении с постмодернистской практикой интерпретации, оценки и переоценки всех ценностей культуры, в том числе и культуры научного мышления. Радикализированный анализ научного познания приводит к выводам о том, что наука никогда не была зеркалом природы, что не существует нейтральных наблюдателей, как и нейтрального языка научного описания, что все эксперименты теоретически нагружены, что не существует простых фактов научного знания (Babich, B.E. etc. {eds}, 1995, 1). Интерес к возможностям интерпретации и к проблематике понимания в герменевтически ориентированной философии науки не может отвергнуть возможностей аналитической традиции в философии науки. Постмодернизм и аналитизм в философии науки, осмысливая свои внутренние проблемы, вынуждены обращаться к предпосылкам и очевидностям, которые свойственны антропологическому, праксиологическому, прагматическому философствованию в сфере научного познания и знания.

Структурная оформленность проблематики философского исследования науки позволяет строить систематическое философское исследование специфики гуманитарных и социально-экономических наук. Теоретически и практически значимым сформировался аксиологический анализ социально-экономического научного знания и предметного мира этого знания — реальных социально-экономических систем и процессов. Тема ценностной и целевой обусловленности социально-экономической активности человека и социальных групп, общества является одной из актуальнейших в современном осмыслении как социального бытия, так и социального познания этого бытия. В сфере экономических отношений, как и в области социального бытия вообще, культурно-исторический аксиологический выбор неизбежно сопряжен с выбором систем объектов человеческой деятельности.

Философское исследование показывает, что критерием оценки всех действительных и возможных концепций социально-экономического развития общества может быть выверенность в их структуре их аксиологических и телеономных оснований. Аксиологические и телеологическое обоснование можно рассматривать как атрибутивный признак как социально-экономической стратегии, так и систем научного знания о социально-экономических процессах.

Философское осмысление социально-гуманитарных наук показывает, что важнейшей для них является тема понимания. Поскольку предметом понимания является психологическое бытие человека в мире, сознание человека и общества, а также виды их объективации в культуре в виде символически закодированных смыслов, а содержанием действительности является сознающий себя субъект, то тема понимания в социально-гуманитарных науках осмысливается как центральная как на уровне субъект-субъектных, так и на уровне субъект-объектных отношений. Субъект-объектные отношения в предметном мире экономических наук являются по содержанию субъект-субъектными.

Статус философии науки в системе естественнонаучного, социально — экономического и гуманитарного образования определяется возможностью философского исследования в осмыслении всех действительных и возможных аспектов как видов научного знания, так и предметных миров этих знаний.

Философия науки, исследуя общенаучные аспекты познания (проблема индукции и проблема демаркации, научный разум и реальность, познаваемая наукой, метафизика науки и эпистемология науки...), выходит на осмысление проблематики частных проблем философии науки, которые формулируются и обсуждаются на почве опыта логики и математики, физики и биологии, психологии и медицины...

В философии логики и методологии науки актуальными остаются проблемы индукции (Cargile, J., 1998), дедукции и вероятности (Cussens, J., 1996, Howson, C., 1997), противоречия (Priest, G., 1998), анализ

которого соотносится с темами его универсальности, истины, рациональности мышления. Феномен отрицания исследуется на материале истории философии и логики XX века (Ruthrof, H., 1995).

В философии математики обсуждается ее номиналистическая интерпретация (Burgess, J., Rosen, G., 1997). В исследованиях оснований математики анализ противоречий наивной теории множеств, а также ее значения для математики дополнен и обогащен анализом теории категорий и ее возможного значения для математики (Marquis, J.-P., 1995). Математическое знание связано с технологией, что позволяет развивать на почве математических теорий своеобразную метафизику. В этом отношении большое значение принадлежит теории графов. Мир интерпретируется через понятие графа, что позволяет говорить о своеобразной графовой структуре мира (Зыков А.А., 1969, Dipert, R.R., 1997), что имеет значение для органичного восприятия культурой современных математических идей.

Философия физики, фундирующая философию науки XX века, развивается тем не менее в контексте эволюции общих идей философии науки. “Философские основания физики” Р.Карнапа, “Философия физики” М.Бунге и другие работы этого жанра представляют проблематику философии физики. Обзор более современных публикаций показывает, что здесь остаются актуальными исследования по интерпретации фундаментальных физических теорий, физического эксперимента, наблюдения, измерения. Обсуждаемы темы субъективности в квантовых измерениях (Breuer, Th., 1996), интерпретации теории относительности, философского осмысления истории физики. В философии физики, как и в философии науки в целом, все большее значение приобретает осмысление нелинейной динамики, ее мировоззренческих и методологических возможностей. Категории нелинейной динамики (Трубецков Д. И., 1997) соотнесены с категориями мышления культуры, с категориями философии. На основании когнитивного опыта нелинейности возникает новая наука, новая философия науки.

Осмысление философских вопросов биологии, отношения биологии и жизни, биологии и науки о жизни, биологии и общества привело к становлению философии биологии. Так, например, Э.Зобер систематически анализирует эволюционную биологию (Sober, E., 1993). Темы развития и селекции, групповой адаптации и неустойчивости актуальны для той части философии биологии, которая ориентируется на проблематику биологической реальности (Sterelny, K., 1995).

Если предметность и истинность указывают на объективное содержание научного знания, то его обоснованность можно оценить как субъектную характеристику науки. Иным аспектом осуществления единства объекта и субъекта в научном знании является отношение нашего опыта к бытию, мира явлений к миру вещей самих по себе. В настоящем исследовании предпринята попытка оценить историческое бытие философии науки с точки зрения того, как теоретически представлено в нем это

фундаментальное отношение — отношение явлений к вещам.

Проблема состоит в том, что если явления всегда с нами, так как они составляют все множество элементов нашего опыта, то вещи нам могут быть даны только как явления нашего опыта. Оказывается ли научное знание знанием нашего мира явлений или оно может быть знанием вещей самих по себе? Интересно и проблематично то, что чем более последовательна любая попытка ответа на этот вопрос, тем более очевидна его неудовлетворительность. Если принять, что научное знание оказывается знанием явлений, что последовательно, то тогда оно не решает задачу познания мира вещей самих по себе. Если принять, что научное знание функционирует как знание вещей самих по себе, то это противоречит очевидности того, что вещь может быть познавательно дана нам, только как явление.

В предлагаемой вниманию читателя работе исследуются эпистемологические начала философии науки, которые трудно отделимы от проблематики научной метафизики, проблематики научного реализма. Способы мышления, освоенные философией (догматизм как интерпретация наивного реализма, скептицизм, критицизм, антропологизм, аналитизм ...) составляют эпистемологическую основу как современной философии науки, так и научного познания самого по себе. Например, в современных логико-эпистемологических исследованиях научного разума широко применяются термины скептик-индуктивист, догматик-контриндуктивист, индуктивный скептицизм, догматический контриндуктивизм (Howson, C., Urbach, P., 1993). Это может означать, что давно возникшие способы философствования сегодня определяют научную и философскую концептуализацию опыта научного познания.

Среди непустого множества задач, решаемых в данном исследовании, отметим следующие:

- обсудить, существует ли дихотомия явления и вещи в структуре мифологического отношения человека к миру;
- выявить специфику догматической философии науки в аспекте постановки и решения вопроса о соотношения явления и вещи;
- показать связь скептической философии науки с решением вопроса о соотношении явления и вещи;
- установить степень корректности решения вопроса о соотношении явления и вещи, предложенного критицизмом И.Канта;
- проанализировать характер истолкования связи явления и вещи, осуществленного в содержании антропологического понимания научного познания;
- осмыслить, удастся ли аналитической философии науки обойти проблему демаркации мира вещей и мира явлений.

Рефлексируемой предпосылкой настоящего исследования является положение о том, что догматизм, скептицизм, критицизм, антропологизм, анализ... рассматриваются как способы интеллектуального освоения

проблемы отношения мышления и бытия, явления и вещи, в равной мере свойственные философии, науке и собственно философии науки. Специфическая функция при обсуждении проблемы отношения мышления и бытия выполняется исследованием отношения явления и вещи, мира явлений и мира вещей. Поскольку эта проблема является в равной мере, но специфически фундаментальной соответственно для философии, науки и философии науки, постольку ее осмысление можно рассматривать как разработку начал философии науки как интеллектуальной традиции современной культуры.

Явления в настоящем исследовании понимаются как элементы нашего опыта, как продукты нашей деятельности восприятия. Специфика понимания их отношения к вещам может осмысливаться с двух взаимосвязанных точек зрения. Во-первых, нужно прояснять отношения явлений, пространства и времени. Во-вторых, поскольку сама проблема отношения явления и вещи есть продукт рефлексии, постольку нужно исследовать способы философствования как способы рефлексивного освоения мышлением проблемы отношения мира явлений и мира вещей. Этот второй аспект понимания отношения явлений и вещей находится в центре внимания в настоящем исследовании.

Глава 2. Предметность деятельности и условия возможности научного знания

Поскольку практика человека рассматривается как деятельная социально-историческая предпосылка, являющаяся фактором изменения универсума философствования, определяемого как опыт бытия человека в мире, постольку она осмысливается как всеобщее необходимое условие возможности формирования знания и его бытия в контексте культуры. Антропологически ориентированная философия знания в целом формулирует принципы понимания природы и возможности бытия научного знания. Практическое отношение человека к миру с необходимостью предполагает его ценностно-оценочное отношение и отношение познавательное.

Исследование всеобщих условий возможности формирования и бытия знания предполагает ориентацию на понятие знания, на решение вопросов о том, что есть знание и как оно существует. Опыт философского исследования знания показывает, что знание генетически связано с деятельностью человека, направленной на изменение природных, социальных и технических объектов. Знание, непосредственно включенное в систему изготовления какого-либо материального предмета, можно назвать умением. Другим способом бытия знания является констатация о существовании существующего предмета. Перечисление способов бытия знания полезно и даже необходимо в исследовании всеобщих условий возможности знания, но оно будет оставаться случайным и произвольным, если не будет основываться на понятии знания. Возникает ситуация герменевтического круга в исследовании феномена знания — системному исследованию способов бытия знания должно быть предпослано

понятие знания самого по себе, но понятие знания не может быть сформулировано без осмысления конкретных способов его бытия.

Возможность рационального вхождения в герменевтический круг истолкования феномена научного знания самого по себе открывается, если мы осознаем значимость конвенциональных предпосылок в процедурах истолкования. Исходная конвенция в понимании знания не является произвольной, если мы примем, что моделью для возможной конвенции является структура деятельности человека. Предметность и субъектность деятельности определяют соглашение о предметности и субъектности знания. Знание должно принадлежать субъекту, его самосознанию, Я как апперцепции. И в то же время оно должно нести информацию о предмете деятельности субъекта. Единство объективного и субъективного есть тот философский абсолют, в бытии которого осмысливается феномен знания самого по себе. Объективность знания может быть выражена в том, что атрибутивным качеством его является истинность. Субъектность знания может быть осмыслена его как обоснованность, доказанность, аргументированность. Научное знание, являясь объектно истинным и субъектно обоснованным, отличается от знания обыденного здравого смысла качеством рационально обоснованной системности. При этом возникает фундаментальный философский вопрос о том, как соотносятся системность научного знания, системность мира явлений и системность мира вещей самих по себе...

Выявление природы познания, исследование всеобщих условий его возможности являлось и является традиционной задачей философии знания. Антропологическое философствование, исходящее из фундаментального факта практического бытия человека в мире, осмысливает познание как процесс, осуществляющийся в контексте опыта этого бытия. Поэтому познание антропологически и социально понимается как часть целого, как подсистема системы универсального отношения человека к миру. Предметный характер бытия человека в мире природы и в социальном мире, предметность его жизнедеятельности обуславливает предметность познания человека. Познавательная деятельность человека и ее результат – знание поэтому всегда предметны. Предметность познавательной деятельности и предметность знания является их атрибутом, всеобщим и необходимым свойством этого вида деятельности и ее результата. Предметность познания и знания, совпадающая в процессе антропогенеза с предметностью практической деятельности, эволюционно приобретает свою относительную автономность. Историческое развитие видов и форм практического отношения человека к миру обуславливает историческую эволюцию видов и форм познавательного отношения к миру предметов нашего опыта, то есть к миру явлений.

Философская мысль древности, философская мысль периода становления философии осознала феномен предметности познания и знания. Познание и знание понималось как познание и знание предмета. Платон, например, отмечал, что знание само по себе соотносится с самим изучаемым предметом, знание какого бы предмета мы ни изучали: оно таково потому, что относится к такому –

то и такому – то предмету. “Я имею в виду вот что: когда научились строить дома, это знание выделилось из остальных, поэтому его называли строительным делом Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание” (Платон, “Государство”^{438d}). Предметом знания у Платона оказывается то или иное систематически организованное дело. Знание понимается как умение сделать, например, дом. Умение сделать практически значимый для жизни человека материальный предмет закрепляется в опыте как дело, как знание того или иного дела. Знание такого рода предметно, праксиологично, закреплено традицией, имеет операциональное содержание.

Размышляя по аналогии с размышлениями о знаниях – умениях, можно подойти к пониманию специфики научных знаний. Научные знания так же предметны, как и знания – умения. Например, специфика арифметики как знания особого рода предопределена спецификой ее предмета. Если арифметика есть развивающееся знание о числах, то природа чисел должна предопределить когнитивное содержание арифметики.

Предметы нашей человеческой деятельности становятся предметами наших знаний. Предметы научно организованных наблюдений, измерений, экспериментов становятся предметами научных знаний. В процессе деятельности человек осознает свойства и отношения предметов деятельности. Естественно предположить, что онтологическая природа предметов деятельности определяет то, как они осознаются нами, как возможно формирование знания о них. Если предметы являются телами, то они доступны нашему познанию посредством нашей чувственности. Если предметы конструируются самим рассудком, как, например, числа, то их познание является функцией рассудка. Если предметами нашей деятельности являются Я других людей, как, например, в психоаналитической практике, то знания о них не могут быть получены без презумпции аналогии моего я самосознанию других людей. Деятельность с предметными мирами нашего опыта является предпосылкой формирования знания о соответствующих предметах.

Философское исследование научного знания имеет длительную и поучительную историю. Имеется определенный прогресс в этой области самопознания человека. Философия знания сегодня исследует не только новые когнитивные феномены, но и вынуждена возвращаться к истокам осмысления практики философского вопрошания о природе знания. Такое возвращение в философии необходимо потому, что философское исследование всегда обречено двигаться по кругу. Вопрос лишь в том, как мы в него входим. Войти в круг философствования можно, если следовать тропами традиции. Тропы традиции философствования, тем не менее, не выводят нас из круга, они лишь показывают, как можно двигаться в нем.

Предметность знания осмысливалась Платоном посредством трихотомии феноменов когнитивного бытия — знание, незнание и мнение. Каждый из этих феноменов когнитивного бытия является результатом соответствующей деятельной способности человека и специфицируется своей собственной предметностью. Деятельная познавательная способность характеризуется

Платоном тем, на что она направлена и каково ее воздействие. Если направленность и воздействие одно и то же, то это одна и та же способность. Если же направленность и воздействие различны, то это разные способности. Знание и мнение рассматриваются как разные способности души человека, которые имеют специфическую направленность и воздействие. Знание (*episteme*) понимается как познание бытия (чистого бытия). Знание направленно на бытие, чтобы познать его свойства. Мнение направлено на нечто, находящееся между бытием и небытием. Мнение не относится ни к бытию, ни к небытию. Поэтому мнение приходится признать ни знанием, ни незнанием. Незнание (*agnosia*) направлено на небытие. А мнение (*doxa alethes*) отнесено к тому, что характеризуется средним положением между бытием и небытием. Применяя метод деления понятий надвое (дихотомию), Платон показывает, что тот, кто познает, познает нечто, а не ничто. Притом нечто существующее, а не несуществующее: "... вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо" (Платон, "Государство" V, 477). Знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно. Различая когнитивные реальности (знание, мнение, незнание), Платон осмысливает их с точки зрения их специфической предметности — бытие, становление, небытие, а также с точки зрения специфики деятельных способностей (способности познавать и способности мнить), которые направлены на соответствующие предметы. Те, кто замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе, имеют обо всем этом много мнение, но не имеют знания о том, что мнят. Знает же тот, "кто созерцает сами эти {сущности}, вечно тождественные самим себе" (Платон, "Государство" V, 479e). Интересно отметить в этой связи, что философию Платона иногда характеризовали в последующие времена как учение о в себе всеобщем.

Обсуждаемая Платоном проблема отношения единичного бытия вещей и некоего общего бытия является фундаментальной темой философии научного знания. Номиналистическая или реалистическая философия математики, номиналистическое или реалистическое понимание объектов научных теорий, а также предметов наблюдения, измерения, эксперимента в науке, инструменталистское истолкование научных теорий — все эти темы философии науки генетически связаны с метафизикой "единичного и общего".

"Знание само по себе соотносится с самим изучаемым предметом, знание какого бы предмета мы ни взяли: оно таково потому, что оно относится к такому-то и такому-то предмету. Я имею в виду вот что: когда научились строить дома, это знание выделилось из остальных, поэтому его назвали строительным делом.... Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание" (Платон, "Государство" IV, 438cd). Здесь мысль о предметной обусловленности знания сопряжена с пониманием знания как умения что — либо сделать. Знание — умение непосредственно включено в процесс производства предмета, является необходимым когнитивным основанием конкретной предметно-практической деятельности.

“Теэтет” посвящен выяснению вопроса о том, что есть знание само по себе. Критическое рассмотрение сенсуалистических решений этого вопроса, опирающихся на тезис о знании как ощущении, основывается на понимании того, что есть бытие. Бытие вещи понимается как существование вещи. Знание толкуется как результат познания существования вещи. В этом смысловом контексте становится актуальным осмысление тезиса Протагора: “Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют”. Какой мне каждая ощущаемая вещь кажется (ощущается), такова для меня она и есть. Так же и для другого человека. То есть ощущение показывает мне вещь как явление, как вещь существует для меня.

Эпистемологические размышления о знании как ощущении существующей вещи основываются на онтологических размышлениях о том, как существует вещь сама по себе, как вообще следует понимать существование вещи. Полагается, что “... ничто одно не существует как что — то или как какое — то, но из порыва, движения и смещения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится” (Платон, “Теэтет” 152d). Осмысление существования вещи как ее становления, изменения, возникновения и уничтожения, как ее движения, понятое универсально, примененное к пониманию существования ощущающего и ощущаемого и их необходимого взаимодействия становится онтологической основой теории познания и знания. Это понимание существования вещи предзадает понимание онтологических условий возможности возникновения знания. Впечатление существования вещи как ее становления производится движением, а покой делает все несуществующим. Все есть движение, относительно которого допускается, что существует только два его вида — действие и страдание. “Из соприкосновения их друг с другом и взаимодействия возникают бесчисленные пары: с одной стороны, осязаемое, с другой — ощущение, которое возникает и появляется всегда вместе с осязаемым” (Платон “Теэтет” 156b). Зрительные, слуховые, обонятельные, осязательные и другие ощущения имеют нечто общее с ощущаемыми вещами, между ними есть некоторое сродство: зрению соответствуют цвета, слуху — звуки... Осязаемое, ощущающее и ощущение возникают в процессе взаимодействия. Естественно предположить наличие некоторого онтологического сродства между ними. Мысленное допущение такого сродства является конструктивным предположением.

Умозрительно реконструируется процесс возникновения зрительного ощущения, обусловленного движениями, действиями и страданиями. “Поэтому как только глаз, приблизившись к чему-то ему соответствующему, порождает белизну и сродное ей ощущение — чего никогда не произошло бы, если бы каждое из них сошлось с тем, что ему не соответствует, — тотчас же они несутся в разные стороны: зрение — к глазам, а белизна — к цвету соучастника этого рождения. Глаз наполняется зрением и видит, становясь не просто зрением, но видящим глазом, что же касается второго родителя, то он, наполнившись белизной, уже становится в свою очередь не белизной, но белым предметом —

будь то дерево, камень или любая вещь, выкрашенная в этот цвет” (Платон, “Теэтет” 156de). Глаз другого живого существа, устроенный иначе, находящийся на другом уровне биологической эволюции, иным образом наделит этот же предмет цветом.

Формирование предмета познания поэтому неотделимо от формирования предметного мира нашей, человеческой перцептуальной деятельности в мире вещей, все многообразие которых возникает в процессах движения и взаимодействия. Все вещи возникают в процессах взаимодействия, а их существование нужно понимать как возникновение и уничтожение, как становление. Эти эпистемологические и онтологические размышления при их абсолютизации могут приводить к негативной методологической рекомендации относительно понятия “существовать”, которое рекомендуется изъять из словоупотребления и заменить понятиями, выражающими текучесть мира вещей. Онтолого-эпистемологический анализ мышления, осуществленный в “Теэтете” и “Софисте”, показывает, что мыслить существование вещей в контексте осмысленной речи можно только на основе определенных онтологических допущений, которые должны составить целостную систему универсалий мышления, которые принято называть категориями. Экспликация системы категорий мышления, становящейся в историческом бытии философии, — актуальная задача исследования всеобщих и необходимых условий возможности знания.

Цвет как перцепция и как возможное знание истолковывается в свете понимания существования вещи как ее становления, движения и взаимодействия с другими вещами. “... Ничто не существует само по себе как одно, — и тогда черное, белое и любой другой цвет представится нам возникающим благодаря тому, что глаз обращается на приближающееся движение, а все то, что мы называем цветом, не есть ни обращающееся, ни предмет обращения, — это нечто особое, возникающее посередине между тем и другим” (Платон, “Теэтет” 154). Цвет истолковывается как нечто возникающее при обращении глаза к предмету. Онтологическим условием возможности цвета при таком подходе к проблеме является движение, взаимодействие, которое свойственно не только процессу познания, но и в первую очередь процессу становления вещей, который и есть их подлинное существование.

Для более наглядного размышления о знании полезно избрать конкретный вид его возможного бытия. Поскольку знание формируется посредством логического и лингвистического применения рассудка, постольку в качестве моделей существования знания могут быть избраны логические или лингвистические сущности, соответствующие субъектно-предметной (деятельностной) природе знания. Суждение, высказывание, предложение могут быть поэтому рассмотрены в качестве достаточно сравнительно элементарных способов возможного бытия как знания, так и незнания.

Фундаментальной проблемой теории знания является переход от феноменов, имманентных сознанию, опыту, к феноменам внекогнитивной реальности, к феноменам мира самого по себе, переход от явлений к вещам.

Философская проблема состоит в том, являются или могут ли быть феномены объективной реальности трансцендентными или имманентными сознанию. Обдумывание этой проблемы показывает, что познание связано с эмпирической верой и что эта связь необходима. Философия должна прояснить содержание связи знания и веры, осмыслить феномен веры в структуре эпистемологической проблематики, показать специфику рациональности как человеческой деятельности в целом, так и научной рациональности в особенности. Понимание научной рациональности не может быть полным без решения вопроса о природе веры и ее роли в возможности и действительности научной рациональности, научного знания.

Если философская теория строится логически непротиворечиво, то она сталкивается с проблемой имманентности или трансцендентности предметов знания сознанию человека. В теории познания Д.Локка непосредственными объектами мышления и познания являются идеи, которые происходят от ощущения или рефлексии. Сущностной характеристикой идеи является здесь то, что она есть объект мышления. Поэтому “познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей, ... познание есть лишь восприятие связи и соответствия либо несоответствия и несовместимости любых наших идей. В этом только оно и состоит. Где есть это восприятие, там есть и познание: где его нет, там мы можем, правда, воображать, догадываться или полагать, но никогда не имеем знания, ибо когда мы знаем, что *белое не черное*, — что же мы делаем помимо того, что воспринимаем несоответствие этих двух идей?” (Локк, Д., 1985а, 3). Этим положением философ очерчивает некие общие условия возможности знания вообще, научного знания в особенности. Научное достоверное знание геометрии тоже характеризуется как восприятие соответствия или несоответствия по меньшей мере двух идей.

Когда мы высказываем суждение (например: “Эта роза — красная”), то семантически оно отнесено к некоторой предметной ситуации, к предметному миру нашего опыта, к явлению. Семантическая отнесенность суждения к предмету нашего опыта позволяет оценивать его содержание с точки зрения его истинности. Положительная истинностная оценка суждения позволяет говорить о нем как о конкретном способе бытия знания. Субъектно-предметная природа знания в его отличии от специфической субъектно – предметной природы мнения и веры выражена в определении И. Канта: “Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание” (Кант, И., 1964, 673). Для того чтобы признать некоторый возможный элемент бытия знания в качестве действительного знания, необходимо показать и субъективно и объективно достаточные основания для признания его истинности. Истинность конвенционально определяется как атрибутивное свойство знания, состоящее в соответствии содержания суждения (возможного элемента бытия знания) предметному миру нашего опыта, миру явлений.

Многообразие способов бытия знания ставит задачу их типологизации. Предметная типология знаний основывается на различии видов предметов знания. Предметы принято различать соответственно различению наших,

человеческих познавательных способностей. Если мы считаем, что чувственность и мышление есть наши различные познавательные способности, то мы можем различать предметы нашей чувственности и предметы нашего мышления. Предметы нашего мышления по их существованию отличаются от предметов нашей (моей) чувственности. Предметы нашей мысли мы можем конструировать посредством деятельности мышления. Так, в геометрии мы можем конструктивно задать понятие линии посредством дефиниции предмета этого понятия. Конструирование предметов мысли посредством мыследеятельности, связанной с деятельностью неэмпирического чувственного созерцания, определяет своеобразие онтологии, способа бытия предметов мышления. Предметы чувственного познания, о которых И. Кант писал, что они нам даны, также конструируются нашей познавательной способностью. Они конструируются спонтанной деятельностью восприятия, природа которой исследуется эмпирической психологией.

Различная онтология предметов знания, связанная с различными видами познавательной деятельности человека, определяет специфику интерсубъективности соответствующих видов знания. Предметы нашей чувственности строго персональны, личностны. Поэтому интерсубъективность чувственных знаний составляет особую и значимую проблему философской теории знания. Интерсубъективная значимость предметов нашей мыследеятельности и соответствующих интеллектуальных знаний о них определяется наличной культурой мышления и ее развитием как в личностном, так и в социальном аспектах. Развитие интеллекта личности, осуществляемое в процессах практической жизнедеятельности, социализации и образования, подготавливает мышление ребенка для освоения, например, культуры геометрического мышления и, соответственно, содержания геометрического знания. Поэтому мысль И. Канта о том, что “всякое знание (если оно касается предмета одного лишь разума) может быть сообщено другим” (Кант, И., 1964, 678), целесообразно осмыслить не как констатацию, которую нужно только принять, а как задачу эпистемологического исследования. Интерсубъективность знания интеллектуального, отнесенного к уопостигаемым предметам, конструируемым самим разумом (деятельностью нашего мышления), специфически проблематична.

При рассмотрении вопроса о предмете нашего познания Кант (Кант, И., 1964, 693-694) выделил школы сенсуализма и интеллектуализма. Сенсуалисты (Эпикур) утверждали, что действительны только предметы наших чувств, только чувственно воспринимаемые предметы, а все остальное есть плод воображения. Интеллектуалисты (Платон) полагали, что истинные предметы только уопостигаемы и допускали созерцание чистого рассудка, свободного от всякой чувственности. Обе школы признавали реальность рассудочных понятий. Но для сенсуалистов рассудочные понятия обладали лишь логической реальностью, интеллектуалисты полагали, что рассудочные понятия реальны мистически.

Сенсуализм как учение о предметах нашего знания задает и

соответствующее понимание предмета научного знания. Предметы естественнонаучного знания доступны нашим восприятиям. Предметы логического и математического знания являются продуктами логического исследования и математического конструирования.

Демаркация объекта и предмета знания может быть проведена посредством методологического анализа мышления и знания, посредством осмысления феномена систематической концептуализации опыта отношения к объекту. Различение объекта и предмета мышления осмысливается на материале истории уже донаучного мышления, истории культуры. Осваивая один и тот же универсальный опыт бытия человека в мире, мифологическое мышление правящего слоя античного полиса и практически ориентированное мышление ремесленников продуцировали разные концептуально оформленные картины мира, постулировали несовместимые ценностно - оценочные ориентиры. В понятие предмета мышления социальной группы включается не только специфические аспекты универсального опыта бытия в мире, но и вытекающие отсюда специфические интересы, синтезированные с конкретной направленностью воли группы. Предметом группового мышления фактически является опыт жизнедеятельности группы, ее интересы и волевые интенции.

Субъектность и деятельностная предметность знания могут быть осмыслены как всеобщие и необходимые, то есть как сущностные условия самой возможности бытия научного знания.

Глава 3. Понятие знания и предмет научного знания: явления и вещи

Размышление о знании-умении есть, скорее, понимание того, как может существовать и как действительно существует знание. Но здесь еще нет ответа на вопрос о том, что есть знание само по себе и каково отношение научных знаний к явлениям и вещам.

Свойство предметности является всеобщим и необходимым условием возможности бытия знания. Но это условие не является достаточным. Другим всеобщим и необходимым условием возможности бытия знания является его субъектность: знание должно быть достоянием сознания человека, оно должно быть реализацией субъективной познавательной способности человека. В этой связи возникает вопрос об эпистемологической природе феноменов человеческого сознания, об антропологической природе познавательной способности как специфической субъективной сущностной силы человека. Феномены чувственного познания должны быть оценены с точки зрения качества их когнитивности. Экстремальным методом такого исследования может быть выявление отношения тождества между знанием и потенциальными феноменами его существования. Назовем этот метод методом предположительного отождествления.

Соотнося ощущения и явления, целесообразно полагать, что явление есть комплекс ощущений. Естественным является вопрос: "... тождественны ли знание и ощущение или различны"? (Платон, "Теэтет" 163а). Если

предполагаемый ответ положителен, то во всех действительных и возможных ситуациях суждения и речи термины, обозначающие знание и ощущения должны быть взаимозаменяемыми без потери смысла и без возникновения противоречий в структуре дискурса. Например, если рассматривается процесс познания, то процессуальность ощущения должна быть оценена как процессуальность познания. Например, видение, слышание, осязание есть в таком случае процессуальность познания. Но каков эпистемический результат процессов такого рода? Очевидно, что ощущение и, например, понятие несут в себе различное когнитивное качество. Так, слушание незнакомой иноязычной речи не означает знания ее смыслового содержания. Этот пример ясно показывает, что звуковое ощущение не есть знание смысла речи. То же относится и к видению очертаний букв письменного текста в ситуации, когда язык текста неизвестен наблюдающему. Зрительное ощущение в этой ситуации не является знанием/пониманием смысла текста. Но в то же время нельзя сказать, что звуковое и зрительное ощущение в данных ситуациях неинформативны. Они несут информацию о мире, значит, они включены в процесс познания.

Другим аспектом исследования когнитивного статуса ощущения методом его предположительного отождествления со знанием является использование приема логического отрицания. Если Ощущает означает Знает, то Не ощущает должно означать Не знает. Применительно к зрительной способности человека в таком случае должно действовать более конкретное правило: если видит, то знает, если не видит, то не знает. Так, если, закрыв глаза, я не вижу радугу на небе, которую только – что видел, то это должно значить, что я не знаю о ее существовании. Зная о существовании этой радуги и помня о ней, я уже не знаю о ее существовании, так как закрыл глаза и не вижу ее. Имеется ли здесь противоречие? Платон, размышляя в этом ключе о воображаемом наблюдателе, констатирует противоречие: человек, зная нечто и еще помня об этом, уже не знает этого, поскольку не видит. “Очевидно, выходит что – то невозможное, если допустить, что знание и ощущение — одно и то же” (Платон, “Теэтет” 164b). Помнящий не знает того, что помнит, что невозможно. Эпистемологическая теория, основывающаяся на принципе тождества знания и ощущения, оказывается эпистемологическим мифом.

Сложившуюся ситуацию можно антиномически заострить в форме вопроса: может ли один и тот же человек в одно и то же время в одном и том же смысле и отношении, зная что – то, не знать того, что он знает? (ср. Платон, “Теэтет” 165b). Эта невозможная ситуация возникает, если Видеть значит то же, что и Знать. Если я не вижу ладони моей руки, закрыв ее листом бумаги, то по этой только причине я не перестаю знать о ней нечто. Следовательно, во-первых, ощущение не тождественно знанию, что не отрицает познавательное значение ощущения. Во-вторых, в формировании знания свою роль играют не только ощущения, но и память человека. В-третьих, в сфере деятельности ощущения я, действительно, являюсь мерой того, что существует для меня, и мерой того, что для меня не существует.

Это указывает на то, что мир моих ощущений не является интерсубъективным. Значит, ощущение не может претендовать на статус объективного знания: мир моих ощущений, мир явлений моего опыта не интерсубъективен.

Личный чувственный опыт как мир явлений не есть знание само по себе, поскольку он не интерсубъективен. Но без личного чувственного опыта познание и генезис знания невозможны. Эта констатация указывает на проблемную ситуацию в эпистемологическом исследовании начал философии науки. Проблема состоит в концептуальной неясности статуса ощущений и восприятий и в необходимости прояснения этой неясности, поскольку ощущения и восприятия неустранимы из процесса познания.

Осмысление данного противоречия предполагает выявление тех онтологических условий, при наличии которых чувственная информация о предмете, полученная в данный момент, сохраняет свое когнитивное значение в момент времени, который следует за данным моментом. Если предмет, его свойства абсолютно изменчивы, то есть так, что в ближайший последующий момент времени предмет перестает быть самим собой, то не только знание о таком предмете невозможно, но и именование его неосуществимо. О таком предмете невозможна осмысленная речь. Отличие одного состояния предмета от другого его состояния не должно быть абсолютным. Следовательно, в двух разных состояниях предмета должно быть в наличии такое его качество, которое позволяло бы говорить о разных состояниях, но одного и того же предмета. Свойство тождества в каком-либо смысле и в каком-либо отношении как свойство предмета ощущения и предмета мышления, как свойство явления и вещи является онтологическим условием возможности осмысленной речи и, следовательно, возможности процесса познания, возможности формирования знания в целом, научного знания в особенности.

Поскольку знание предметно, а предмет знания существует, постольку знание есть результат познания существования существующего предмета, или “бытия сущего”. В культуре философствования прорабатывались варианты понимания бытия сущего. Исходя из нашего опыта чувственного восприятия мира, можно констатировать, что сущность бытия сущего состоит в движении. Движение, осмысливаемое в пространстве, интуитивно понимается как перемена места, которое занимает движущийся предмет. Движение предмета, осмысливаемое во времени, интуитивно понимается как изменение его состояния. Если подвергнуть мысленному изолированию перемещение предмета и его изменение, то можно говорить о перемещении и изменении как о двух видах движения.

Если посредством мышления мы абстрагируемся от изменяющихся характеристик существующего предмета и акцентируем, что предмет, изменяясь, сохраняет свою целостность и индивидуальность, то на основании этого можно при определенной направленности интеллектуальной фантазии предположить, что все есть единое и само в себе

неподвижное бытие.

Принимая тезис о том, что все есть движение, или что бытие всего состоит в движении, а также учитывая, что движение осуществляется в виде перемещения и изменения, приходится принять положение об универсальности перемещения и изменения как видов движения. Все существующие предметы движутся, а их движение состоит в перемещении и изменении. Все существующее движется всеми возможными видами движения.

Эта онтологическая концепция, утверждающая, что все существующее движется всеми возможными видами движения, в контексте онтологизма как стиля философствования применяется для объяснения также и природы познания и знания. Концепция бытия как движения предзадает ход обсуждения вопроса о том, тождественны ли знание и ощущение. Из взаимодействия происходят ощущение и ощущаемое. Страдающее становится "... ощущающим, а не ощущением, а действующее — имеющим качество, а не качеством" (Платон, "Теэтет" 182). Возникновение ощущений обусловлено постоянным движением, которое понимается как абсолютная природа и предмета ощущения и субъекта ощущения. Движение в данном контексте размышления истолковывается как условие генезиса мира вещей и мира явлений, связь которых опосредована деятельностью восприятия.

Абсолютность движения, то есть такой изменчивости бытия вещей, которая исключает покой, делает невозможной не только их содержательное познание посредством перцептуальной деятельности человека, но и лишает смысла лингвистическую практику именования вещей и их свойств. Ощущения оказываются неспособными информировать о свойствах предметов ощущений. Возникает проблема: "Значит "видеть" следует говорить не больше, чем "не видеть", — и то же самое относится ко всякому другому ощущению, если все всевозможным образом движется" (Платон, "Теэтет" 182e).

Предметы моей чувственности я ощущаю посредством органов чувств. Цвета и звуки, например, ощущаются посредством чувственных способностей зрения и слуха. Чувственные познавательные способности телесно детерминированы спецификой организации соответствующих органов. Наш организм в единстве с органами нашей чувственности является, как показывает эволюционная биология, продуктом длительного процесса эволюции живой природы.

Специализация органов нашей чувственности не позволяет воспринимать звуки посредством зрения, а цвета посредством слуха. Если цвета и звуки мы воспринимаем посредством органов наших чувств, то знание того, что есть зрение и слух, а также чем они отличаются друг от друга и что общего между ними, не является продуктом нашей чувственной познавательной способности. Такое знание является продуктом деятельности нашей рефлексии, продуктом научного познания, предполагающего деятельность нашего самосознания. Только рефлексивная установка моего Я

позволяет констатировать, что мое Я воспринимает цвета и звуки посредством органов моей чувственности. Это значит, что самосознание моего Я есть необходимое условие демаркации явления и вещи, возможности деятельности мышления, которая в ее необходимом отношении к моей чувственности является условием возможности формирования знания. Деятельность мышления состоит в способности суждения и умозаключения, которая предполагает применение понятий к предметному миру нашего опыта, к миру явлений. Для Платона, например, мышление есть “рассуждение, которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает” (Платон “Теэтете” 189e). Такое понимание мышления как рассуждения о наблюдаемом существенно в процессе выявления механизма формирования и научного знания самого по себе.

Знание не редуцируется к своему антропогенному источнику — ощущению и восприятию, к миру явлений. Перцептуальная деятельность должна быть синтезирована с деятельностью мышления. “Не во впечатлениях заключается знание, а в умозаключениях о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же — нет” (Платон, “Теэтет” 186d).

Иными словами, формулой генезиса знания можно схематично считать единство деятельности ощущения и деятельности рефлексии, на что концептуально обратил внимание Д.Локк. Поэтому между ощущением и знанием нельзя мыслить отношение тождества. Ощущение и знание не тождественны. Возможность ощущения является чувственным условием возможности формирования знания. Точнее, возможность ощущения является необходимым, но не достаточным условием возможности формирования знания. Наличие знания есть условие возможности мысленной демаркации явления и вещи.

Исследование знания самого по себе, то есть понятия знания, проводится Платоном в сопоставлении с истинным мнением. Знание и мнение оцениваются как различные способности, которым свойственны специфические направленности и воздействия. Знание направлено на чистое бытие, незнание — на небытие, а мнение — на то, что находится между ними, то есть на становление. Поэтому знание понимается как безошибочное (чистое бытие трактуется как неизменное), а мнение — как подверженное ошибкам (изменение понимается как атрибут мира становления). Чистое бытие метафизики Платона можно понимать как понятийную реальность, как многообразие понятий. Конкретные проявления, например, прекрасного и справедливого отнесены к предметной области мнения. Понятия прекрасного самого по себе, справедливого самого по себе — предметы знания. “Следовательно, о тех, кто замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе и так далее, мы скажем, что обо всем этом у них имеется мнение, но они не знают ничего из того, что мнят” (Платон,

“Государство”479е).

Что нужно осуществить, чтобы перейти от мнения о многообразии конкретных событий к знанию о единстве этого многообразия? Для этого нужно сформулировать понятие единства этого многообразия. Учение о чистом бытии можно конструктивно интерпретировать как учение о всеобщих понятиях нашего рассудка, как учение о “в себе всеобщем”. Многообразие истинных мнений, связанное суждением о причинах, становится знанием. “Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано” (Платон, “Менон”98а).

Знание есть конкретное единство определенного объективного содержания и субъективного восприятия этого содержания. Объективное содержание должно быть истинным, а субъективное восприятие этого содержания должно быть обоснованным. Истинность и обоснованность есть атрибутивные свойства знания, выражающие его предметность и субъектность.

Прояснение атрибутивной модели научного знания является продуктом историчности бытия философии в целом, философии науки в особенности. Сопоставление Платоном знания и истинного мнения является движением в этом направлении. Искусство риторов показывает, “что знание вовсе не есть истинное мнение” (Платон, “Теэтет”201а). Убеждение, обращенное к субъекту, внушает мнение. Убеждение может быть обращено не только на формирование мнения о конкретном событии. Предметом убеждения могут быть и методологические представления, например представления об условиях возможности бытия научного знания.

В практической жизни существует убеждение, что “знать что-либо можно, только если ты видел это сам” (Платон, “Теэтет”201с). Исследование знания самого по себе эффективно в контексте различения возможного знания и знания действительного. Рассмотрение предметного содержания знания показывает, что истинность есть атрибутивное свойство знания. Поэтому действительное знание есть истинное утверждение о существовании предмета, его свойств и отношений к другим предметам. Возможное знание есть такое утверждение о предмете, его свойствах и отношениях, которое в принципе может быть или истинным или ложным. Если атрибутом действительного знания является его истинность, то атрибутом возможного знания является возможность истинности того, что может быть действительным знанием. Феномены возможного знания характеризуются тем, что их природе соответствуют эпистемологические оценки истинности или ложности. Научные гипотезы, применяемые в физике и биологии, в психологии и социологии, являются видами организации возможного научного знания.

Утверждения нашего рассудка, очевидно, могут быть истинными или ложными. Поэтому утверждение нужно рассматривать как логический

способ бытия возможного знания. Могут ли наши ощущения быть истинными или ложными? Если — да, то следует признать, что ощущение есть особый вид возможного или действительного знания. Если ощущение не может быть истинным или ложным, если такие эпистемологические оценки не соответствуют его природе, то его статус в познавательном процессе должен быть уточнен.

Мое ощущение боли, если я не осознаю ее, не является моим знанием о мире (в данном случае — о мире моего психологического бытия). Анализ эпистемологического статуса ощущения представляется эффективным в оппозициях возможного и действительного знания, явного и неявного знания, формы и содержания знания.

В процессе выработки стратегии исследования знания невозможно уклониться от ответа на вопросы, поставленные традиций философии знания. Нужно осмыслить онтологические условия возможности различения знания и мнения. Принципиальное различие (противопоставление) знания и мнения основывается на специальной онтологической предпосылке — на противопоставлении бытия и становления. Философия научного знания, основывающаяся на презумпциях догматического реализма, допускает знаниевый переход (трансцензус) от предметов нашего опыта, от мира явлений к внеопытным предметам чистого бытия. Критическая философия знания, основывающаяся на презумпциях эмпирического реализма, отвергает такого рода эпистемологический трансцензус. Невозможность в знаниевом ключе размышлять о чистом бытии, противоположном становлению, показывает, что предметом знания являются предметы нашего опыта, то есть феномены мира становления. Если же бытие и есть само существующее становление и только одно оно, то вопрос о природе знания самого по себе, о соотношении знания и мнения осмысливается с других позиций. Снимается проблема противопоставления знания и мнения. Знание становится тем, чем является истинное мнение.

Вопрос об условиях возможности различения знания и мнения редуцируется к традиции противопоставления бытия и становления. Эпистемологическая дихотомия сводится к дихотомии онтологической. Каковы условия возможности последней? Не осуществляя культурно-исторические поиски, элиминируя их из данного исследовательского контекста (но не из исследовательской программы в целом), отметим, что различение бытия и становления как онтологическое условие возможности ответа на вопрос о природе знания само по себе не является феноменом знания. Эта онтологическая дихотомия является мировоззренческой установкой, идеей культуры, которая волящим субъектом, то есть волютивно, предпослана стратегии исследования знания, в том числе и знания научного. Если эту идею оценивать эпистемологически, то ясно, что она удваивает реальности без необходимых оснований, методологически является неэкономной и излишней, эмпирически не обосновываемой. Поэтому такую предпосылочную дихотомию можно считать излишней и

строить стратегию философии знания, исходя из принципа отождествления бытия и становления.

Таким образом, если условиями возможности эпистемологической дихотомии знания и мнения является презумпция онтологической дихотомии бытия и становления, то вопрос об условиях возможности принятия этой онтологической дихотомии оказывается не онтологическим, не эпистемологическим, а метафилософским. Дихотомия бытия и становления принимается в философии знания как предпосылка предельной фундаментальности. Исследование природы этой предпосылки ведет в сферу исследования природы философского познания и знания. Философское же исследование природы философского знания и познания можно назвать метафилософским. Принятию онтологической дихотомии бытия и становления в качестве предпосылки философии знания метафилософия не находит достаточных оснований.

Следовательно, дихотомию бытия и становления нужно редуцировать к их отождествлению, что в свою очередь ведет к программному, то есть предварительному и стратегическому отождествлению знания и истинного мнения. Поиск в философии знания можно осуществлять, полагая, что истинное мнение есть способ бытия знания самого по себе.

Когда явления как феномены перцептуальной деятельности человека осмыслены, то полученные мысли могут быть выражены в предложениях языка в логической форме суждений, в лингвистической форме предложений, то есть, говоря менее определенно, в форме утверждений. Если знание не тождественно, как показал анализ, явлениям как комплексам ощущений, то, быть может, оно тождественно той возможной форме когнитивной реальности, которой является предложение, суждение, утверждение? На языке традиции, высказывать утверждение о существовании — значит выражать мнение. Мнить — значит мыслить, рассуждать, то есть спрашивать и отвечать, утверждать и отрицать. Утверждение о существовании, составляющее мое мнение о чем — либо, может или соответствовать предмету или нет, то есть может быть истинным или ложным. Истинное мнение, выраженное в утверждении о существовании, естественно оценить как знание о существующем предмете. Высказывание “Я вижу, что эта роза красная” будет выражением моего истинного мнения о предмете тогда и только тогда, когда (1) эта роза действительно красная, и (2) я это действительно вижу. При этих условиях это высказывание выражает мое знание о соответствующем предмете.

Итак, мое истинное мнение о предмете (мое истинное утверждение о предмете) есть мое знание о нем. Или, короче: истинное мнение (истинное утверждение) есть знание. Обратим внимание на логическую форму этого высказывания. Оно не квантифицировано. Применим к нему квантор общности: всякое истинное мнение есть знание. Является ли приемлемым обратное: всякое знание есть истинное мнение? Поставив вопрос так, мы вынуждены размышлять о возможных видах знания. Если различать знания

(1) по качеству их обоснованности, то можно различать знания достоверные и вероятные, (2) по их всеобщности и необходимости, то принято выделять знания аподиктические и неаподиктические. Истинное мнение как вид знания полезно квалифицировать по этим и другим возможным основаниям. Но само выделение различных видов знания показывает, что истинное мнение есть способ бытия знания.

Если мое истинное мнение есть мое знание о существующем предмете, то это значит, что онтологическим условием возможности истинного мнения является существование предмета мнения. Если знание есть истинное мнение о существующей вещи как предмете нашего опыта, то что есть незнание? С одной стороны, незнание так же, как и знание, является свойством состояния нашего сознания. То есть субъектом незнания является тот же самый субъект, что и субъект знания. Незнание так же, как и знание, субъектно. С другой стороны, если знание предметно (предметность — атрибут знания), то, аналогично, предметно ли незнание? Положим, незнание тоже предметно. Предметом знания является существующий предмет. Незнание существует. Следовательно, предмет незнания тоже существует? Или специфика незнания состоит в том, что его предмет, в отличие от предмета знания, не существует?

Положим, предметом знания является бытие, то есть все существующие предметы, а предметом незнания является небытие, то есть ничто. В таком случае как осуществляется переход от незнания к знанию? Является ли переход от небытия к бытию условием возможности перехода от незнания к знанию? Не только ответ на этот вопрос, но и сам вопрос является осмысленным в том случае, если под бытием мы понимаем бытие сущего, а под небытием мы понимаем небытие сущего. А также под знанием мы понимаем знание определенного субъекта (мое знание, его знание), а под незнанием — незнание определенного субъекта. Знание и незнание есть состояния сознания существующего субъекта. Поскольку я осмысливаю себя как субъекта познания, постольку мое бытие в мире является онтологической предпосылкой, онтологическим условием возможности моего перехода от моего незнания к моему знанию.

Итак, знание и незнание можно сопоставить по субъекту, предмету, а также по феноменам существования. Следует поставить вопрос и так: каковы феномены существования знания и каковы феномены существования незнания? Если знание возникает в процессах синтеза чувственности и рассудка, явлений как комплексов ощущений и мышления, то феноменами его существования являются продукты такого синтеза — суждения и утверждения, системы суждений и утверждений. Знание есть истинное утверждение или отрицание о предметном мире нашего опыта. Факты, законы, теории — признанные феномены существования научного знания.

В каких же феноменах проявляется незнание вообще, научное незнание в особенности? Ложь как ложное мнение, как эпистемологический феномен, противоположный феномену истины, естественно рассмотреть в

феноменологическом ряду незнания. Противоречие, проблема — эти состояния нашего сознания также, очевидно, соотносятся с незнанием. Но нельзя отождествлять ложь, противоречие и проблему. Ложь есть отрицательная эпистемологическая оценка некоторого результата познания. Противоречие, как отношение утверждения и отрицания этого утверждения, свойственное целостному семантическому контексту, есть логический феномен самоотрицания мышления. Проблема, как знание о незнании, есть ситуация в исследовании, направляющая познавательное движение от незнания к знанию.

Если так и поскольку существует ложное мнение (это факт нашей ментальной жизни), то возникает вопрос об онтологических условиях возможности ложного мнения. Относительно существования каждого предмета мы можем иметь знание или не иметь его. Если знание есть истинное мнение, то есть истинное утверждение о предмете нашего опыта, то незнание надо понимать как ложное мнение, то есть ложное утверждение о предмете нашего опыта.

Знание предметно и потому может быть только истинным. Истинность выражает свойство соответствия знания предмету. Поэтому главным вопросом в исследовании предметного содержания знания является вопрос о критерии его истинности. Обдумывание этого вопроса приводят к различениям объекта и предмета знания, знания и опыта, знания и метода его продуцирования. Вопрос о критерии знания является своего рода точкой бифуркации культуры философского мышления. Если критерий усматривается в свойствах объекта знания самого по себе, то это ведет к формированию философии догматического реализма. Если критерий истины выявляется исключительно в сфере отношений между высказываниями наличной системы знания, то философский поиск изолируется от осмысления проблемы соотношения мышления и бытия, а знание теряет атрибутивное свойство своей предметности. Элиминируется тема отношения явления и вещи.

В философствовании Платона эйдос мыслится как критерий знания. Диалектическое построение эйдоса основывается на различении бытия и небытия как условий возможности различения знания и незнания. Развертывание концепции эйдоса вещи направлено на поиск тех минимальных онтологических и логических условий, без которых невозможна осмысленная речь, невозможно различение истины и лжи. Если вещь является предметом познания, предметом речи, то она либо существует, либо не существует. Существующая вещь должна быть тождественной сама себе, в противном случае относительно неё невозможно даже именование, а следовательно, и речь, и познание. Она должна отличаться от другой вещи. При этом каждая вещь находится в движении в пространственном и временном аспектах. Движение осмысливается в соответствии со своей сущностью тогда и только тогда, когда оно соотносено с покоем. Диалектическое существование самотождественного и различного,

движущегося и покоящегося и понимается как эйдос — целостный критерий осмысленности речи и истинности знания о существующих вещах.

В концепции философии знания Д.Юма доминантное значение имеют такие термины его философии, как впечатления и идеи, знание и вероятность. Все перцепции, или восприятия, человеческого ума он сводил к двум родам, один из которых был назван впечатлениями, другой — идеями. Различие между ними состоит в степени влияния на наше мышление или сознание. Впечатления — это сильные перцепции. К ним относятся все наши ощущения, аффекты, эмоции при первом их появлении в душе. Идеи — это слабые образы впечатлений. Идеи функционируют в мышлении, рассуждении, являясь их объектами. Принципом философствования Юма является положение о том, что “все наши идеи скопированы с наших впечатлений” (Юм, Д., 1996, 168). Значимым аспектом этого учения является уточнение понимания соотношения идей и впечатлений. В целом их отношение характеризуется тождеством. Однако впечатления ясны и точны, а идеи, скопированные с них, более слабы и смутны, чем впечатления. Во всех других отношениях они — впечатления и идеи тождественны, полагает Д.Юм. Если слабость идеи делает ее смутной, то задача философского анализа состоит в том, чтобы, сохраняя идею неизменной и точной, сделать ее сильной.

Философская традиция мышления характеризуется установкой сопоставления знания и достоверности, знания и очевидности, знания и вероятности. Традиция противопоставления знания и мнения исходила из того, что предметом знания полагался идеальный мир бытия, поэтому само знание понималась как “очевидность, которая получается из сравнения идей” (Юм, Д., 1996, 227). Арифметика и алгебра являются образцами знания в этом смысле. Предметом знания и достоверности оказываются только отношения между идеями — “сходство, противоположность, степени качества и количественные, или числовые, соотношения” (Юм, Д., 1996, 165). Но из идей объектов не может быть открыта сила, посредством которой один объект действует на другой. Поэтому “очевидно, что причина и действие — такие отношения, о которых мы узнаем из опыта, а не из какого — либо абстрактного рассуждения или размышления” (Юм, Д., 1996, 165). Размышления о причинно-следственных отношениях относились при таком понимании знания к вероятности.

Имея в виду обозначение различных степеней очевидности, Юм предлагал разделять человеческие познания на три рода: знание, доказательства (proofs) и вероятности. Под знанием он понимал уверенность, возникающую из сравнения идей, под доказательствами — те аргументы, которые извлекаются из отношения причины и действия и которые совершенно свободны от сомнения и неуверенности; под вероятностью — ту очевидность, которая еще сопровождается неуверенностью. Вероятность, или предположительное умозаключение, полагал Юм, является двух видов: вероятность, основанная на случайности, и вероятность, происходящая из

причин. (Юм, Д., 1996, 228). Поскольку достоверные и непогрешимые правила демонстративных наук, примененные на практике, подвержены погрешностям, то “всякое знание вырождается в вероятность” (Юм, Д., 1996, 289). Переход от очевидно-достоверной модели знания к вероятности понимается как вырождение, как некий регресс. Это указывает на жесткие критерии, применяемые традицией к когнитивным феноменам. Вероятность, по Юму, — такой смысловой феномен, который не дорастает до статуса знания, атрибутом которого полагается достоверность. Оппозиционность знания и вероятности ясно обнаруживается, когда Юм заявляет, что “знание и вероятность столь противоположны, столь несогласуемы друг с другом, что не могут незаметно переходить друг в друга, и это потому, что они не могут делиться, но должны быть или полностью налицо, или же совершенно отсутствовать” (Юм, Д., 1996, 290).

Анализ феномена знания, как показывает опыт исторического бытия философии в целом и философии науки в особенности, может быть различным. Например, может обсуждаться вопрос об основе знания. Так, Юм отмечает, что когда идеи являются адекватными представителями объектов, тогда все отношения между идеями приложимы и к объектам: “мы можем вообще заметить, что это положение составляет основу всего человеческого знания” (Юм, Д., 1996, 120).

Философское осмысление научного знания, его предметности предполагает при определенной культуре философствования различение в предметности научного знания явления и вещи, мира явлений и мира вещей самих по себе. Полезно поставить вопрос о том, как осмысливается эпистемологическая дихотомия явлений и вещей.

Глава 4. Дихотомия явление/вещь и опыт мифологического отношения человека к миру

Открыв феномен предпосылочности нашего мышления и познания, философия в целом и философия науки в особенности могут лишь контролировать его, углубляя уровни рефлексивности философского и научного мышления и познания. Но при этом любой опыт познавательной деятельности не может элиминировать свои предпосылки. Предпосылками исследования отношения мифологии к дихотомии явление/вещь избираются в данном случае научные знания о том периоде бытия человека, который был ориентирован на мифологическое отношение к миру.

Осмысливая онтологический статус принципа экзогамии рода, можно констатировать, что праксиологическое бытие древнего человека в мире палеолита детерминировано антропно-генетическими факторами. Антропно-генетическая детерминация праксиологического бытия древнего человека была духовно освоена мифологически. Культурно-историческая и производственно-экономическая эволюция древнего человека может быть осмыслена как эволюция его мифологического бытия и мифологического

сознания.

Являясь одухотворением бытия человека древнего мира, миф выступает как уникальный практически-духовный источник становления протофилософии и протонауки более позднего времени. В этом видится особый статус мифологического бытия и мифологического сознания в генезисе философии, науки и философии науки.

Исследование природы мифа может пролить свет на проблему поиска истоков, начал философии науки. Неспекулятивное осмысление природы мифа предполагает анализ и синтез опыта мифологического бытия человека. При этом синтез и анализ мыслятся как взаимообратимые исследовательские стратегии. Позиция оптимистического рационализма предполагает правдоподобное допущение, согласно которому то, что может быть синтезировано мышлением, может быть подвергнуто анализу.

Особенностью мифов является их историческое многообразие, а также их структурная и предметная повторяемость. Предметная повторяемость мифов дает основание для осуществления предметной типологии мифов. Предметная определённость мифов обусловлена своеобразием предметности практики человека древнего мира. Мифология как наука об историческом многообразии мифов архаичного человека выделяет в первую очередь следующие предметно специфицированные группы мифов. Во-первых, — это мифы о проявлениях живой природы, о представителях фауны и флоры, вовлеченных в орбиту человеческой практики, мифы об астрономических объектах — о солнце и луне, о звездах. Данное многообразие мифов можно отнести к одной типологической группе, выделенной по единому типологическому основанию, которым является отнесенность мифа к индивидуальному предмету природного мира, вовлеченному в контекст практической жизнедеятельности. Эту группу можно было бы назвать номинальной мифологией, или номинальным мифологическим типом.

Во-вторых, в особую типологическую группу должны быть выделены так называемые генетические мифы, мифы о происхождении человека и вселенной, человека и внешнего по отношению к нему мира. Этот тип мифов имеет особое мировоззренческое значение, так как духовно осваивает тот же самый предметный универсум, что и философия, то есть бытие человека в мире. Космо- и антропогоническая мифология, эсхатологические мифы, их архетипическое содержание позволяют понять мотивы фундаментальных мировоззренческих концепций периода возникновения философии.

К третьей группе мифов могут быть отнесены так называемые культурно-генетические мифы. Основанием для выделения этой группы мифов в особый тип является выделение особого предметного мира (культурного мира), рассмотренного в аспекте его генезиса. К этой типологической группе относятся мифы о происхождении феноменов культуры — материальной, социальной, духовной. Особое место в этих мифах занимают мифы о культурных героях и близнечные мифы, аграрная мифология и другие.

Анализ предметной типологии мифов (Мифы народов мира, 1991; *The mythology of all races*, 1916–1932) показывает, что сингулярными предметными мирами в ней выступают природа — человек — культура, осмысленные в функциональном и генетическом аспектах. Мифологическое бытие человека в мире является своеобразным освоением древним человеком своего практического бытия. Мифологизация практического отношения к миру является универсальным, повторяющимся феноменом культуры. Гипотеза о практической природе мифа ориентирует на поиск антропологически-деятельностного содержания в структуре мифа, в системах мифов той или иной типологической группы.

Охота и земледелие известны как древнейшие формы практической жизнедеятельности человека. Охота — более древняя форма деятельности, соответствующая присваивающему укладу хозяйства. Мифологическое освоение этих видов хозяйственной деятельности привело к формированию охотничьих и земледельческих мифов об умирающем и воскресающем звере и об умирающем и воскресающем боге. Формальная структура этих групп мифов, тесно связанных с обрядовой деятельностью, одинакова. Обязательными повторяющимися элементами являются некоторое определенное существо (кит, медведь, дух), его смерть и его воскресение. При этом если в охотничьем комплексе мифологичен только один элемент — воскресение, а первые два — зверь и его смерть — вполне реальны, то в земледельческом комплексе мифологичны все три элемента (Токарев С.А., 1992). Если принять во внимание архаичность охотничьего комплекса и более поздний характер земледельческого, то в этом сравнении двух фундаментальных мифологических типов обнаруживается общекультурная тенденция универсализации мифа посредством усиления его своеобразной абстрактности и мистичности. В универсализации мифологизации предметного мира заключено формирование традиции мыслительного фантазирования в соответствии с логикой удвоения мира.

Логика удвоения, характеризующая природу мифа, эволюционирующего в своей истории, важна при исследовании природы науки и философии постольку, поскольку эта логика мышления развивается и закрепляется в религиозном, теологическом, метафизическом и научном мышлении. Данные археологии и этнографии позволяют рассматривать миф как палеокультуру человечества. Синтез палеокультуры, осуществленный в ходе первобытной практической жизнедеятельности, представленный в эволюционирующем мифологическом бытии-сознании от питекантропа до кроманьонца, необходимо подвергнуть анализу для того, чтобы полнее понять генезис философии, науки, философии науки.

Миф как палеокультура воспроизводит систему бинарных оппозиций, являющихся универсалиями мифологического мышления и действия, мифологического бытия-сознания. Поиск становящейся системы бинарных оппозиций мифологического мысле-действия актуален при исследовании исторического генезиса самосознания человечества. В научных

исследованиях мифа выявлены становящиеся оппозиции человека и мира, вещи и слова, существа и имени, пространства и времени, времени сакрального и профанного времени, происхождения и сущности, верха и низа, правого и левого, единого и многого и другие (Тэйлор Э., 1939; Фрэзер Дж., 1928).

Дуальность мифа реализуется в его символизме. Символизм мифа как палеокультуры оказывается свойством культуры в целом, всех ее видов. Символизм мифа в эволюции культуры становится протосимволизмом культуры. Элементы предметного мира, включенные в символизирующую структуру мифа, приобретают особое культурное значение — значение символа. Вещь как предмет практической жизнедеятельности приобретает культурное свойство символа другой вещи. В мифологическом бытии — сознании формируется символическое отношение между предметами жизнедеятельности палеочеловека. Вещь символически соотносится с другой вещью. Символ универсализирует связь в мире вещей.

Символизм мифа отражен в символической концепции мифологии, разработанной Ф.Шеллингом. Немецкий философ четко различает понятия схема, образ, символ, которые выражают три взаимосвязанных вида воображения. Схема им определяется как чувственно созерцаемое правило, необходимое для создания эмпирического предмета (Шеллинг, Ф., 1987, 382). Схематизм в свою очередь понимается как своеобразная деятельность созерцания, которая соотносит объект и понятие друг с другом. Схеме не свойственна всесторонняя определенность представления. Образ в отличие от схемы обладает настолько всесторонней определенностью, что для его отождествления с предметом недостает лишь определенной части пространства, в которой находится предмет. Символ может быть понят буквально как осмысленный образ. Специфика мифологии состоит не в том, чтобы символы только обозначали идеи, а в том, чтобы символы как нечто особенное были бы вместе с тем и реальным общим. Философ утверждает, что мифологию вообще и любое мифологическое сказание в отдельности должно понимать не схематически и не аллегорически, но символически. В аллегории особенное только обозначает общее, в мифологии особенное есть само общее. Требование мифологического изображения состоит в тождестве общего и особенного: каждый образ мифологии “должен быть понят как то, что он есть, и лишь благодаря этому он берется как то, что он обозначает” (Шеллинг, Ф., 1966, 110). Значение символа в мифологии совпадает с бытием предмета. Содержание мифологии состоит не в том, чтобы ее символы всего лишь обозначали идеи, но в том, чтобы они сами для себя были полными значения независимыми существами (Шеллинг, Ф., 1966, 149).

Возникновение мифологии как мира мифов — вопрос, представляющий особый интерес в исследовании начал философии, науки, философии науки. Мифология формируется в практическом бытии человека и общества как целостное восприятие мира, характеризующееся историчностью и объективной необходимостью своего возникновения.

Развитая мифология оформляется как многообразный, но целостный мир трансцендентных личностей, деяния которых относятся к внеисторическому первовремени, к так называемому мифологическому времени. Политеизм осмысливается как содержательный признак мифологии. Генетическое понимание мира трансцендентных личностей мифологии в древнегреческой культуре выражалось термином теогония, денотат которого в немецком языке обозначался термином *Gottergeschichte*.

Антропологически-деятельностное понимание природы культуры при обсуждении вопроса о возникновении и становлении мифологии предполагает тему субъекта мифологического творчества. Археологические и этнографические исследования показывают, что субъектами этого вида творчества являлись родоплеменные общности людей, генетическая жизнедеятельность которых строилась соответственно на основе принципов экзо- и эндогамии. Попытка умозрительной реконструкции динамического взаимодействия становления родоплеменной общности и становления её мифологической системы предполагает возможным обсуждение по крайней мере трех абстрактных логических версий. Во-первых, родоплеменная общность на определенной стадии своей эволюции порождает мифологическую систему. Во-вторых, мифологическая система, принятая определенным множеством человеческих индивидов, формирует родоплеменную общность. В-третьих, формирование и становление родоплеменной общности и её мифологической системы есть одновременный целостный процесс формирования и становления культурной человеческой общности. Противоречивое соотношение первой и второй версий делает их маловероятными теоретическими гипотезами. Третья версия соответствует концепции антропологического философствования, предполагающей практическое понимание природы общества и человека, культуры и цивилизации. В контексте антропологического философствования правдоподобно предполагать осуществление целостного процесса становления родоплеменной общности и её мифологической системы, единство которых основывается на универсальности практического отношения человека к миру, родоплеменной общности к миру природы и миру родоплеменных отношений, палеочеловека к миру палеокультуры. Например, Ф. Шеллинг отмечал, что мифология возникает вместе с народом "...в качестве сознания народа-индивида; вместе с этим сознанием народ и выступает из всеобщего сознания человечества, благодаря такому сознанию он и есть вот этот народ, и оно отличает его от всех иных народов не меньше, нежели его язык" (Шеллинг, Ф., 1989, 213–214). В этом предположении, кстати сказать, не указывается на возможное соотношение характера сознания и характера жизнедеятельности народа. Можно предположить, что мифологическая система, возникающая одновременно с народом, осваивается как форма его бытия, организующая его повседневную практику. Поэтому мифологические представления палеочеловека не могли оцениваться в контексте

гносеологического отношения как истинные или ложные. Они, вероятно, должны были функционировать нерелексивно как аспекты бытия, психологического и практического бытия человека в мире.

Ф.Шеллинг верно заметил, что общим понятием способа возникновения мифологии является понятие процесса (Шеллинг, Ф., 1989, 323), под которым имеется в виду теогонический процесс. Так как миф толкуется как необходимый предмет, то мифология соответственно понимается как необходимый теогонический процесс, который должен быть истолкован из своей внутренней необходимой природы. Процесс этот понимался Шеллингом как нечто объективное по отношению к народу и индивиду. Народы и индивиды толковались им лишь как орудия процесса, которому они служат, не понимая его. Принимая принцип процессуальности возникновения мифологии, отстаиваемый Шеллингом, едва ли можно согласиться с внешне объективным толкованием самого этого процесса, в контексте которого народ понимается как орудие процесса. Проблема состоит в том, что родоплеменная общность является одновременно и орудием и творцом этого процесса, поскольку бытие общности тоже процессуально.

Принцип процессуальности возникновения мифологии Шеллинг совместил с принципом регрессивной поступательности. Поступательное движение “происходит не от малого к великому, а наоборот — великое, гигантское всегда составляет начало, а сведенное к органике, сжатое, стесненное лишь следует за ним” (Шеллинг, Ф., 1989, 362). Есть основания полагать, что принцип процессуальности возникновения мифологии может быть осмыслен без деформирующего влияния принципа регрессивной поступательности. Говоря обобщенно, идея однонаправленной поступательности согласуется с образами одноплоскостной линейной динамики культуры. Но мир культуры, как и мир природы, естественнее понимать нелинейно, стохастически, многомерно.

Сущность символического отношения состоит в отождествлении символизирующего и символизируемого множеств предметов. Отождествление — свойство, специфицирующее мифологическое мыслительное действие. В этом смысле миф выступает в роли протометафизики, в которой принцип тождества выполнял конститутивную функцию.

Развитие тенденции символизации мира приводит к возникновению феномена метасимволизма, который переносит отношение символизации с предметов практической жизнедеятельности на воображаемые предметы. Исторический переход от мифа об умирающем и воскресающем звере к мифу об умирающем и воскресающем боге растительности, связанный с переходом от охоты к земледелию, является выражением тенденции метасимволизма, закрепляющейся в структуре мифа.

В исследованиях природы мифа выявлена взаимосвязь предметно-практической деятельности с мифологизацией опыта древнего человека. Установлено, что мифы об умирающих (исчезающих) и воскресающих

(возвращающихся) богах включены в земледельческую герменевтику. Миф об умирающем и воскресающем боге растительности фантастически осваивает знаковые события ежегодной практики древнего земледельца — посева и прорастания зерна. Например, бог египетской мифологии Осирис, олицетворяющий растительные силы природы, ежегодно умирает и воскресает, сохраняя в себе, как и зерна злаков, жизненные силы.

Практическая природа мифа проявляется в целом в том, что предметы повседневной практики, предметы практического опыта племени оказываются предметами мифологического продуцирования. В свете идеи практической природы мифа вопрос “Складывался ли обряд (ритуал) на основе мифа, как его инсценировка в лицах, или миф создавался как интерпретация совершаемого обряда?” (Токарев, С.А., 1992А, 237) может быть переформулирован. Идея праксиологического генезиса мифа предполагает исследование не вопроса о первичности — вторичности мифа или обряда, а вопроса о механизме взаимосвязи мифа и обряда с фундаментальными событиями повседневной практики палеочеловека. Укорененность мифа и обряда в практическом опыте не отменяет, а предполагает поиск самых разнообразных отношений мифа и обряда в контексте практического опыта.

Возникающее на основе практики мифологическое бытие-сознание палеочеловека характеризуется не только символизмом, но и генетизмом и этиологизмом. Генетизм мифа состоит в его установке на осмысление происхождения предмета. Это — во-первых. Во-вторых, генетизм мифа проявляется в редукции сущности предмета к мифологически истолкованному его происхождению. Происхождение предмета относится к сакральному времени, в котором символически совершается акт его творения. Отсюда проистекает принципиальное противопоставление сакрального времени и времени профанного, то есть вида времени, характеризующего лишь текущий момент. Сакральное мифическое время — время парадигмального акта творения, время прецедента.

Этиологизм мифа состоит в объяснении того или иного предмета, свойства, отношения природного и культурного мира посредством его отнесения к прецеденту, то есть к событию, которое произошло в мифическое время. Универсальность этиологической функции мифа указывает на то, что истоки рационального (философского и научного) объяснения находятся в мифологическом бытии-сознании. Развитие этиологической функции мифа характерно уже для периода идеологической рационализации так называемой низшей мифологии и формирования так называемой высшей мифологии. Истоки генезиса каузального мышления и объяснительной функции науки и философии заключаются в определенной мере в процессе рационализации низшей мифологии.

Тот факт, что человек нашел адекватные своей генетической природе принципы организации социальности и культуры, говорит о том, что значимыми элементами практически-жизненного сознания древнего

человека были истинные знания о проявлениях своей собственной природы. Экзогамию и эндогамию поэтому следует рассматривать не только как антропно обусловленные принципы культуры, но и как исторические ступени стихийного самопознания человечества. Практически-жизненные знания древнего человека явились когнитивной предпосылкой и одним из истоков формирования философии, науки, философии науки.

В “Тимее” Платон говорит, что глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией. Характерно то, что возникновение представлений и затем понятий числа, времени, закрепление традиции исследования природы вещей обусловлено практической жизнедеятельностью древнего человека.

В культуре философствования сложилось два альтернативных представления о возникновении философских смыслов, называемых часто знаниями. Это — априоризм и апостериоризм. В докантовой догматической философии существовало убеждение, что понятия онтологии можно иметь независимо от предметов. Априорными понятиями считали такие, которые возникают до предметов и независимо от опыта взаимодействия с ними. Рассматривая вопрос о возникновении философского знания с последовательных позиций трансцендентального метода, Ф.Шеллинг утверждал, что для подлинной, начинающей с начала философской науки предметы должны быть столь же априорными, как и понятия (Шеллинг, Ф., 1989, 441). Трансцендентализм выступает как универсальный и последовательный априоризм в философии, утверждающий априорность возникновения, как понятий, так и предметов этих понятий.

Альтернативой априоризму в обсуждении вопроса о природе научного знания вообще, философских смыслов в особенности является апостериоризм, в контексте которого полагается, что знание возникает в результате деятельности восприятия, включенного в систему практической жизнедеятельности человека. Философский прагматизм воспринимает апостериоризм как конструктивное правдоподобное предположение гносеологии. Эволюция философской рефлексии о возникновении философского знания представлена в эволюции концепций априоризма и апостериоризма.

Другим не менее значимым истоком возникновения философии явилось мифологическое сознание, духовно, посредством представления и воображения осваивавшее практику палеочеловека.

Анализ, как представляется, показал, что мифологическое сознание соотносит вещь со словом, вещь с символом, что является принципом осуществления определенного состояния культуры. Символ есть особенное, которое в воображении выполняет функцию общего. Символическая связь мира вещей осуществляет этиологическую, рационально-объяснительную функцию мифа, жизненно необходимую в практике ориентации человека в мире. Связь особенного и общего, осуществляемая в мифологии

символически, есть свойство не только мифа, но и философского учения, научной теории...

Глава 5. Наивный реализм о тождестве явления и вещи и понятие догматической философии науки

Реализм — фундаментальная ориентация науки, философии, философии науки. Практически-жизненное сознание человека, как правило, характеризуется установкой наивного реализма, который не рефлексировывает над различием вещей самих по себе и их проявлений в нашем опыте. Философия и научное познание на определенной ступени развития культуры мысли не только различают вещь и явление, но и формулируют свое отношение к такому различению.

Догматический реализм можно объяснять как рационализированный наивный реализм. Обобщая известное высказывание Б.Рассела («Наивный реализм ведет к физике, а физика, если она верна, показывает, что наивный реализм ложен» {Рассел, Б., 1999, 13}), можно сказать, что наивный реализм приводит к науке, а наука, если она верна, показывает, что наивный реализм ложен. Надо полагать, что ложен и догматический реализм. Наивное отождествление явления и идеи вещи, догматическое умозаключение от очевидного предмета к предмету не очевидному как к вещи самой по себе показывает нерелексивность отношения человека к миру, догматически мыслящей науки к действительности.

Метод есть то познавательное средство, которое, будучи примененным сознательно и последовательно, преодолевает нерелексивное отношение к предмету. В отношении метода, то есть действия согласно основоположениям, в среде метафизиков нового времени сложилось убеждение, что действовать в сфере исследований теоретического разума нужно научно, то есть систематично. В рамках такого систематичного подхода исторически сложилось три метода исследования — догматический, скептический, критический. Первый метод в метафизике нового времени Кант связывал с Х.Вольфом, второй с Д.Юмом, а третий считал своим изобретением. Неметафизическое философствование обращалось к эмпиризму, антропологизму, позитивизму. В многообразии методологических поворотов постклассического философствования актуализировалось значение аналитических методов исследования. Многообразие методов философствования, обращенное к исследованию науки, продуцирует различные образы возможности научного познания и знания науки, способствует формированию различных концепций философии науки.

Догматический метод сложился исторически на основе догматического осмысления онтологии внешнего опыта. Непосредственное, интуитивное, некритическое умозрение, реализованное в культуре онтологизма, в силу своей некритичности и естественной вовлеченности в контекст культуры,

испытывает мощное влияние контекста, наличного бытия культуры. Наивный онтологизм как традиция философствования не контролирует влияние видов культуры на философское мышление.

Догматическое философствование, изначально функционируя как архетип, под влиянием скептической критики осознается как метод реалистического мышления в философии и научном познании. Догматическое философствование и философствование скептическое существуют в историческом бытии философии, взаимодействуя друг с другом. В реальной жизни культуры, в том числе и культуры мысли, различие этих типов философствования не является абсолютным. Формируя понятия догматического философствования и философствования скептического, целесообразно рассматривать их как основания идеальных типов философского творчества. При этом очевидна проблематичность типологизации личностного творчества вообще, в том числе и творчества философского.

В повседневной жизни обыденного сознания догмой называют положение, принимаемое некритически в качестве истинного при всех обстоятельствах. В соответствии с этим догматизм толкуется как мышление, систематически опирающееся на догмы. Смысл слова догма в философии проблематизирован. В радикальном толковании всякое признание какой – либо вещи в качестве реальной называли догмой. Но если вещь признается как явление, то это не следует считать догмой, отмечал Секст Эмпирик. В специальном философском смысле догмой называли “принятие какого-либо положения из неочевидного и составляющего предмет научных изысканий” (Секст Эмпирик, 1976, II, 210). Догмой здесь считается согласие с чем-либо неочевидным. Такое понимание догмы требует прояснения понятий очевидного и неочевидного и зависит от способов их истолкования. Скептик подмечает, что “у догматиков существует такой горячий и нерешенный спор о существовании ее (природы — С.М.) самой по себе” (Секст Эмпирик, 1976а, 227). Суждение о неочевидных предметах, о вещах самих по себе — особенность догматического мышления. Демокрит, например, обосновывает, что действительно существуют атомы и пустота, хотя ни атомы и ни пустота не являются предметами нашей очевидности: “по установленному обычаю сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же — атомы и пустота” (Секст Эмпирик, 1976, 87).

Мыслить догматически, значит мыслить о сверхчувственных предметах и на основании этих мыслей объяснять явления. Теоретическое естествознание мыслит догматически. Философия развивает многообразные способы мышления, преодолевая только догматический.

Догматизм метафизики Кант видел в предрассудке, согласно которому в метафизике можно преуспеть без критики чистого разума. Но философия может оставить потомкам метафизику, созданную сообразно критике чистого разума. Это означает, что изменение философского мышления

может состоять в историческом переходе от метафизики догматической к метафизике критической. Такой переход оценивался как необходимый, так как, по Канту, какая-нибудь метафизика всегда была и будет существовать в мире, а вместе с ней должна существовать и диалектика чистого разума, ибо она соответствует природе метафизики (Кант, И., 1964, 96).

Характеризуя догматический метод философствования, Шеллинг отмечает, что есть догматизм внешний и догматизм внутренний, формальный и сущностный. Сущностный догматизм имеет лишь один признак — применение форм рефлексии по отношению к абсолютному. Поскольку философия полностью находится в сфере бесконечного и над ней нет, как для математики, высшей рефлексии, она объединяет все рефлексии в самой себе, ее должна все время сопровождать рефлексия ее собственной сущности; она не только знание, но всегда и необходимо одновременно и знание этого знания (Шеллинг, Ф., 1989, 5-6). Следуя этой логике Шеллинга, философия как учение об абсолюте является догматичной в сущностном смысле. Метод спекулятивного философствования Гегель также признавал догматическим.

Положение Шеллинга о сущностном догматизме философии нуждается в оценке. Если абсолютное понимается как исключительно умозрительная конструкция, то само понимание философии как мышления абсолюта есть принцип философии догматического реализма, ориентирующий на возможность достижения абсолютного знания. Сущностный догматизм толкуется как применение форм рефлексии по отношению к абсолютному, но не по отношению к эмпирическим (историческим, социальным, культурным) основаниям принятого способа философствования.

Специфицируя догматическое мышление, нужно подчеркнуть, что любой способ мышления, реализованный в языке и укорененный социально, является конкретным единством специфической онтологии и гносеологии, аксиологии и методологии. Догматизм в этой связи можно определить как наивный реализм здравого смысла, естественной установки сознания, возведенный в принцип и метод философствования. Догматизация определенного способа мышления проявляется в догматизации конкретного единства онтологии и гносеологии, аксиологии и методологии. Догматический тип мышления сознательно или бессознательно дистанцируется от конструктивного восприятия механизмов рефлексии. Поэтому догматическое мышление можно определить как нерелексирующее мышление. Всякое релексивное действие, осуществляемое в структуре определенного способа мышления, минимизирует возможности его догматизации. Поскольку догматизирующий тип мышления нерелексивен, постольку он не направлен на релексию над своими собственными мировоззренческими предпосылками. Феномен предпосылочности любого упорядоченного мышления в догматизирующем типе мышления становится предметом вытеснения из поля релексики по

умолчанию.

В научном познании и философском творчестве термины догматический метод и догматизм приобретают специальное значение. Кант, например, полагал, что “наука всегда должна быть догматической, т.е. должна давать строгие доказательства из верных априорных принципов” (Кант, И., 1964, 98). Наука, с его точки зрения, всегда применяет догматический метод разума в его чистом познании. Так понятый догматический метод научного познания следует отличать от догматизма как идеального типа философского творчества. “Догматизм, — отмечается в “Критике чистого разума”, — есть догматический метод чистого разума без предварительной критики способности самого чистого разума” (Кант, И., 1964, 99). Догматизм мыслит посредством одних только философских понятий, исходит из принципов, но при этом не исследует права разума на эти принципы, не осмысливает тот способ деятельности, с помощью которого он овладевает этими принципами.

Г. Гегель обратил внимание на формальный признак догматического мышления, для которого из двух противоположных утверждений одно должно быть истинным, другое — ложным. Это — узкий смысл догматизма. Древние скептики придерживались более широкого понимания природы догматизма. Древние скептики, считал Г. Гегель, называли догматической всякую философию, “поскольку она выставляет определенные положения. В этом, более широком смысле скептицизм признает догматической также и собственно спекулятивную философию. Но догматизм в более узком смысле состоит в том, что удерживаются односторонние рассудочные и исключаются противоположные определения” (Гегель, Г., 1974, 139). Размышляя о мире в целом, догматизм в узком смысле должен, например, утверждать, что мир либо конечен, либо бесконечен в пространстве и времени. Например, рассудочная метафизика Х.Вольфа является догматической и в широком, и в узком смыслах. Спекулятивная философия абсолютного идеализма Гегеля догматична в широком смысле, так как она, избегая односторонних определений посредством спекулятивной диалектики, утверждает бытие предметов, перцептуально неочевидных.

Если принять тезис, что философствование есть поиск истины, то в античной философии, согласно Сексту Эмпирику, существовало три главнейших рода философии: догматическая, академическая и скептическая. “Те, что воображают себя нашедшими, называются особым именем догматиков, как, например, последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и некоторые другие; об истине как невосприимлемом высказались последователи Клитомаха, Карнеада и другие академики, ищут же скептики” (Секст Эмпирик, 1976, II, 207).

В эпоху догматиков, отмечал Кант, господство метафизики было деспотическим. В новое время догматизированная метафизика стала предметом презрения, от которого хотели избавиться науку. Догматизм метафизики Кант понимал как предрассудок, согласно которому якобы в

метафизике “можно преуспеть без критики чистого разума” (Кант, И., 1964, 96). Так понятый догматизм немецкий мыслитель оценивал как источник всякого противоречащего морального неверия, которое всегда, по его мнению, догматично.

Если принять трихотомию методов философствования, предложенную Секстом Эмпириком, то возникает вопрос о том, какая методология мышления реализована в творчестве Платона. Понимание философии, принятое мыслителем, функционирует в его сознании как конструктивный принцип философского творчества. В диалогической философии Платона, терминология которой характеризуется семантической подвижностью, понимание философии, специфики философского творчества осмысливается как постоянно возобновляющаяся проблема, направляющая искания античного мыслителя. Философствование Платона включает в себя постоянно реализуемые установки анализа и синтеза. Творчество Платона составляет единую историю становления космологически ориентированной философии объективного идеализма, формирующейся посредством методологии диалектико — логического конструктивизма, рассматривающей соотношение многого и единого. Генетически связанное с мифологией, философствование автора “Государства” можно понимать как постоянно возобновляющийся диалектический поиск универсальных смысловых структур культуры античного мышления и жизнедеятельности.

Осуществляемая Платоном рациональная реконструкция античной культуры обуславливается его пониманием специфики философствования, природы философии, сущности философа. Философия обращена к чему — то устойчивому, постоянному: философия всегда говорит “одно и то же” (“Горгий” 482b). Философия — высочайшее из искусств, которое является любовью к мудрости. Мудрость же именуется “прекраснейшей и величайшей согласованностью” (“Законы” III, 689d). В основании платоновской концепции философствования и образа философа находится мифологическое учение о соотношении души и тела человека. “Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью” (“Федон” 64a). Понимание смерти как отделения души от тела позволяет истолковать смысл высказывания “быть мертвым”. Оно значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе, и что душа, отделенная от тела, тоже существует сама по себе. Философ обнаруживает себя в том, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой человек.

Освобождение души от общения с телом важно, по Платону, для приобретения способности мышления, которая приводит душу “в соприкосновение с истиной” (“Федон” 65b). В одном только размышлении раскрывается перед душой что-то от подлинного бытия. Поэтому душа философа бежит от тела, стараясь остаться наедине с собой. Какие же предметы созерцает душа, освобождаясь от тела? Предметами созерцания оказываются, например, справедливое само по себе, прекрасное само по

себе, доброе само по себе, знание само по себе. Не чувственное восприятие вещи, а только размышление о ней, убеждает Платон, позволяет ближе подойти к ее истинному познанию.

В платоновской концепции философствования определяющее значение придается некоему идеалу чистоты бытия и чистоты мысли. Для истинного познания сущности вещи необходимо, отрешившись как можно полнее от всего своего тела, пытаться уловить “любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте”, вооружившись “лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой” (“Федон”66a).

Очищение души от телесных влияний, призраков понимается как способ постижения чистого бытия посредством чистой же мысли. “Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина.” (“Федон”66b). Следовательно, философия устремлена, согласно Платону, к постижению истины. “Достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой” (“Федон”66e). Освободить же душу от тела желают лишь истинные философы, “в этом как раз и состоят философские занятия — в освобождении и отделении души от тела” (“Федон”67d). Методологическими средствами очищения являются у Платона рассудительность, справедливость, мужество и само разумение (“Федон”69c).

Значение философии и философствования взаимосвязано. Философия несет освобождение и очищение, утверждается в “Федоне” (82d). Туго-натуго связанная с телом, душа вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы. Философия видит всю грозную силу этой тюрьмы: “подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу” (83a). Философия освобождает душу от телесной зависимости, выявляя обманчивость зрения, слуха, остальных чувств. Философия советует душе сосредоточиваться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе. То, что видит душа, умопостигаемо. “Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа” (83b). Дело философии — освобождение души от телесной зависимости в процессе ее восхождения в мир умопостигаемых сущностей. Убеждение же философа в автономном существовании умопостигаемых сущностей может быть оценено как проявление установки догматического реализма.

В процессе возникновения философии зрение, согласно Платону, сыграло важную роль. Мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, полагал афинский мыслитель, “если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали

понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией” (“Тимей”47а). Познание природы Платон поэтому относит к виду мудрости, которая исследует “причины каждого явления — почему что рождается, почему погибает и почему существует” (“Федон”96а). Указание на роль зрения в генезисе философии показывает, что философия генетически не является чистым познанием, освобожденным от влияния нашей телесности. Философ по сути дела указывает на телесные предпосылки генезиса философии. Противопоставление идеала чистого знания констатации телесной обусловленности генезиса философии формирует в философствовании Платона проблему, над которой размышляет вся последующая философская мысль.

Поскольку философ буквально понимается как любитель мудрости, постольку для прояснения платоновской концепции философии и философа полезно принять во внимание его истолкование мудрости и ее носителя. Значимым в определении мудрости является ее познавательное содержание, поскольку “стремление познавать и стремление к мудрости — это одно и то же” (“Государство”376b). Мудрость толкуется как умение человека руководить такой деятельностью, которая способствует сохранению и слаженности трех начал своей души (“Государство”443d). Мудрецы “всегда имеют истинное мнение” (“Теэтет”194d). Мудрецами являются те, “кто кажущееся кому-то и существующее для кого-то зло так преобразует, чтобы оно казалось и было для того добром” (“Теэтет”166d). При этом нередко постулируется, что мерой существующего и несуществующего является каждый из нас. Мудрые и хорошие ораторы делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось гражданам справедливым. Философов “страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие” (“Государство”485b”). Они стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной. Философу свойственны “возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия” (“Государство” 486а).

Платоновский философ, видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, подражает этому порядку. “Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах” (“Государство”500d).

Умозрительность как специфика философствования, постулируемая афинским мыслителем, обуславливает значение доказательства в философском исследовании. Кстати, именно то, что касается доказательств, Платон считал труднейшей частью философии (“Государство”498а).

Гипертрофированная направленность платоновского философа на умозрительное постижение вечно чистого бытия в целом приводит к деструкции ценности единично — конкретного, например, ценности

человеческой жизни: “думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?/ — Нет, это невозможно. /—Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным?/—Менее всего” (“Государство”486b).

Таким образом, платоновский философ, постигая чистое бытие посредством чистого же мышления, стремится к истине и благу. Так понятая природа философии обуславливает постановку и обсуждение вопросов, составляющих содержание философского вопрошания, содержание философии науки.

Вещи, являясь копиями идей чистого бытия Платона, именуются и посредством имени включаются в рассуждение. Знание идеи вещи является основанием ее правильного именования. Идеи мыслятся, вещи ощущаются, но не наоборот (Платон, “Государство”507b). Ощущение есть совместное возбуждение души и тела (Платон, “Филеб”34a). Истоком догматизма в философии Платона является догматическое противопоставление бытия и становления. Познавая истину и чистое бытие, душа остается разумной. “Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума” (Платон, “Государство”508d). Догматизм учения о чистом бытии аксиологичен: “Познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превыше его достоинством и силой (Платон, “Государство”509b).

В философии науки Платона решается задача подчинения науки идее блага, социологически толкуемого как общего и высшего принципа идеального государства. Противопоставив умопостигаемое и видимое, афинский философ разделяет само умопостигаемое. Один раздел умопостигаемого душа ищет на основании предпосылок. Другой раздел отыскивается посредством восхождения от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Геометрия, например, как вид научного познания предпосылочна. Она, полагая известными чет и нечет, фигуры..., последовательно доводит до конца то, что было предметом рассмотрения. В научном познании душа действует на основании предпосылок, исходит из предположений. Диалектическая же способность разума не выдает свои предположения как нечто изначальное, она их рассматривает как подступы к началу всего, которое уже не предположительно. Разум не пользуется ничем чувственным, исследует взаимоотношения идей и его выводы относятся только к ним. Чистое бытие при помощи диалектики созерцается яснее, чем посредством наук, которые исходят из предположений (Платон, “Государство”511b – d). Поэтому научное познание чистого бытия рассудочно. Диалектическое познание разумно, полагает Платон.

Размышления о единичных предметах, данных в ощущениях, в ситуациях неясности единства или множественности предмета, приводят к

постановке вопроса о природе числа, о том, что такое единица сама по себе. Ценность арифметики, геометрии, стереометрии, астрономии Платон видит в том, чтобы облегчить душе обращение от мира становления к истинному бытию. Арифметика связана с искусством счета. Они целиком основываются на действиях с числами. Философия числа может быть понята как историческое начало античной философии науки. Рассуждение о числах самих по себе должно быть освобождено от подмены чисел чувственно воспринимаемыми телами. В таких рассуждениях возникает вопрос о единице, возможности ее деления, об оперировании с многими долями одного.

Арифметика есть первая наука в ряду рассудочного, то есть предпосылочного, созерцания умопостигаемого мира. Вторая наука — геометрия связана с арифметикой, обладая спецификой. Геометрия, как и арифметика, помогает созерцать идею блага. Возвышенная трактовка геометрии расходится с операциональной терминологией античных геометров: построим четырехугольник, проведем линию, произведем наложение... Тема цели научного исследования является традиционной в современной философии науки. Платон полагает, что геометрией занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет. В предметном аспекте геометрию поэтому он определяет как познание вечного бытия (Платон, "Государство" 527b).

Третьей наукой рассудочного созерцания умопостигаемого мира должна была бы быть стереометрия. Принципом упорядочивания этих наук Платон избирает количество измерений, применяемых в соответствующей науке. Геометрия как наука о плоскости (плоскостная геометрия) опирается на два измерения. Стереометрия соответственно на три, она изучает объемные тела в статике. Но по социальным и образовательным причинам (неразвитость стереометрии) приходится переходить к осмыслению астрономии, которая изучает объемные тела, находящиеся в движении. Астрономия определяется как наука о вращении тел, имеющих глубину. Платона не смущает, что астрономия исследует реальные тела, а не идеи чистого бытия. На примере истолкования астрономии наиболее четко обнаруживается, как догматическое учение о чистом бытии догматизирует философию науки Платона. Платон опять входит в противоречие со сложившейся традицией изучения астрономии: "Но как, по-твоему, следует изучать астрономию, в отличие от того, что делают теперь?" (Платон, "Государство" 529c). Изучать перемещения следует согласно истинному числу и истинным формам. Но движения планет не следует рассматривать как источник познания отношений типа равенства, удвоения... Платон рекомендует изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, "оставим в стороне...". Программа математизации астрономии — реальная задача опытной науки. Платон понял ее значение.

Обратим внимание на имеющиеся в историческом бытии философии

оценки философского творчества Платона. Оценка вообще является способом исторического бытия философии. Наиболее интересны для нашего исследования эпистемологических начал философии науки оценки философских концепций в целом, оценки типов философского мышления, философского творчества. Поскольку логическая структура оценки предполагает основание, по отношению к которому оценивается некоторый предмет, постольку в философии интерес представляют оценки философского учения, осуществленные на различных основаниях. Это значит, что познавательны оценки одного философского учения с позиций предпосылок и основных конструкций других учений. Это многообразие оценок фактически реализуется в историческом бытии философии.

Является ли философское мышление Платона догматическим или скептическим? Секст Эмпирик так оценивает характер философского мышления Платона. Когда Платон высказывается об идеях или о существовании провидения и “если он признает это за действительно существующее, он выражается догматически; если же он присоединяется к этому как к наиболее вероятному, то, предпочитая что-нибудь в смысле достоверности и недостоверности, он удаляется этим от отличительного признака скепсиса” (Секст Эмпирик, 1976, II, 253). Если же он и произносит что-нибудь скептически, “то в силу этого он не станет скептиком, ибо если он даже только об одном выражается догматически или предпочитает одно представление другому, высказываясь вообще по вопросу о достоверности или недостоверности чего-нибудь одного из неочевидного, то он приближается к отличительному признаку догматики” (Секст Эмпирик, 1976, II, 254).

Характеризуя познавательную значимость и обоснованность своих размышлений, Платон часто применял понятие правдоподобия. “Большинству людей, — отмечал он, приписывая это Сократу, — правдоподобным кажется то, что подобно истине” (“Федр” 273d). В судах, продолжал он, решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность. “А она состоит в правдоподобию” (“Федр” 272e). В уста Тимея Платон вкладывает слова: людям в философских вопросах приходится довольствоваться “правдоподобным мифом, не требуя большего” (“Тимей” 29d). Но является ли это точкой зрения Платона? Рассуждая о начале всего и стихиях Вселенной и как бы отвечая на наш вопрос, Платон пишет: “ни вы не должны требовать от меня последнего слова на этот счет, ни я не могу убедить себя, что поступаю правильно, если взвалю на себя такую задачу. Напротив, я намерен и здесь придерживаться того, что обещал в самом начале, а именно пределов вероятного, и попытаюсь, идя от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово, которое было бы не менее, а более правдоподобным, нежели любое иное” (“Тимей” 48d). Это можно понимать так, что метафизика в силу своей природы может претендовать только на правдоподобие своих размышлений. Размышляя о вопросах натурфилософии, отмечает Платон,

философ следует “идее правдоподобного сказания”, рассматривает, ради безобидного удовольствия, по законам правдоподобия происхождение вещей, обретает в этом скромную и разумную забаву на всю жизнь (“Тимей”59d).

Итак, размышления о мире становления могут претендовать только на правдоподобие. А чистое знание чистого бытия тоже может претендовать лишь на правдоподобие? Учение об идеях разрабатывается посредством мысленного выделения определенного множества вещей, которое обозначается одним именем и составляет один определенный вид. Единство определенного множества вещей усматривается в том, что постулируется лишь одна идея выбранного множества вещей. Объективируя идею, античный мыслитель рассматривал идею определенного вида вещей как принцип конструирования и познания вещи, обладающей статусом предметно – чувственной реальности. Идея истолковывалась в виде смысловой модели некоего предметно-чувственного многообразия. Идея осмысливалась как универсальный идеальный закон конструирования определенного предметно-чувственного многообразия единичностей.

Характерной особенностью догматического философствования оказалось систематическое обращение в содержании того или иного философского учения к эмпирически неочевидным положениям, информирующим о предметах, находящихся вне пределов возможного опыта человека. Познание законов природы приводит нас, писал Г.Лейбниц, в конечном итоге к более высоким принципам порядка и совершенства, которые указывают на то, что “вселенная является результатом универсальной разумной силы. Это познание и есть главный плод нашего исследования, и так полагали уже древние. Не говоря о Пифагоре и Платоне, которые в особенности отстаивали эту мысль, сам Аристотель стремился в своих трудах... доказать существование перводвигателя” (Лейбниц, Г.В., 1984, 127). Этим точным резюмирующим положением немецкий мыслитель не столько указал на результат философского творчества великих философов древности и не столько на свой собственный результат, сколько подметил волящий характер философского познания, свойственный догматической традиции теоретизирования. Лейбниц подчеркнул волевою устремленность философского творчества Пифагора, Платона, Аристотеля и свою собственную волевою устремленность, указал на их желание доказать существование “универсальной разумной силы” как причины вселенной.

Сравнивая методы философствования, Секст Эмпирик определяет стиль мышления, свойственный философствованию Платона. “Платона одни называли догматиком, другие — неуверенным, третьи — неуверенным в одном и догматиком в другом” (Секст Эмпирик, 1976, II, 253).

Кант показал, что метод метафизики, которая традиционно осмысливает проблемы бога, свободы и бессмертия, вначале догматичен. Догматичность метафизики состояла в том, что она рассматривала эти

мировоззренческие проблемы без предварительного исследования способности разума решать такие проблемы. Эта общая оценка отнесена Кантом к методу метафизики Платона. Мысленно покинув мир нашей чувственности, античный мыслитель пытался осваивать “пустое пространство чистого рассудка” (Кант, И., 1964, 110). Такова обычно судьба человеческого разума, отмечал Кант, когда он пускается в спекуляцию, он торопится поскорее завершить свое здание и только потом начинает исследовать, хорошо ли было заложено его основание. Метод метафизики Платона, по оценке Канта, является догматическим.

Кант дал общую оценку философствованию Платона по проблемам понимания им предмета нашего познания и происхождения познания. В решении вопроса о предмете нашего познания Платон как представитель интеллектуализма, являющегося концептуальной оппозицией сенсуализма, утверждал, что чувства дают только видимость, а истинное познается только рассудком. При этом если сенсуалисты, признавая действительность только предметов чувств, допускали только логическую реальность рассудочных понятий, то интеллектуалистская позиция Платона состояла в признании мистической реальности понятий рассудка. Если для сенсуализма действительны только чувственно воспринимаемые предметы, то для интеллектуализма Платона действительны только умопостигаемые предметы, которые схватываются созерцанием чистого рассудка. В контексте этих идей Платон считал, что познание имеет свой источник в разуме (Кант, И., 1964, 693–694).

Философствование Платона соединяет в себе принципы разных методов философствования, в нем представлена целостная культура античного философского мышления и творчества.

Анализ показал, что философия догматического реализма существует как различие и взаимосвязь двух аспектов. Надо различать догматический реализм чувственности и догматический реализм рассудка. Догматический реализм чувственности состоит в рассмотрении явления как вещи самой по себе. Догматический реализм рассудка полагает явление как видимость вещи, а рассудок оценивается как средство постижения вещи самой по себе. Не рефлексировались основания различия очевидного и неочевидного в познании вообще, в научном познании в особенности. Догматическое философствование поэтому продуцировало альтернативные концепции бытия, отрицающие друг друга, что послужило почвой, питающей скептическое философствование, скептическую оценку условий возможности генезиса, функционирования и роста научного знания.

Догматический реализм как метод мышления может быть реализован в контексте опредметившихся архетипов философствования. Догматический реализм применим как в архетипе философии объективности, так и в архетипе философии самосознания, как в архетипе философии тождества (классическая философия), так и в архетипе философии различия (постклассическая философия). Это показывает универсальность

догматического реализма как метода философствования. Прояснение специфики методологии догматического реализма в контекстах специфически архетипизированного философствования — задача специального исследования.

Глава 6. Скептическое отношение к познавательной связи явления и вещи как начало скептической философии науки

Секст Эмпирик считал, что основное “начало скепсиса лежит главным образом в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему; вследствие этого, как кажется, мы приходим к необходимости отказаться от всякого рода догм” (Секст Эмпирик, 1976, II, 209). Скептическое мышление в античной философии возникает и формируется как альтернатива догматическому философскому мышлению. Центральным в противопоставлении этих двух методов философствования является понятие догмы, соответственно положительное и отрицательное отношение к нему.

Античный скептик не признавал ничего неочевидного. Сомнения скептика касаются не явления, а того, что говорится о явлении.

Скептическое философствование столь же универсально, как и догматическое. Это дает возможность ставить вопрос о возможности скептической философии науки. Античный скептик считал, что он занимается “изучением природы не для того, чтобы высказываться с твердой уверенностью относительно какой – либо догмы, определяемой изучением природы, но ради того, чтобы иметь возможность противопоставить всякому положению равносильное” (Секст Эмпирик, 1976, II, 211).

Эмпирической основой скептического отношения человека к миру, основой скептического мышления и в особенности скептического философствования являются многообразные факты плюрализма в истории культуры: от плюрализма социального бытия до плюрализма способов социально закрепленных способов мышления, то есть описания, объяснения и предсказания феноменов нашего опыта. Культура бытия человека организована таким образом, что бытовавшие в истории культуры способы бытия и мышления не сходят на нет, а продолжают функционировать в маргинальных условиях. В какой мере принципом генезиса и функционирования культуры является воображение, в такой мере культуре свойственны непрерывные процессы взаимовытеснения и взаимозамещения способов бытия и мышления. Так, мифологический, метафизический и сциентизированный способы мышления не столько сменяют друг друга в якобы поступательном ходе истории, сколько сосуществуют и взаимодействуют в конкретном опыте бытия человека в мире. Наличное многообразие способов мышления, подкрепленное функционированием воли соответствующих социальных групп, является фундаментальным фактом научного знания.

Характерной особенностью скептического мышления является

противопоставление явления мыслимому предмету. Явление понимается как оощуемое, которое противоплагается мыслимому. Скептик не отрицает мировоззрения. Его мировоззрение строится на принципе соответствия явлению. Скептик изучает природу не для того, чтобы иметь твердое знание о вещи самой по себе, а для того, чтобы иметь возможность противопоставить всякому положению равносильное. Явление есть то, что мы испытываем в следствие представления. Предметом сомнения оказывается для скептика не явление, а вещь сама по себе. Скептик живет в соответствии с жизненными наблюдениями. В процессе познания неявное должно быть удостоверено явным.

Различение явного и неявного применительно к вещи актуально для скептического мышления. Принимается, что вещи бывают двух типов — явные и неявные. Явные вещи являются объектами чувственных восприятий. Неявные вещи невоспринимаемы. Поэтому чувственность соединена с мышлением в процессе познания вещей. Скептический метод в анализе познания, науки состоит в сведении анализируемой ситуации к апории, к противоречию. Если догматически мыслящий философ, ученый полагает, что явление необходимо утверждать (оно самое достоверное, а противоположное им утверждение самоотрицаемо), то скептик видит апорийность такой позиции догматика.

Скептическая философия науки формируется как так называемый скептический анализ принципов и форм научного мышления, познания. В процессе скептического анализа приводятся к апориям понятия движения, пространства, времени, числа, единицы, точки, линии, плоскости, объемного тела и другие. Вначале констатируется различие точек зрения на предмет. Скажем, относительно природы движения приводится три точки зрения — движение существует, не существует, а также оно существует не больше, чем не существует: что касается явлений, то какое — то движение существует, а с точки зрения философского рассуждения оно не существует (Секст Эмпирик, 1976, 324). Если же движение существует, то как оно воспринимается? Сопоставление двух различных точек зрения создает апорийную ситуацию. Согласно одной позиции, движение воспринимается чувственными восприятиями. Согласно другой — через посредство чувственного восприятия мыслью.

Аналогично приводится к апории вопрос о существовании времени. Различные точки зрения на сущность времени приводятся к апории. Если, например, считать временем само движение мира, то возможна такая апория: всякое движение происходит во времени, поэтому и движение мира произойдет во времени. Но время не происходит во времени... Поэтому нельзя сказать, что время есть само движение мира.

Апорийными оказываются утверждения науки относительно таких исходных понятий, как точка, линия, поверхность, тело. Точка, например, мыслится либо как нечто телесное или как бестелесное. Но согласно посылкам геометрии, точка не имеет протяжения, следовательно, она

бестелесная сущность. При этом геометры постулируют, что точка способна порождать линию, линия — поверхность, которая ограничивает тело. Следовательно, точка становится телесной, что противоречиво, апорийно: “начала геометрии оказываются лишенными всякой реальной основы” (Секст Эмпирик, 1976а, 161).

Гегель

Для прояснения возможностей и специфики скептического способа философствования целесообразно прояснить установки скептицизма Д.Юма. Философ подчеркивал, что ни он, ни кто-либо другой никогда не придерживался искренне и постоянно мнения о том, что “все недостоверно и наш рассудок ни к чему не может применять никаких мерил истинности и ложности” (Юм, Д., 1966, 292). Природа предписала нам высказывать суждения, дышать, чувствовать. Мы не можем воздержаться от попыток ясно видеть окружающие предметы и ясно мыслить. Требования полного скептицизма невыполнимы. Не нужно обосновывать возможность суждения в условиях, когда природа сама наделила нас способностью суждения. Направленность скептицизма Юма состоит в том, чтобы обосновать истинность гипотезы, согласно которой “все наши суждения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке и вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей части нашей природы” (Юм, Д., 1966, 293). Юм показывал, что те же самые принципы, которые заставляют нас приходить к суждению о каком-либо предмете, при своем дальнейшем применении к каждому новому рефлексивному суждению должны привести к минимизации первоначальной очевидности, к уничтожению всякой веры и всякого мнения.

Отсюда Юм делает вывод относительно природы веры. Он ставит вопрос так: является ли вера простым актом мышления или особым способом представления предмета. Если бы вера была простым актом рассуждения, то она с необходимостью должна была бы уничтожить как саму себя, так и парализовать нашу природную способность суждения. Но опыт показывает, что существуют как вера, так и наша способность суждения. Отсюда Юм делает вывод, что наши “рассуждение и вера — это некоторое ощущение или особый способ представления, который нельзя устранить при помощи одних лишь идей или размышлений” (Юм, Д., 1966, 294).

Исследование соотношения догматического философствования и философствования скептического предполагает рассмотрение соотношения разума и веры, догматического разума и разума скептического, способности суждения и философского мышления. Вера может быть понята как живое представление, основанное на естественном психологическом отношении к миру. Разум допустимо осмыслить как понятийное мышление. Анализ познания, проведенный Юмом, показал, что вера и разум, как специфические модусы отношения к миру, как своеобразные способности находятся в

реальной жизни человека в соотношении друг с другом. Психологически сильное представление — убеждение о существовании какого-либо объекта релятивизируется, если мы начинаем анализировать саму нашу способность суждения. Опыт показывает, что наша способность суждения иногда достигает цели, иногда нет. Углубление анализа этой способности понижает вероятность положительных ожиданий от реализации способности суждения относительно какого-либо конкретного предмета. Каждый новый уровень рефлексивного отношения к нашей способности суждения снижает вероятность получения истинного результата. Поскольку уровни рефлексии можно углублять практически неограниченно (границы углубления рефлексии над способностью суждения неопределенны), постольку неограниченным является процесс понижения вероятности формулируемых суждений. Размышляя в этом направлении, Юм задается вопросом о том, “каким образом мы тем не менее сохраняем некоторую степень веры, достаточную как для философских целей, так и для целей обыденной жизни?” (Юм, Д., 1966, 294). Думается, что ответом на этот вопрос может быть констатация приоритета практических интересов.

Скептические аргументы являются определенным вариантом реализации нашей способности суждения. Если скептические аргументы сильны, то “это доказывает, что разум может обладать некоторой силой и авторитетностью; если же они слабы, они никогда не будут в состоянии лишить силы все заключения нашего познания” (Юм, Д., 1966, 296). Интересна и поучительна оценка Юмом этого аргумента в защиту способности разума судить. Юм считает, что этот аргумент сторонников нескептического философствования ошибочен. Если скептически настроенный рассудок не уничтожает сам себя своими скептическими аргументами, то скептические рассуждения “попеременно были бы сильными и слабыми в зависимости от попеременных настроений нашего ума”. Здесь отчетливо обнаруживается характерный психологизм аналитически-скептической программы Юма. Если анализ скептических аргументов о соотношения способности суждения и способности веры осуществлять в логико-эпистемологическом аспекте, состояние настроений нашего ума не будет иметь для результатов анализа существенного значения.

Вопрос о соотношении скептицизма и догматизма в философии может быть редуцирован к вопросу о соотношении скептического разума и разума догматического. Юм полагает, что “разум скептический и разум догматический однородны, хотя и противоположны по действиям и целям” (Юм, Д., 1966, 297). Не убеждение-вера сокрушает скептические аргументы, а время, опыт, практика. Этот вывод применим к оценке скептицизма и на почве научного познания. Аргументы скептицизма обладают саморазрушительной силой, захватывая убеждение-веру. И только практический интерес и воля к жизни преодолевают как скептическую безысходность, так и догматическую устойчивость мнения. Критическое философствование и философский антропологизм явились методами

мышления, направленными на преодоление альтернативности догматического реализма и скептицизма.

Скептическое философствование, являясь рефлексией методологии догматического реализма, обладает такой же универсальностью, как и догматический реализм. Следовательно, должна быть осмыслена специфика скептицизма в особых архетипических контекстах философствования. Скептицизм, возникающий на почве архетипа метафизики бытия, и скептицизм архетипа метафизики знания, скептицизм архетипа философии тождества и архетипа философии различия в их историческом единстве формулируют многообразие скептических оценок условий возможности генезиса, функционирования и роста научного знания в бытии культуры.

Глава 7. Критическая философия науки: демаркация явления и вещи как предметов знания и веры

Переход от догматической философии науки к критической философии науки И.Канта был исторически обусловлен скептицизмом Юма, который полагал, что представление о субстанции полностью смутно и несовременно и что мы не имеем другой идеи субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Поэтому материя и дух в сущности своей равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому. Относя это суждение к истинной метафизике, Юм утверждал, что она учит нас тому, что нельзя ничего решить а priori относительно какой-либо причины или действия, и поскольку опыт есть единственный источник наших суждений такого рода, то мы не в состоянии узнать из какого-либо другого принципа, может ли материя в силу своей структуры или устройства быть причиной мышления (Юм, Д.Т.2.М.1965, с.798.)

Высоко оценивая скептицизм Юма, Кант отмечает, что всякая скептическая полемика обращена только против сторонников догматизма, которые, не питая недоверия к своим первоначальным объективным принципам, не подвергают их критике. Цель скептической полемики состоит лишь в том, чтобы расстроить планы догматиков и привести их к самопознанию. По Канту, сам по себе скептицизм в отношении того, что мы знаем и чего не можем знать, равно ничего не значит. Юм сделал вывод, что, кроме опыта, у нас нет ничего, что могло бы обогащать наши понятия и что давало бы право на а priori саморасширяющиеся суждения. Кант же полагал, что, наряду с опытом как синтезом восприятий мы можем также и а priori выйти за пределы нашего понятия и расширить свое знание. Мы пытаемся сделать это или с помощью чистого рассудка в отношении того, что по крайней мере может быть объектом опыта, или даже с помощью чистого разума в отношении таких свойств вещей, а также в отношении существования таких предметов, которых никогда не бывает в опыте (Кант, И., 1964, с.634).

Переход от понятия вещи к возможному опыту (совершающийся, по Канту, а priori и составляющий объективную реальность понятия) Юм, по мнению Канта, смешал с синтезом предметов действительного опыта, который, конечно, всегда эмпиричен; тем самым принцип сродства, имеющий своим источником рассудок и устанавливающий необходимую связь, он превратил в правило ассоциации, которая встречается только в подражательном воображении и может представлять только случайные, а не объективные связи.

Причина заблуждения Юма, по Канту, состоит в том, что шотландский философ не делал систематического обзора всех видов синтеза, производимого рассудком а priori. Выполнение этой задачи позволило бы определить границы и а priori расширяющемуся рассудку, и чистому разуму. Юм не определяет границ рассудка, чем вызывает недоверие ко всему, не давая определенного знания о неизбежном для нас неведении. Именно Кант берется за задачу критического разбора всех способностей рассудка, чтобы сформулировать принципы, необходимо ведущие к отказу от права на догматические утверждения.

По оценке Шеллинга, в основе Кантовой “Критики чистого разума” находится общая идея: прежде чем пытаться что-либо познать, необходимо подвергнуть проверке саму нашу способность познания. Этот гносеологический поворот в философии исторически был осуществлен в форме кантовского критицизма. Традиция онтологизма в философии (наивного античного, схоластического средневекового, новоевропейского) получила свою концептуальную и методологическую оппозицию в форме гносеологизма кантовского критицизма.

Кантово понимание философии предполагает исследование высших познавательных способностей человека - рассудка, способности суждения и разума. Разум толкуется как способность, дающая нам принципы априорного знания. Чистым же называется разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. Рассмотрение источников и границ чистого разума понимается как его критика. Философия чистого разума поэтому не открывает новых истин, а лишь предохраняет от заблуждений. Так понятая критическая философия должна исследовать всеобщие априорные условия возможности нашего познания предметов. Такую философию Кант называет трансцендентальной. Эта философия утверждает, что знания есть синтез априорных форм и апостериорных содержаний, понятий и созерцаний. Поскольку пространство и время истолковываются как чистые созерцания, как априорные формы нашей чувственности, постольку все предметы возможного для нас опыта толкуются как явления, которые не существуют сами по себе, вне нашей деятельности созерцания. На этом основании Кант называет свою философию трансцендентальным (формальным) идеализмом, который не сомневается в существовании вещей самих по себе. Трансцендентальный идеализм отличается от идеализма материального, который сомневается в существовании внешних вещей (Кант И., 1964, 454).

Следовательно, трансцендентальный идеализм Канта является своеобразным критически — минимизированным философским реализмом. В философии Канта совершается переход от догматического реализма к реализму критическому, принципы которого специфицируют методологию трансцендентализма.

Критическая философия науки Канта основывается на учении о чувственности, о явлениях, о формах чувственного созерцания предметов, данных в восприятиях. Созерцание определяется как способ непосредственного отношения познания к предметам. Созерцание имеет место тогда, когда предмет нам дается, воздействуя на нашу душу. Чувственность есть та уникальная способность, посредством которой мы получаем представления тем способом, которым предметы воздействуют на нас. Посредством чувственного созерцания предметы нам даются. Мыслятся предметы посредством понятий рассудка. Ощущение есть действие предмета на способность представления. Кант различает созерцания эмпирические и чистые, незмпирические. Эмпирические созерцания относятся к предметам посредством ощущения. Явление есть неопределенный предмет эмпирического созерцания. (Кант И., 1964,127).

Спецификой понимания явлений в трансцендентальной эстетике Канта стало различие и взаимосвязь материи и формы явления. Материя явления есть то в явлении, что соответствует ощущениям. Форма явления есть то, посредством чего многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом. Форма явления, организуя ощущения в определенный порядок, сама не есть ощущение. Материя явлений апостериорна. Форма явлений априорна, находится готовой в нашей душе и рассматривается отдельно от всякого ощущения. Формы явлений как формы нашей чувственности даны нашей душе, по Канту, в готовом виде. Этот тезис трансцендентальной эстетики уязвим для критики. Почему формы чувственности изолированы от опыта? На этот вопрос не существует удовлетворительного ответа в учении немецкого мыслителя.

Априорность форм чувственности неявна, неочевидна. При этом тезис априорности чистых созерцаний выполняет в учении Канта принципиальную роль. Аргументация от неочевидного — методологический признак догматического философствования. Кант следует этим путем, развивая программу критической философии, критической философии науки. Поэтому критицизм этой философии в аспекте учения о формах созерцаний является своеобразным продолжением догматического философствования. Трансцендентальная эстетика как учение об априорных формах чувственности базируется на предпосылках, принятых некритически.

Форма явлений, обнаруживаемая посредством мысленного изолирования нашей чувственности, понимается как функционирование двух чистых форм чувственного созерцания — пространство и время. Учение о пространстве и времени — основа философии математики Канта. Понимание пространства определяет понимание условий возможности геометрического

знания. Понимание времени определяет принципы философии арифметики. Кант различает метафизическое и трансцендентальное истолкование понятий о пространстве и времени. Метафизическое истолкование пространства и времени есть показ их априорности. Трансцендентальное истолкование есть объяснение пространства и времени как принципов, из которых можно усмотреть возможность других априорных и синтетических знаний. С метафизической точки зрения пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. Оно понимается как необходимое априорное представление, находящееся в основе всех внешних созерцаний. Пространство не дискурсивное понятие об отношениях вещей, а чистое, интуитивное созерцание. Поэтому в основе всех понятий о пространстве находится априорное созерцание. Все принципы геометрии выводятся из этого созерцания априори и аподиктически. Следовательно, принципы геометрии не выводятся из понятий линии и треугольника. Пространство мыслится как бесконечно данная величина, содержащая в себе бесконечное множество представлений.

Истолковывая пространство трансцендентально, как условие возможности других априорных синтетических знаний о пространстве, Кант описывает два условия трансцендентального истолкования пространства. Надо, чтобы знания в самом деле вытекали из понятия, а также, чтобы эти знания были бы возможны только при получении определенного способа объяснения понятия.

Полагая пространство априорной интуицией чувственности, Кант считает, что геометрия определяет свойства пространства синтетически и априорно. Чтобы выполнить эти условия, первоначальное представление о пространстве должно быть априорным созерцанием, неземпирическим. Поэтому и положения геометрии должны быть всеобщими и необходимыми. Положение о трехмерности пространства истолковывается как аподиктические. Кант считает, что если пространство понимать как априорную формы нашего внешнего чувства, то это объясняет возможность геометрии как априорного синтетического знания.

Следовательно, полагает Кант, пространство не представляет ни вещей самих по себе, ни отношений между ними, а есть только форма всех явлений внешних чувств, которая дает нам возможность внешних созерцаний (Кант И., 1964, 133). Свойство пространственности можно приписывать вещам только тогда, когда они нам являются, если они даны нашей чувственности. В познавательном дискурсе науки мы можем высказываться о том, что все вещи как явления (но не сами по себе) находятся друг около друга в пространстве. Пространство поэтому эмпирически (в опыте) реально, но трансцендентально (по отношению к вещам самим по себе) идеально.

Время, как и пространство, не есть эмпирическое понятие, выводимое из опыта. Оно есть необходимое представление, находящееся в основании всех созерцаний. Время есть априорное условие возможности всех явлений нашего опыта. Свойства времени выполняют значение правил, в

соответствии с которыми возможен опыт как таковой. Время, как и пространство, недискуривно, оно толкуется как форма созерцания. Время истолковывается как условие возможности синтетических знаний, которые имеются в учении о движении. Время эмпирически реально и трансцендентально идеально. То есть, оно понимается как форма всех явлений, но не вещей самих по себе.

Пречисленные свойства пространства и времени определяют, по Канту, возможность априорных синтетических суждений.

Фундаментальным противоречием философии Канта является толкование причинности, с одной стороны, и ее реальное применение в конституировании системы критической философии, с другой стороны. В учении о рассудке категории причины и следствия толкуются как априорные формы рассудочного мышления, синтезирующие знания только о мире явлений, но не о мире вещей самих по себе. В учении же о вещи в себе и явлении Кант утверждает, что вещи воздействуют на нашу чувственность, возбуждают ее, продуцируя мир явлений. Противоречие состоит в том, что в учении о синтезе знания причинность толкуется как применимая лишь к миру явлений, а в учении о вещи в себе и явлении категория причины применяется как средство мышления о вещи в себе. С позиций культуры критического философствования, применение категорий мышления в миру вещей самих по себе есть возврат на позиции догматического реализма. Тема причинности, оказавшись центральной в скептицизме Юма, остается предметом фундаментального противоречия в критицизме Канта.

Критицизм, являясь одним из универсальных методов философствования, может быть объективирован в контексте архетипически организованного философского мышления. Анализ отношения критицизма и метафизики бытия, критицизма и метафизики самосознания и знания является актуальной задачей исследования условий возможности научного знания. В более общем контексте целесообразно исследовать статус критического философствования в структуре архетипа философии тождества, с одной стороны, и архетипа философии различия, пролиферации, рассеяния, с другой стороны.

Глава 8. Аналитическая философия науки: статус явления в программе эмпирического анализа возможного научного знания

Философия логического анализа, как она понимается Б. Расселом, является программой аналитического эмпиризма, логического эмпиризма, логического атомизма. Традиция философского эмпиризма соединяется в ней с дедуктивными частями знания. Задача философии понимается как логический анализ, сопровождаемый логическим синтезом. Предметом логического анализа являются такие специализированные виды бытия возможного знания, как логика и математика, эмпирическое естествознание. Важнейшая часть философии состоит в критике и разъяснении понятий, которые принято считать фундаментальными. Кроме этого критико –

аналитического содержания, философия может предлагать гипотезы о Вселенной, предметная область которых еще не находится в поле эмпирического контроля науки. Осуществляя свою функцию логического синтеза, философия предлагает гипотезы возможной структуры мира. Такие гипотезы строятся на основании данных научного познания и предлагаются науке именно в качестве гипотез. Философский статус таких гипотез состоит в универсальности предлагаемых возможных структур мира — мира физики и мира психологии, мира логики и социологии...

В так понимаемой традиции аналитического философствования логика имеет большее значение, чем метафизика: “логика является фундаментальной для философии и поэтому школы должны скорее характеризоваться своей логикой, чем метафизикой” (Рассел, Б., 1998, 17). Рассел предлагает атомистическую логику в качестве средства осуществления двух взаимосвязанных функций философии — функций логического анализа и логического синтеза. При этом функция логического синтеза возможного знания является вторичной по отношению к функции логического анализа того, что претендует на статус знания вообще, научного знания в особенности.

Осмысление феноменов логических и семантических антиномий в основаниях математики и в контексте так называемого здравого смысла показало, что естественный язык недостаточно определен для того, чтобы быть надежным средством формирования и выражения знания, особенно в области логики и математики. В текстах естественного языка не различается многозначность таких эпистемологически и логически значащих слов, как *Есть*, *Существовать*... Традиционная философия, реализованная средствами естественного языка, вынуждена была имплицитно умозаключать от структуры языка и логики к структуре мира. Субъектно-предикатная форма суждения осмысливалась как имплицитное обоснование субстанциально-атрибутивной модели метафизики. В условиях, когда структура языка оценивается как фундаментальная по отношению к структуре метафизики, возникает необходимость разработки идеального логического языка — языка математической логики, возможно свободного от неопределенностей естественного языка.

Разработка идеального логического языка должна предотвратить практику умозаключения от структуры языка к структуре мира. Кроме того, идеальный логический язык должен выполнить требования логики не только в аспекте непротиворечивости, но и в аспекте выбора того или иного вида структур, которые можно допустить в мире. Но поскольку логика не дает оснований для выбора структур мира, то выбор осуществляется на основании личного опыта философа-аналитика: “Мое собственное решение в пользу плюрализма и отношений покоится на эмпирических основаниях после того, как я убедился, что аргументы а priori, напротив, недействительны” (Рассел, Б., 1998, 33). Выбор структур, покоящийся на эмпирических основаниях и предопределяющий моделирование идеального

логического языка, является по сути познавательным мировоззренческим выбором, необходимым для реализации программы логико-аналитического философствования.

Принципиальным аспектом этой традиции является преодоление платонизма и кантианства в истолковании природы математического знания, природы математических высказываний и математического следования. Математические высказывания не рассматриваются как синтетические суждения *a priori*. Математическое знание истолковывается с позиций логицизма, согласно которому “арифметика и чистая математика в общем есть не что иное, как продолжение дедуктивной логики” (Рассел, Б., 1994, 299). Математическое знание не априорное и не эмпирическое. Оно — словесное, аналитическое, синтаксическое знание. Обоснование неаприорности и аналитичности математического знания позволяло развивать традицию эмпиризма в коррелятивном соотношении с установкой на построение идеального логического языка.

Опираясь на опыт истории философии числа, проблемы которой до Г.Фреге были обусловлены ошибкой смешения числа с совокупностью данного многообразия, Рассел пришел к выводу, что часть проблем философии вообще носит синтаксический характер. Концептуально это было выражено в принципе, представляющем форму бритвы Оккама, который можно было бы назвать принципом элиминативно-аналитического конструирования: “Всюду, где возможно, заменяйте конструкциями из известных сущностей выводы к неизвестным сущностям” (Рассел, Б., 1998, 21).

Этот принцип был назван Расселом принципом освобождения от абстракции, принципом конструирования взамен выводов. Он применим в ситуациях анализа предложений обыденного языка, утверждений математики и эмпирического научного знания. Так, предложения, включающие отношения типа равенства, органично анализируются на основе указанного принципа. В предложении $3=2+1$ три значит сумму двойки и единицы. Отношение равенства симметрично и транзитивно. Двойка может быть определена через отношение тройки и единицы. Возможность транзитивных и симметричных преобразований говорит о том, что три не есть особая сущность, отличная от отношений 2 и 1. Если в тексте древнего трактата встречается утверждение “3 существует”, то может возникнуть потребность понять статус существования указанного объекта. Анализ должен ответить на вопрос о том, как существует 3. Если мы запишем $3=2+1$, то мы получим ответ на поставленный вопрос: 3 существует как сумма 2 и 1. Вывод о неизвестной сущности “3” аналитически конструктивно заменен отношением известных сущностей. Анализируя предложения арифметики в соответствии с требованием принципа освобождения от абстракции, мы понимаем, что арифметическое знание формируется в соответствии с требованиями синтаксиса языка арифметики.

Другой пример применения принципа освобождения от абстракции

реализован в теории дескрипций (определенных дескрипций) Рассела. Дескрипция — это фраза, описывающая индивидуальное свойство предмета мысли (вещи или личности). Дескрипция обозначает личность или вещь не именем, а описанием индивидуального свойства. Дескрипции предлагается использовать для того, чтобы элиминировать лингвистически детерминированную проблему существования несуществующих предметов. Примерами дескрипций могут быть такие фразы, как четное простое, нынешний король Франции... Утверждение “нынешний король Франции не существует” формирует парадокс существования несуществующего объекта. Термин Нынешний король Франции, являясь субъектом утверждения, предполагает существование его денотата в каком – то смысле. Но в то же время ясно, что он не существует. Это же свойство субъектно-предикатной логики порождает парадокс существования в контексте утверждений, субъектами которых могут быть фразы Круглый квадрат, Четное простое число, большее, чем 2... “Факт, что когда слова “то – то и то – то” встречаются в утверждении, то не имеется никакого отдельного соответствующего им конституента утверждения, и когда утверждение анализируется полностью, то слова “то-то и то-то” исчезают” (Рассел, Б., 1998, 22).

Теория дескрипций направлена на преодоление эффекта существования отдельных объектов, которое приписывается им субъектно-предикатной формой утверждения вне зависимости от их реального существования/ несуществования. Если то-то и то-то существует, а х есть то-то и то-то, тогда бессмысленно утверждать, что “х существует”. “Существование в том смысле, в котором оно приписывается отдельным объектам, тем самым полностью устраняется из списка основных принципов” (Рассел, Б., 1998, 22).

Иллюстрацией этой проблемы может быть следующий диалог. Если я говорю: “Золотой горы не существует”, а в ответ слышу вопрос: “Чего не существует?” Я повторяю: “Золотой горы!” Диалог о несуществовании золотой горы продуцирует парадоксальный феномен — золотая гора как предмет мысли оказывается существующей. Если диалог о несуществовании золотой горы превращается в традицию культуры мысли, то мысль о золотой горе опредмечивается как феномен культуры. Возможно, что и предметы метафизических диалогов о субстанциях, атрибутах, акциденциях... становятся существующими феноменами культуры под влиянием аналогичного механизма лингвистической детерминации существования несуществующих предметов.

Теория дескрипций предложена Расселом как средство преодоления лингвистически детерминированного феномена существования несуществующего предмета. Согласно этой теории, если утверждение, содержащее фразу, ответственную за детерминацию существования несуществующего предмета, анализировать правильно, то экзистенциально парадоксальная фраза исчезает. Правильно анализировать утверждение

значит переформулировать утверждение таким образом, чтобы при полном сохранении его смысла и значения была бы опущена неудобная обозначающая фраза. Следовательно, “Золотая гора не существует” означает “Не имеется объекта с такого, что высказывание “ x — золотое и имеет форму горы” истинно только тогда, когда x есть s , но не иначе” (Рассел, Б., 1994, 300).

Эта переформулировка показывает, что тема существования исчезает лишь как эксплицитный феномен, но она сохраняется имплицитно в виде неизбежно возникающей темы истины. Поэтому можно предположить, что аналитический принцип освобождения от абстракции применим в четко определенном эпистемологическом интервале — в интервале преобразования темы существования отдельного объекта в тему истинности определенного утверждения. Но поскольку тема истины не изолирована от темы существования, постольку логический анализ посредством принципа освобождения от абстракции не является абсолютным методом аналитического философствования и предполагает поиски других методов анализа.

Философия логического атомизма, философия логического анализа внимательно исследует влияние языка и логики на философское мышление. Анализ взаимосвязи субъектно-предикатной логики с субстанциально-атрибутивной метафизикой показывает, что влияние на философию синтаксиса и словаря естественного языка специфично. Механизм именования наблюдаемых объектов, свойственный естественному языку, некритически воспроизводится в контекстах философского мышления, когда объектами именования выступают абстрактные объекты философского дискурса. “Влияние словаря приводит к роду платонического плюрализма вещей и идей” (Рассел, Б., 1998, 25–26). Влияние синтаксиса индоевропейских языков предполагает возможность представить суждение в субъектно-предикатной форме, в которой субъект и предикат суждения соединены логической связкой. Такая форма суждения как бы показывает форму факта, который сводится к наличию качества у субстанции. Субъектно-предикатная форма суждения приводит к субстанциально-атрибутивному монизму в понимании, например, факта. Существование плюрализма субстанций в условиях субъектно-предикатного монизма мышления не отображается. Расширение субъектно-предикатной логики посредством возможностей реляционной логики расширяет логическую форму возможного знания, например логическую форму факта, которой становится логика двух—, трех—, четырех—... членных отношений.

Анализ языка показал, что негативное влияние на мышления связано с применением слов, выражающих прилагательные и отношения. Для прояснения их влияния было проведено систематическое различение логических типов значений слов. Прояснение логического типа значения слова стало существенным предметом анализа языка. “А и В имеют тот же самый логический тип, если и только если, при любом данном факте, в

котором А является конституентом, существует соответствующий факт, который имеет В в качестве конституента и который получается либо путем замены А через В или же его отрицание” (Рассел, Б., 1998, 26–27). Логический тип прилагательного, обозначающего свойство, зависит от объекта, к которому оно приписано. Логический тип отношения, выраженного определенными реляционными словами, определяется членами отношения. Значение логического анализа языка состоит в том, что, с одной стороны, существуют разные логические типы объектов, к которым относятся слова, с другой стороны, “язык не может сохранить различие типа между отношением и его терминами” (Рассел, Б., 1998, 27). Если слова имеют значения различного логического типа, то отношение этих слов к их денотатам тоже различного типа. Существует не одно отношение значения между словами и объектами, а множество отношений значения, каждое различного логического типа.

Итак, существуют разные логические типы объектов и, соответственно, разные логические типы отношений значения. Естественный язык не сохраняет различие логических типов и терминов, что является источником путаницы в философском мышлении. Идеальный логический язык математической логики может и должен сохранять различие логических типов объектов в рассуждении, чем может способствовать преодолению ошибки умозаключения от структуры естественного языка к структуре мира, разрешению логических и семантических антиномий. Противоречивое высказывание “Я лгу” может быть непротиворечиво истолковано на основании теории логических типов, согласно которой слово или символ могут составлять часть осмысленного суждения, то есть могут иметь в нем значение. Но это слово или символ не всегда смогут заместить другое слово или символ в том же самом или в другом суждении без возникновения бессмыслицы. Логический тип значений, например, атрибутивных и реляционных слов различен. Это значит, что такие слова имеют различное применение.

Значения слов Факт и Простой (объект) являются разными логическими типами. Это значит, что символ для факта не может заменяться символом для обозначения простого объекта, если в процессе рассуждения мы хотим сохранить значение. Символ для факта и символ для простого объекта в языке, свободном от ошибок смешения объектов разных логических типов, должны быть различными. Символ для факта должен быть предложением, так как факты утверждаются или отрицаются, но не именуются. Символом для простого объекта может быть слово. Рассел отмечает, что “способ придать значение факту состоит в его утверждении, а способ придания значения простому — в его именовании” (Рассел, Б., 1998, 30). В идеальном логическом языке демаркация именования и утверждения существенны. Но их специфика состоит в том, что они есть разные способы придания значения символам языка — символам для факта и символам для простого объекта, а не самим фактам и простым объектам, как

в данном случае неточно отмечает Рассел. Простой объект именуется, сложный — утверждается.

В теории логических типов, допускающей только простые термины и внешние отношения, существование простых объектов и существование комплексов относится к разным логическим типам. Смысл слова Существовать здесь различен. И это различие четко может фиксироваться языком математической логики. В естественном языке эта демаркация затруднительна, так как в каждом конкретном случае требует специальных пояснения, усилий рефлексии.

Если субстанциальные, атрибутивные и реляционные слова обладают значениями разных логических типов, то специфика объекта субстанциального слова состоит в том, что он именуется. Это значит, что субстанция в концепции логического атомизма рассматривается как простой объект. В субъектно-предикатном суждении субстанция встречается в качестве субъекта, а в реляционном предложении — в качестве одного из терминов отношения. “Если то, что мы рассматриваем как простое, есть в действительности сложное, тогда мы можем попасть в затруднение, именуя его, когда все, что мы обязаны делать, так это утверждать его” (Рассел, Б., 1998, 31). Так, существует факт: Платон любит Сократа, но нет такого простого объекта, как платоновская любовь к Сократу. Путая разные логические функции — функции именованности и утверждения, естественный язык создает условия для онтологизации абстракций, которая порождает феномен существования несуществующего объекта.

Глава 9. Вероятностно-эмпиристская эпистемология

Г. Рейхенбаха как анализ условий возможности формирования научных знаний

Одним из образцов анализа научного знания и познания является концепция эпистемологии Г. Рейхенбаха. Анализ оснований и структуры знания Рейхенбах осуществлял в контексте интеллектуальной традиции, складававшейся из взаимодействия идей американского прагматизма, австрийского позитивизма, английского логического позитивизма, германской философии науки, польской логики. Эта традиция получила название логического позитивизма. Суть генезиса этой традиции Рейхенбах видел в объединении “...эмпиристского понятия современной науки и формалистического понятия логики...”, это объединение и образует рабочую программу логического позитивизма как философского движения (Reichenbach, H., 1938, vi). Рейхенбах поставил перед собой задачу показать фундаментальное место, которое занимало в системе современного ему знания понятие вероятности и проследить следствия, вытекающие из вероятностного понимания знания. В содержании традиции логического позитивизма в той или иной форме многими ее сторонниками признавалась идея знания как приблизительной системы, которая не становится истинной, но логические следствия из этой идеи знания предстояло еще получить и

осмыслить. Решение данной задачи, как, впрочем, и ее постановки, взял на себя Рейхенбах. Определяя и проясняя смысл развиваемой им эпистемологической концепции вероятностного эмпиризма, Рейхенбах использует математическое понятие аппроксимации и аппроксимативной процедуры. Это понятие оказывается существенным не только в математике, но и в эпистемологической концепции Рейхенбаха, поскольку само знание он истолковывает как некую аппроксимацию. Термин аппроксимация значит в математике приближенное выражение каких-либо величин, геометрических объектов через другие более простые величины, более простые в каком-либо отношении объекты.

Процедуры аппроксимации стали важными в теориях сложных систем. Задача теории сложных систем состоит в том, чтобы найти пути их упрощения (Эшби У. 1964, 78). Видом и процедурой аппроксимации является моделирование, в содержании которого модель понимается как аппроксимирующий образ оригинала (моделируемой сложной системы). Рейхенбах попытался представить процедуру выражения действительности в знании как аппроксимацию. Ссылаясь на элементарные законы аппроксимативной процедуры, Рейхенбах утверждал, что "...следствия из схематизированного понятия не вмещают внешних границ аппроксимации..." (Reichenbach, H., 1938, vi).

Формирование эпистемологической концепции вероятностного эмпиризма ее автор понимает как сочетание итогов его исследований идей вероятности, эмпиристского и логицистского понятия знания. "Это, — подчеркивал он, — мой вклад в обсуждение логического эмпиризма (Reichenbach, H., 1938, vii—viii). Разработка Рейхенбахом эпистемологической концепции вероятностного эмпиризма органично связана с определенной концепцией задач эпистемологии. Непосредственным объектом любой эпистемологической концепции, считает Рейхенбах, является социологическое бытие знания, знание как социологический факт. Такого рода социологическими фактами, являющимися непосредственными объектами эпистемологического исследования, оказываются системы знания, методы познания, цели познания, как они выявлены в процедурах научного исследования, язык, в котором выражено знание.

Какие же задачи решает эпистемология, объект которой обладает качеством конкретности социологического типа? Рейхенбах формулирует три задачи эпистемологии. Первая задача — дескриптивная, предполагающая описание знания как реально существующего феномена социологического типа. На уровне этой задачи эпистемология мыслится как исследование, осуществляющееся в контексте социологии. Такая социологизированная эпистемология обсуждает вопросы типа: в чем состоит значение термина, используемого при формировании знания?, каковы предпосылки, содержащиеся в методах науки?, как мы узнаем, что предложение истинно?

Знание как социологический факт имеет внутренние и внешние аспекты

своего бытия. Райхенбах считает, что эпистемология исследует внутренние отношения в структуре знания. Социология же исследует и внешние отношения. Дескриптивная задача эпистемологии состоит в описании внутренней структуры знания. Различие внутреннего и внешнего аспектов бытия знания усложняет и конкретизирует понимание дескриптивной задачи эпистемологии. Внутренняя структура знания понимается Райхенбахом как система отношений в содержании мышления. Мышление имеет психологические, логические и гносеологические аспекты своего содержания. Важно различать систему логических отношений мышления и психологическое содержание реального мыслительного процесса.

Райхенбах справедливо ставит задачу демаркации предметов эпистемологии и психологии мыслительной деятельности. Эпистемология не рассматривает актуальный процесс мышления в единстве его феноменального содержания. Эту задачу решает психология мышления. Эпистемология исследует логическую сущность процесса мышления, "...взаимосвязь между исходной и заключительной точками процесса мышления" (Reichenbach, H., 1938, 5). Эту установку демаркации логики и психологии развивали представители логического позитивизма и те мыслители, которые разделяли те или иные установки этой философской традиции. Они решали задачу демаркации в терминах рациональной реконструкции.

Рейхенбах считал, что рациональная реконструкция знания есть процесс замены субъективной формы мыслительной деятельности на объективную логическую форму мышления. В качестве примера рациональной реконструкции знания он приводит способ математического доказательства, логическое рассмотрение создания новой теории физиком. Пытаясь систематически различать логику и психологию мыслительного процесса, Рейхенбах ввел различие того, что он назвал контекстом открытия и контекстом подтверждения. Контекст открытия — область психологии научного мышления. Контекст подтверждения мыслится им как область эпистемологии и логики. Контекст открытия не должен, считает Райхенбах, интересоваться эпистемологию. В целом же рациональная реконструкция знания относится немецким философом науки к дескриптивной задаче эпистемологии.

Вторая задача эпистемологии — критическая задача. Она состоит в оценке систем знания с точки зрения их действенности и надежности. Критическая задача отчасти решается в ходе рациональной реконструкции научного знания. Следовательно, обе задачи эпистемологии решаются в процессе рациональной реконструкции, но они не совпадают по содержанию и функциям. Критическая задача эпистемологии, ее решение приводит к реализации конструктивной функции эпистемологии по отношению к знанию. Знание целенаправленно конструируется таким образом, чтобы оно оказалось действенным. Процесс, в ходе которого решается критическая задача эпистемологии, получил в традиции логического позитивизма

название анализа науки, логики науки. Рейхенбах относит свой подход к так понятому анализу науки, к логике науки. Разделив контекст открытия и контекст подтверждения, обоснования как относящиеся соответственно к психологии научного творчества и к логике науки, Рейхенбах указывает, и вполне обоснованно, на то, что не каждый шаг научных процедур определяется принципом обоснованности. В науке применяются и волевые решения (Reichenbach, Н., 1938, 9). В этом пункте развития концепции эпистемологии Рейхенбаха заключена очень важная идея, выражающая специфику научного познания вообще. Она состоит в том, что познание с необходимостью опирается на такие основания, как воля и решение. Определить место воли и волевых решений в научном познании — значит понять одно из фундаментальных оснований науки. “Выявление волевых решений, содержащихся в системах знания, составляет, — отмечает Рейхенбах, — интегральную часть критической задачи эпистемологии” (Reichenbach, Н., 1938, 9).

Факт наличия в структуре познания волевых решений можно понять как ограниченность регулятивной силы идеи истинности и обоснованности научного знания. Интересно исследовать, какова феноменология воли в научном познании, т. е. каковы те феномены, которые являются выражением воли как некоей ноуменальной сущности, определяющей содержание и характер научно-познавательной деятельности. Конвенции, по Рейхенбаху, — пример применения волевых решений в научном познании. Среди всего многообразия научных конвенций, т. е. конвенций, применяющихся в науке, Рейхенбах выделяет очевидные и неочевидные. Примерами очевидных конвенций могут быть соглашения относительно выбора единицы длины, системы счисления и другие. Конвенции неочевидного типа можно обнаружить, установив их бытие в науке посредством специального исследования — исследования эпистемологического. Следовательно, Рейхенбах склоняется к мысли, что открытие научных конвенций, конвенциональных элементов в науке есть задача эпистемологии.

Проявлениями неочевидных конвенциональностей в науке Рейхенбах считает определения пространственной конгруэнтности, эйнштейново открытие относительности одновременности. Рейхенбах справедливо констатирует: “...найти все пункты, в которые включены решения, составляет наиболее важные задачи эпистемологии” (Reichenbach, Н., 1938, 9). В содержании общих идей эпистемологической концепции, развиваемой Рейхенбахом, специально ставится вопрос о соотношении конвенций и решений. При этом конвенции оцениваются как особый класс решений. Решения вообще выражают выбор между некоторыми возможностями. Конвенция как специальное решение есть выбор между эквивалентными истолкованиями. Разнообразные системы весов и измерений — примеры эквивалентностей. Решение относительно принятия определенной конвенции не детерминирует содержание знания. Более глубокие неочевидные конвенции заключаются в процессе выбора теорий

пространства и времени.

Другим классом решений в научной практике оказывается выбор не между эквивалентными истолкованиями, а между разными системами идей, системами, которые Рейхенбах называет волевыми раздвоениями, волевыми бифуркациями. Пимерами этого класса решений в науке могут быть решения о цели науки, о цели научного исследования. “Это — вопрос не истинности, а волевого решения” (Reichenbach, Н., 1938, 11). Иным примером волевого решения в науке типа раздвоения Рейхенбах считает решения о значении некоторого понятия, например, причинности, истины, значения. Здесь осуществляется выбор не между эквивалентными описаниями, а между теми или иными границами понятия.

Пытаясь систематично провести различие между дескриптивной и критической задачами эпистемологии, Рейхенбах акцентирует внимание на различии между утверждениями и решениями. Проблема решения — одна из центральных проблем эпистемологической концепции немецкого мыслителя. С понятием решения связано различие и понимание основных задач эпистемологии, к которым он относит не только дескриптивную и критическую, но и консультативную задачу. Научные решения требуют специального анализа, поскольку они не всегда явны, не всегда определены. Так, решения научных сообществ о выборе терминологии, о выборе и применении тех или иных методов исследования являются неопределенными с точки зрения того, к какому классу решений они относятся.

Значимой и конструктивной является идея системной целостности многообразия научных решений, которая выражает произвольный характер научных решений в рамках их целостной системы. Отношение свободы и необходимости в принятии научных решений выражается в правиле, согласно которому научное сообщество свободно в принятии исходного решения и несвободно в принятии последующих решений. Эту группу детерминированных решений Рейхенбах назвал повлеченными решениями. Примером такого рода решений является ситуация, когда принятие английской системы измерения, например, накладывает табу на использование правил десятичной системы. Отказ от этих правил и есть повлеченное решение, решение — следствие (Reichenbach, 1938, 13). Более интересным для эпистемологии является многообразие повлеченных решений, обусловленное принятием геометрии Евклида для описания физической реальности. Язык евклидовой геометрии ведет к представлению об универсальных силах, к особым проблемам в понимании непрерывного характера причинности. Выявляя произвольность принятия решений в рамках уже принятой системы, Рейхенбах отмечает, что “...отношения между решениями не зависят от нашего выбора, но предписаны правилами логики, или законами природы” (Reichenbach, Н., 1938, 15).

Базисные решения в науке основаны на универсальных соглашениях, примерами которых могут быть соглашения о правилах использования имени, соглашения о применении метода в научном познании. При этом,

подчеркивая субъективный момент в применении метода, Рейхенбах считал, что базисные решения в ходе развития науки могут изменяться.

Концепция задач эпистемологии, по Рейхенбаху, развивается таким образом, что между задачами обнаруживается взаимопереход. Объективная часть науки может быть освобождена от волевого элемента посредством редукции коисультативной задачи эпистемологии в критическую. Это отношение между задачами эпистемологии Рейхенбах выражает в виде импликации: “если вы приняли решение, то вы обязаны согласиться с этим утверждением или перейти к другому решению” (Reichenbach, H., 1938, 16).

Рейхенбах развивал идеи логического позитивизма, одновременно находясь в оппозиции к этой традиции философии науки по некоторым вопросам. Он полагал, что основанием убеждения в существовании внешнего мира является наличие объективных причинных закономерностей, познание которых составляет цель научного исследования. Проблемы онтологической природы причинности, логической структуры причинных связей находились в центре логики и философии науки Рейхенбаха. Исследование отношения причинности и вероятности, динамических и статистических закономерностей привели Рейхенбаха к осмыслению эпистемологических проблем, к построению вероятностно-эмпирической эпистемологии.

Теория познания мыслилась им построенной на новом аксиологическом основании. Он подверг критическому пересмотру такой аксиологический аспект познания, как идеал совершенного доказательства. На его место он поставил идеал вероятностного обоснования знания, средством реализации которого полагалась вероятностная логика. Исходя из статистического понимания вероятности, немецкий логик обсуждал логические и эпистемологические проблемы. Он придерживался статистической версии вероятности, предложенной математиком Рихардом Мизесом: вероятность понималась как предел относительных частот массовых событий. Понятие относительной частоты можно определить на основании длительного опыта при строго определенных условиях его проведения. Вероятность как теоретическое понятие не тождественна эмпирически устанавливаемой частоте осуществления событий. Как правило, вероятность как теоретическое понятие мало отклоняется от относительной частоты, определенной опытным путем в ходе длительных наблюдений. Рейхенбах построил особый вариант многозначной (трехзначной) логики, которая оценивалась как специальный случай вероятностной логики. В ней применяются три вида оценок высказываний: истинность, неопределенность, ложность. Такая трехзначная логика применима, по Рейхенбаху, для решения задач описания явлений квантовой механики, для интерпретации логико-философских проблем этой науки.

Исходной установкой, которая определила характер изложения материала, является установка понимания. Она не только не отменяет возможности критического осмысления идей философа науки, но

рассматривается как условие такого осмысления.

Формирование эпистемологической концепции вероятностного эмпиризма ее автор понимает как сочетание итогов его исследований идей вероятности, эмпиристского и логицистского понятия знания. Оценивая идею принципиальной демаркации контекста открытия и контекста подтверждения, уместно заметить, что эта идея вместе с психологизмом в методологии и эпистемологии устраняет из сферы внимания эпистемологии проявления развития знания, проявления творчества в науке, явления смены парадигм научного мышления, научные революции, т.е. то, что составляет важные события в жизни науки, научного сообщества, в деятельности ученых.

Сформировав концепцию трех задач эпистемологии (дескриптивной, критической и содержательно-консультативной), Рейхенбах проводит традиционное для логического позитивизма разграничение психологического и эпистемологического исследования мышления. Как было показано выше, если психология исследует реальное мышление, то эпистемология, осмысливает рационально реконструированное знание, которое дано только в языковой форме. Представление мышления в языковой форме оценивается немецко-американским мыслителем как часть рациональной реконструкции.

Мышление символизировано, так как оно выражено в языке. Рассматривая соотношение эпистемологии, мышления, языка, Рейхенбах различает разрешимые и неразрешимые задачи эпистемологии. К классу неразрешимых задач эпистемологии он относит, например, задачу изучения мышления вне языковой формы. К классу же разрешимых задач отнесены задачи, связанные с анализом знания в языковой форме. Этот тезис ясно показывает, что эпистемологическая программа Рейхенбаха является вариантом аналитической философской традиции, для которой лингвистический поворот в исследовании знания является исходным принципом анализа.

Лингвистическое видение задач эпистемологии Рейхенбаха выражается в его тезисе о том, что теория познания должна начинать с теории языка, поскольку язык есть естественная форма знания. Коль скоро знание выражается посредством символов, то символы должны стать первым объектом эпистемологического исследования. Символы, по Рейхенбаху, — это физические вещи, имеющие значение в системе языка. Значение же есть функция, которую приобретают символы, существуя в определенном отношении к фактам. Следовательно, символ выполняет функцию значения, т. е. отношения к определенным фактам, не непосредственно, а в зависимости от правил языка, или языковых правил: только правила языка относят значение к символу, "...только правила языка определяют значение символа..." (Reichenbach, H., 1938, 18).

Рейхенбах развивает лингво-функциональную концепцию значения символа. Значение символа функционально, оно задается правилами

языковой системы. Так, правила определенной языковой системы определяют функциональное значение слова “север”, которое поэтому может использоваться для описания соответствующих географических реалий. Для обоснования и пояснения своей лингво - функциональной концепции значения символа Рейхенбах приводит интересный исторический факт и осмысливает его. Он упоминает одно археологическое открытие — находку камней с клинописью. Ученые установили, что высечки на камне имели значение и были написаны в древнее время культурными людьми в Ассирии. Данное открытие охватывает два факта: (1) можно присоединить систему правил к высечкам на камне таким образом, что высечки вступят в отношение с фактами, встречающимися в истории; (2) эти правила были использованы ассирийцами и эти высечки были сделаны ими. Первое открытие составляет проблему для логики, а второе — для истории.

При каких условиях высечки на камне мы можем считать символами, выполняющими функцию значения? Это — один из центральных вопросов эпистемологии и семиотики. Рейхенбах правильно акцентирует внимание на нем и предлагает свое решение. Дать имя символов определенным физическим сущностям можно тогда, когда даны правила, которые прибавлены к ним так, что возникает соответствие между физическими сущностями и фактами.

Язык представляет из себя систему правил, которая соединяет символы и факты посредством функции значения символов. Система языковых правил, по Рейхенбаху, телеономична; она создается для определенных целей и в ней необходимы специальные символы. Система языковых правил не является априорной к неизменной. Напротив, она изменяется в соответствии с требованиями жизни (Reichenbach, H., 1938, 19). Для осмысления изменчивости языковой системы Рейхенбах различает известные и неизвестные свойства символов, актуальные и виртуальные символы. Физические вещи приобретают свойства символов не благодаря своим физическим свойствам, а в соответствии с правилами языка: “...любая вещь может получить функцию символа, если осуществлены правила языка или если подходящие правила установлены” (Reichenbach, H., 1938, 19). Следуя идее изменчивости системы правил языка, Рейхенбах утверждает, что система правил языка есть множество открытого типа. Эпистемология исследует знание в языковой форме, а язык понимается как нормативная система, приписывающая значения символам.

Речь — способ бытия языка во времени. Последовательность символов речи есть выражение временной одномерности языка. Язык, обладая системно-нормативным содержанием, выраженным в правилах языка, характеризуется и атомарностью строения: серии символов речи разделены на группы, называемые высказываниями, а высказывания состоят из слов, слова — из букв. Правда, эта характеристика атомарности языка применима, строго говоря, лишь к языкам, которые обладают алфавитным устройством письменности.

Высказывание обладает качеством целостности, поэтому оно выполняет роль минимума бытия речи. Используя терминологию Николая из Кузы, можно утверждать, что высказывание есть абсолютный минимум бытия речи. Правда, Рейхенбах пишет не о бытии речи, а о высказывании как минимальном отрезке речи. Переводя анализ языка и речи на уровень анализа высказывания, Рейхенбах развивает концепцию трех предикатов высказывания.

Значение — функция высказывания как целостной реальности. Слова значат, по Рейхенбаху, потому что они встречаются в предложении. Значение передается слову высказыванием. Изолированные слова не имеют значения. Следовательно, продолжим эту мысль, изолированные слова не существуют как способ бытия речи, языка, но существуют исключительно как физические сущности. Значение — первый из предикатов, упоминаемый Рейхенбахом в его концепции высказывания. Вторым предикатом высказывания — его истинность или ложность, истинностная оценка. Концепция языка-речи Рейхенбаха не лишена противоречий. С одной стороны, он акцентирует целостность языковой системы, которая реализуется в правилах языка. С другой, он подчеркивает атомарность предложений особого рода. Атомарные предложения посредством логических операций типа “и”, “или” и других соединяются в молекулярные. Свойство истинности молекулярного предложения связано с правилами языка.

Из всего множества высказываний Рейхенбах выделяет класс верифицируемых высказываний и класс высказываний неверифицируемых. К классу неверифицируемых высказываний отнесены высказывания о будущих событиях. Но и они различаются между собой по степени определенности: одни более определенны, другие — менее определенны.

Осмысливая значение и истинность как предикаты высказывания, Рейхенбах выделяет третий предикат высказывания — его вес (weight), предсказательную силу, надежность. Это свойство высказывания изменяется от неопределенности к промежуточной степени надежности и к высокой степени надежности. Если истинностная оценка имеет, по Рейхенбаху, два значения (истина, ложь), то предсказательная сила имеет множество значений. Если так, то возникает потребность определения степени надежности высказывания. Следовательно, немецкий философ науки вводит новое понятие в развиваемую категориальную систему — точное измерение степени надежности (weight) высказывания, которое является его вероятностью (Reichenbach, H., 1938, 23). Степень надежности высказывания определяется в повседневной речи словами типа “возможно”, “кажется”, “точно”.

Постулирование трех предикатов высказывания ведет к проблеме их соотношения. Решение этой проблемы очень важно для понимания развития идей немецко-американского философа науки. Предикаты истинности и предсказательной силы, по Рейхенбаху, противоречат друг другу. Когда известна истинность высказывания, становится излишним свойство

надежности, предсказательной силы. Но когда истинность высказывания не известна, то ценность третьего предиката становится очевидной. Понятие предсказательной силы, надежности применимо к неверифицированному высказыванию. Это понятие истолковывается как связующее звено между знанием и незнанием. Теория предсказательной силы, надежности тождественна, по замыслу Рейхенбаха, теории вероятностей. Она является целью его концепции эмпиристской эпистемологии (Reichenbach, H., 1938, 24).

Показательна демонстрация структуры языка, особенно функционирование правил языка через анализ примера игры в шахматы. Этот пример значим тем, что шахматный язык обладает почти такой же распространенностью, как и родной язык, но в отличие от родного естественного языка язык шахмат обладает наглядной простотой, прозрачностью своей структуры. Поэтому выбор языка шахматной игры как модели для демонстрации концепции предикатов высказывания может быть оценен положительно. В языке шахмат используются правила для обозначения позиций фигур на доске, для обозначения фигур и правила их движения. Обозначение места на шахматной доске основано на системе двумерной координации — буквы по горизонтали и арабские цифры по вертикали. Фигуры обозначаются буквами их латинских имен. Такая система позволяет предложения типа “Конь находится в квадрате пересечения с и 3” записать в краткой, но осмысленной форме.

Рейхенбах считает, что отношение между предикатами значения и истинности закрытое, поскольку “...эти предложения нашего языка имеют значение, так как они верифицируемы как истинные и ложные” (Reichenbach, H., 1938, 29). Так, предложение “Ktc3” истинное, если конь действительно находится на с3. Язык шахмат обладает наглядной простотой при выявлении содержания понятия осмысленности символических записей. Так, очевидно, что группа символов “Ktсн” не имеет смысла в языке шахмат, так как не определяется как истинная или ложная. Поэтому это не предложение, а группа физических вещей, не имеющая значения. Согласно истинностной теории значения, развитой в традиции позитивизма, высказывание имеет значение, если и только если оно верифицируемое как истинное или ложное. Поэтому значение предложения определяется через его верифицируемость. “Понятие истины появляется как первичное понятие, к которому может быть редуцировано понятие значения; высказывание имеет значение, так как оно верифицируемо, но оно незначимо, бессмысленно, если оно неверифицируемо” (Reichenbach, H., 1938, 29-30). Это — истинностная теория значения. Это, по Рейхенбаху, первый принцип данной теории значения, которую он критикует. Этот принцип делает эквивалентными по смыслу термины “иметь значение” и “быть верифицированным”.

Рейхенбах считает, что значение предложения не детерминировано его истинностной оценкой, так как значение предложения не изменяется, если изменяется истинностная оценка. Поэтому проблема состоит в том, чтобы

определить понятие “то же самое значение”, которое отличает значения одного предложения от значения другого. Рейхенбах предлагает необходимую критерий для определения “того же самого значения”: “предложения так должны быть связаны, что если некоторое наблюдение делает одно предложение истинным, то и другое тоже делает истинным, и если делает одно предложение ложным, то и другое делает тоже ложным”. Отсюда второй принцип истинностной теории значения: “Два предложения имеют то же самое значение, если они получают одну и ту же определенность как истинное или ложное каждым возможным наблюдением” (Reichenbach, H., 1938, 31).

Проблематизируя истинностную теорию значения, Рейхенбах отмечает, что для позитивистов необходимый критерий понятия “то же самое значение” представляется достаточным. Немецко – американский философ науки верно подчеркивает, что природа соответствия символов языка с объектами, которое и составляет истину, предписывается правилами языка. Истина существует между вещами-символами и вещами-объектами. В шахматах важно не только знание значения и истинности как предикатов высказываний языка шахмат, но и знание предсказательной силы высказываний, которая является мостом между знанием и незнанием, выступает основой для действия. Предсказательная сила не сводится к значению и истинности высказывания. Поэтому истинностная теория значения не конкурирует с вероятностной теорией значения.

Рейхенбах сформулировал принципы вероятностной теории значения. Первый принцип: “высказывание имеет значение, если возможно определить предсказательную силу (weight), т.е. степень вероятности высказывания”. Второй принцип сформулирован так: “два предложения имеют то же самое значение, если они получают ту же самую предсказательную силу, или степень вероятности, в отношении к любым возможным наблюдениям” (Reichenbach, H., 1938, 55). Значение, определяемое этими двумя принципами, Рейхенбах называет вероятностным значением предложения. Соответственно различию физической и логической возможности, он различает физическое истинностное значение и логическое истинностное значение. При этом логическое вероятностное значение тождественно логическому истинностному значению, а вероятностное значение — физическому вероятностному значению. Предсказательная сила высказывания поясняется Рейхенбахом как то, чем становится степень вероятности, если она применима к единичному случаю (Reichenbach, H., 1938, 314). В целом же вероятностная логика рассматривает вероятность как генерализацию истины, целью же индукции объявляется поиск серии событий, чья частота движется к пределу (Reichenbach, H., 1938, 350).

Понимая вероятность высказывания как точное измерение степени его надежности, его предсказательной силы, Рейхенбах связывает концепцию предикатов высказывания с теорией вероятности. Своеобразие позиции

мыслителя состоит в том, что идею вероятностной логики и вероятностно-эмпиристской эпистемологии он соотносит с человеческой деятельностью, с потребностью человека действовать практически. Оценка надежности нужна, когда мы хотим использовать высказывание как основу для действия. Каждое действие основывается на предсказательной силе высказываний, которые не могут быть верифицированы, так как они относятся к будущим событиям. “Действие основано не на знании истинности высказывания, а на его предсказательной силе, так как сила высказывания известна прежде его истинности” (Reichenbach, H., 1938, 24-25).

Предсказательная сила предложений о будущих событиях осмысливается как идея предсказательной силы высказывания, которая применима, по Рейхенбаху, и к предложениям о прошлых событиях. При этом Рейхенбах указывает на закрытую связь между надежностью высказываний о прошлых событиях и предсказаниями. Поскольку будущие события находятся в причинной связи с прошлыми, то предсказательную ценность можно рассматривать как свойство высказываний и о прошлом и о будущем.

Конкретизируя свою концепцию предикатов высказываний Рейхенбах уточняет понимание соотношения истинности и предсказательной силы высказываний. Если истинность высказывания зависит или от предложения или от фактов, то предсказательная сила наоборот дана предложению состоянием нашего знания и, следовательно, может изменяться соответственно изменению знания. Поясняя эту общую идею, философ науки приводит пример: предложение “Кайзер был в Британии” истинно или ложно, но вероятность его зависит от того, что мы знаем из истории. В целом же делается вывод, что истинность есть абсолютный предикат высказываний, а вероятность — относительный предикат (Reichenbach, H., 1938, 27). Триада предикатов — значения, истинности и вероятности представляет для Рейхенбаха те свойства высказывания, на которых основано логическое исследование языка, ставящее определенные эпистемологические проблемы.

Среди множества утверждений языка особым объектом эпистемологических исследований являются утверждения восприятия, о содержании которых вполне определенно высказался в свое время И. Кант. Для Рейхенбаха они не обладают статусом интуиций, а являются результатом процесса вывода. Их не следует рассматривать как итог простого наблюдения. Для анализа утверждений такого типа, которые не обладают простотой утверждений языка шахматной игры, важно определить их логическую форму. На эту мысль, по признанию Рейхенбаха, его натолкнула работа Р. Карнапа “Логическая структура, мира” (Берлин, 1928). Карнап полагал, что для выявления логической формы базисных утверждений следует обратить внимание на отношение подобия. Рейхенбах назвал дизъюнкцией подобия утверждение типа “Это есть вещь a_1 или другая вещь, находящаяся в отношении непосредственного подобия к a_1 ” (Reichenbach, H., 1938, 171-172). При этом так называемая полная дизъюнкция

подобия будет учитывать явления совпадения и другие психические процессы. Утверждение типа полной дизъюнкции подобия имеет форму: “Это — вещь a_1 или другая, подобная a_1 , или не наблюдаемая физическая вещь, а только восприятие, как оно произведено вещью a_1 ” (Reichenbach, H., 1938, 17).

Если обозначим: $S_1(a_1)$ — вещь, подобная вещи a_1 (то есть все вещи, подобные a_1); $I_1(a_1)$ — восприятие определенного типа, производимое вншью a_1 ; \vee — логический знак “или”, то краткая и полная дизъюнкции подобия примут форму:

(1) $a_1 \vee S_1(a_1)$;

(2) $a_1 \vee S_1(a_1) \vee I_1(a_1)$.

Это — логическая форма утверждений, которые получили название утверждений наблюдения, базисных утверждений. Они должны описывать явления нашего опыта.

В теории вероятности допускается, что вероятность дизъюнкции подобия больше, чем вероятность терминов, являющихся элементами дизъюнкции. Поэтому, отмечает Райхенбах, переход к базисным предложениям увеличивает предсказательную силу, вероятностное значение высказываний. Рейхенбах устанавливает связь между логической формой высказывания и его вероятностным значением.

Полезен анализ примера перехода от утверждения краткой дизъюнкции подобия к утверждению полной дизъюнкции подобия. Для перевода предложения краткой дизъюнкции подобия “Это прожектор или вещь, подобная ему” Рейхенбах прибавляет “или я имею только восприятие прожектора”. Тогда полная дизъюнкция подобия имеет вид “Здесь прожектор или вещь, подобная ему, или я имею только восприятие прожектора”.

Возникает проблема определенности предложений этого типа. Более определенным может показаться предложение формы: $I_1(a_1)$, то есть “Это есть восприятие, подобное тому, которое производит прожектор”. Данное утверждение восприятия хотя и имеет более высокую предсказательную силу, но менее определенно по сравнению с утверждениями типа полной дизъюнкции подобия.

Преодолевая некоторые аспекты созерцательной гносеологии позитивизма, Рейхенбах ставит вопрос о возможности абсолютной определенности утверждений. Он отмечает, что позитивизм дает на этот вопрос утвердительный ответ, так как в контексте этой традиции восприятие рассматривается как несомненный факт, множество которых якобы формирует базис нашего познания внешнего мира. Для преодоления такого тина созерцательности Рейхенбах ставит задачу в чисто логическом стиле мышления. Он утверждает, что “...нужна интерпретация предложений восприятия как дизъюнкции подобия” (Reichenbach, H., 1938, 175). Перевод гносеологической проблемы соотношения высказываний, опыта и реальности на логический уровень открывает специальные возможности для анализа

знания.

Согласно теории вероятности, степень вероятности дизъюнкции А или не-А равна единице. Неполная дизъюнкция имеет меньшую степень вероятности, но не исключает единицу. Базисные утверждения не являются абсолютно определенными, так как они относятся не только к настоящему объекту, но и к объекту, который воспринимался в прошлом. Анализируя временные характеристики соотношения восприятия и объекта восприятия и их выражение в предложениях языка, Рейхенбах приходит к выводу, что абсолютная определенность базисных утверждений есть недостижимый предел для человека. “Было бы хорошо, если бы это приближение было неограниченным. Но квантовая механика показала, что такое неограниченное приближение недействительно для предсказаний относительно будущих событий” (Reichenbach, Н., 1938, 187).

В принципе, все утверждения эмпирического статуса характеризуются некоторой неопределенностью. И высказывания о физических событиях, и высказывания о восприятиях, рассматривавшиеся позитивистами как абсолютно верифицируемые, в действительности, считает Рейхенбах, характеризуются только предикатом предсказательной силы.

“Предикат истинности высказываний — фиктивное качество. Его место — в идеальном мире науки. Актуальная наука не может его использовать. Она использует предикат предсказательной силы” (Reichenbach, Н., 1938, 189). Поэтому истинность Рейхенбах понимает как высокую предсказательную силу, а ложность как низкую. Промежуточная область называется неопределенностью. На основе универсализации свойства предсказательной силы высказывания Рейхенбах переосмысливает образ науки и научно-познавательной деятельности. “Концепция науки как системы истинных высказываний, — отмечает он, — есть схематизация. Для многих целей это понятие достаточно приблизительное, но для точного эпистемологического исследования оно не является надежным базисом” (Reichenbach, Н., 1938, 189). В отличие от позитивистской верификационной теории значения, которая элиминирует многие высказывания научного типа, вероятностная теория значения, считает Рейхенбах, свободна от такого догматизма.

Используя идеи предсказательной силы высказываний и вероятности, считает Рейхенбах, удалось построить концептуальный мост между знанием и незнанием, найти своеобразную меру научности мышления. Вероятностная теория значения не может быть редуцирована к истинностной теории значения. Наоборот, истинностная теория значения является, по убеждению философа науки, схематизацией и приближением к вероятностной.

Вероятностные высказывания неустранимы из содержания науки. Эпистемологическим обоснованием этого тезиса является, то, что “...отношения между восприятиями и физическими фактами являются вероятностными отношениями” (Reichenbach, Н., 1938, 192). К сожалению, Рейхенбах не углубляет исследования до поиска натуральных и социальных, антропных и культурно-исторических оснований, определяющих

вероятностный статус отношений между восприятиями и объектами восприятий.

Понятие вероятности является фундаментальным понятием, на котором основывается все познание природы, интерпретация которого определяет формулирование любой теории познания (Reichenbach, H., 1849, 11). Учение о вероятности сопряжено в эпистемологии немецкого мыслителя с понятием идеала формы науки, которым считается аксиоматическая система. Этот идеал выступает в качестве цели, к которой отдельные науки более или менее успешно приближаются (Reichenbach, H., 1949, 38). Логический анализ науки показал, что в науке различаются утверждения-тавтологии и синтетические утверждения. Логика формулирует тавтологии типа “если а, то b”, но при этом истинность аксиом а не является предметом логики. Вклад математики в науку, по Райхенбаху, тот же: она дает метод получения следствий из данной системы аксиом. Математика имеет дело только с тавтологичными импликациями. Рейхенбах поэтому согласился с Б. Расселом в том, что “...математика — отдел логики” (Reichenbach, H., 1949, 39), что, конечно, весьма проблематично.

Наука состоит из синтетических утверждений. Цель ученого — продуцирование “...утверждений, которые информирует нас о физическом мире” (Reichenbach, H., 1949, 38). Но простая коллекция истинных синтетических суждений не может быть названа наукой. Она должна быть упорядочена логически в форме дедуктивной системы. При построении такой системы выделяются синтетические суждения — аксиомы, из которых логически дедуцируются все другие утверждения науки.

Обосновывая и применяя идеи вероятностно-эмпиристской эпистемологии, Рейхенбах доказывал, что геометрия развивалась как эмпирическая наука, что разрушило Кантову идею синтетического априори. Евклид предал геометрии форму аксиоматической системы, аксиомы которой кажутся очевидными. Идеи Рейхенбаха интересны тем, что они направлены на выяснение статуса очевидности аксиом геометрии. Философ науки опирается на философские концепции, объяснявшие природу очевидности аксиом геометрии. Платон, по оценке Рейхенбаха, объяснял очевидность аксиом посредством теории идей. Кант — с помощью идеи синтетического априори.

Подчеркивая эмпирический характер аксиом геометрии и, следовательно, возражая и Платону, и Канту, Рейхенбах отмечает относительность различия компонентов геометрического знания: “...то, что является аксиомой в одной системе, то в другой системе является теоремой и наоборот” (Reichenbach, H., 1951, 128). Идея относительности различия аксиом и теорем применяется к историко-научному факту существования множества геометрий, который актуализировал проблему геометрии физического мира.

Евклидова геометрия, аксиомы которой ранее казались очевидными, естественно применялись к описанию физической реальности. Соотношение математической геометрии и геометрии физической потребовало нового

объяснения, отличного от платоновского и кантовского, в условиях нарастающей пролиферации математических геометрических систем. “Разум не давал ответа, его ждали от эмпирического наблюдения”, констатировал Рейхенбах. Поэтому он высоко оценил вклад Гаусса в решение проблемы эмпирического обоснования геометрии.

Гаусс пытался эмпирически проверить теорему евклидовой геометрии о сумме углов треугольника. Он сделал вывод, что в пределах ошибок наблюдения эта теорема верна, то есть, если отклонение суммы углов треугольника от 180 градусов имеется, то неизбежные ошибки наблюдения сделают невозможным доказательство его существования. Рейхенбах считал, что измерения Гаусса требуют обсуждения (Reichenbach, Н., 1951, 129).

Проблема геометрии физического пространства более сложна, чем полагал Гаусс. “Допустим, что результат Гаусса о том, что сумма углов треугольника отлична от 180 градусов, верен. Значит ли это, что геометрия мира неевклидова? “(Reichenbach, Н., 1951, 130). Как можно знать, что световые лучи движутся по прямым линиям? Если их путь в мире физической реальности изогнут, то измерения Гаусса не относятся к треугольнику, стороны которого являются прямыми линиями. Трудность повторяется, если проверить прямизну светового луча жесткими отрезками, которые тоже находятся в мире физической реальности и подвергнуты влияниям среды.

Рейхенбах констатирует, что изменение параметров тел под действием сил, универсально направленных на весь телесный мир, в том числе и на человека, в принципе ненаблюдаемо. Используя понятие координативных дефиниций, которое функционировало как основание соответствующего метода детерминации семантики абстрактных математических пространств, философ науки показал, как эти дефиниции устанавливают отношения физических объектов с понятием равная длина. В связи с этим представлялось, что “...утверждения о геометрии физического мира имеют значение только после координативного определения конгруэнтности” (Reichenbach, Н., 1951, 132). Поэтому, если изменим координативное определение конгруэнтности, то получим иную геометрию, в чем проявляется своеобразная относительность геометрии. В геометрии конгруэнтные фигуры — фигуры, совпадающие при наложении. Допущение существования универсальных сил, действующих на лучи света и твердые предметы, изменяет координативные определения конгруэнтности. Это показывает, что нет одного-единственного геометрического описания физического мира, что “...существует класс эквивалентных описаний” (Reichenbach, Н., 1951, 133).

Рейхенбах делает вывод, который является предметом эпистемологических дискуссий: “...каждое из этих описаний истинное, а явные различия между ними касаются не их содержания, а только языка, в котором они сформулированы” (Reichenbach, Н., 1951, 133). Философ науки старается уйти от априористского понимания пространства кантовского

типа, а также от конвенционализма. Для этого Райхейбах вводит понятие полного геометрического описания физического мира, которое с необходимостью включает утверждение о поведении твердых тел и световых лучей. Эквивалентные равно истинные описания мыслятся как полные в этом смысле описания.

Для обоснования идеи эмпиричности геометрии физического пространства Рейхенбах вводит понятие нормальной системы геометрического описания и натуральной (естественной) геометрии. Под нормальной системой он понимает единственное эквивалентное описание, в котором твердые тела и световые лучи считаются недеформируемыми под действием универсальных сил. Натуральная геометрия — это геометрия, ведущая к нормальной системе. Вопрос о натуральной геометрии, по Рейхенбаху, есть эмпирический вопрос. Но эмпирические утверждения о геометрии физического мира возможны только после введения координативного определения конгруэнтности. Пуанкаре, отмечает Рейхенбах, прав, если хотел сказать, что выбор одной формы класса эквивалентных описаний есть предмет конвенции. Но он ошибался, если верил, что обусловленность натуральной геометрии в определенном смысле есть предмет конвенции.

Акцентируя идею эмпиричности, Рейхенбах подводит итог своему осмыслению природы геометрии. Он считает, что необходимо различать математическую геометрию и геометрию физическую. С математической точки зрения есть много геометрических систем, логически совместимых внутри себя. Геометрические системы интересны не истинностью аксиом, а импликацией аксиом и теорем: если аксиомы истинны, то истинны и теоремы.

Философский анализ показывает, что эти импликации аналитичны, осуществляются посредством дедуктивного хода мысли. Только тогда, когда аксиомы и теоремы утверждаются автономно, геометрия ведет к синтетическим утверждениям (Reichenbach, H., 1951, 139-40). В таком случае аксиомы становятся посредством специальной интерпретации координативными определениями, то есть утверждениями о физических объектах. Следовательно, нет синтетической априорной геометрии. Математическая геометрия аналитична, а физическая геометрия синтетична и, следовательно, эмпирична.

Выводы, полученные философом науки, сводятся к следующим основным положениям:

- непосредственным объектом эпистемологии является социологическое бытие знания;
- эпистемология решает три задачи: дескриптивную, критическую и содержательно-консультативную;
- для эпистемологии характерно лингвистическое видение ее проблем, их постановки, обсуждения и решения;
- адекватной эпистемологическим задачам является лингво-

функциональная концепция значения символов языка;

— язык есть система правил, которая соединяет символы и факты посредством функции значения символов;

— система правил языка неаприорна и открыта миру нашего опыта, миру явлений;

— существует триада предикатов высказываний (значение, истинность и предсказательная сила, вероятность), причем значение и истинность высказываний редуцируются к их предсказательной силе;

— истинностная теория значения редуцируется к вероятностной теории значения высказываний языка;

— существует связь между логической формой высказывания и его вероятностным значением, в связи с чем целесообразно различать логические формы утверждений краткой дизъюнкции подобия и полной дизъюнкции подобия;

— вероятностные высказывания неустранимы из содержания науки. Эпистемическим основанием этого тезиса является убеждение, что отношения между восприятиями и объектами восприятий являются вероятностными;

— наука состоит из синтетических утверждений, информирующих нас о физическом мире, но многообразие истинных синтетических суждений должно быть упорядочено логически в форме дедуктивно-аксиоматической системы;

— существует класс геометрически эквивалентных описаний физического мира, причем каждое из них истинное, а явные различия между ними касаются не их содержания, а только языка, в котором они сформулированы;

— для решения проблемы эквивалентных описаний принципиально важно различие математической геометрии и геометрии физической. Математическая геометрия аналитична, физическая геометрия синтетична и эмпирична.

Глава 10. Антропно-деятельное опосредование отношения явления и вещи как установка антропологической философии науки

Своеобразие идеализаций универсума философствования — опыта бытия человека в мире, предпринятых в рассмотренных способах философского исследования, или их внутренние противоречия обусловили поиск иных методов мышления. Л.Фейербах разрабатывал принципы антропологического философствования в ситуации перехода от архетипа философии тождества к архетипу философии различия. В противоположность принципу тождества, реализуемому в первом томе своей “Истории философии”, немецкий философ выдвинул “принцип различия, индивидуальности, чувственности, но выдвинул номиналистически, абстрактно, выразил не в чувственных формах и даже вразрез с ними”

(Фейербах, Л., 1967а, 40). Перейдя от рассмотрения соотношения бытия и мышления с позиций принципа тождества к рассмотрению их соотношения с позиций принципа различия, Л. Фейербах вводит понятие антропологической истины, которая соотносится с непосредственной очевидностью. Он полагал, что человека можно убедить в истине лишь в том случае, если превратить ее из мысленной, умозрительной сущности (*ens rationis*) “в сущность, подобную человеку, в чувственную сущность” (Фейербах, Л., 1967а, 37). Подчеркивая противоречивый, развивающийся посредством разрешения противоречий характер философии, он показывал соотносительность теории и практики во времени: разве для ближайшего “будущего не становится делом практики то, что сейчас имеет значение лишь теории?” (Фейербах, Л., 1967а, 37).

Эволюция философского творчества Л. Фейербаха шла в направлении от абстрактного понимания тождества мышления и бытия к антропологическому пониманию соотношения бытия и мышления. Говоря о себе во втором лице, он отмечал завершающий этап эволюции своего мышления: “Прежде ты думал, а также и высказывал, хотя не формально, не словесно, а фактически: истинное должно быть наличным, действительным, чувственным, наглядным, человеческим; теперь ты вполне последовательно выражаешься обратным способом: только действительное, чувственное, человеческое есть истинное” (Фейербах, Л., 1967а, 39). Чувственный, конкретный способ созерцания и изложения Фейербах сделал универсальным методом философствования. Даже в области истории философии он “абстрактное связывал с конкретным, нечувственное с чувственным, логическое с антропологическим” (Фейербах, Л., 1967а, 39). В контексте так понимаемого антропологического философствования конкретным становится понятие самоочевидного. Для человека самоочевиден человек и “непосредственно очевидно только бытие природы” (Фейербах, Л., 1967а, 40).

Подчеркивая возможную и действительную непоследовательность философских учений (можно признавать истинность чувственного в области естественнонаучной и все-таки отрицать ее в философской, можно одновременно быть и материалистом и спиритуалистом и т.п.), Фейербах отмечает, что он от естественнонаучной реальности чувственного пришел к его абсолютной реальности. Так антропологический способ философствования эксплицируется посредством понятия абсолютной реальности чувственного. В контексте антропологического метода мышления эмпиризм становится делом философии. Антропологизм понимался как преодоление разлада между абстрактным пониманием сущности разума, философии и действительной чувственной сущностью природы и человечества. Термины действительная чувственная сущность природы и действительная чувственная сущность человечества есть продукты антропологического философствования в трактовке Фейербаха, поскольку именно в контексте этой философии данные термины наделяются теоретически концептуализированными значениями.

Переход на позиции антропологизма оценен Фейербахом как превращение философа в человека, а освобождение от архетипа философии тождества субъективно переживалось как окончательное “страхивание” себя философа. Вопрос о соотношении бытия и мышления приобрел человеческое звучание. Он стал вопросом о соотношении бытия и небытия человека, вопросом о соотношении бытия и мышления человека. Тема бытия и небытия людей, тема бытия и мышления людей становятся аутентичными темами философского поиска. Тем самым философский антропологизм теоретически воздал человеку человеческое. Посредством этого перехода традиционные темы метафизики (бытие, небытие, мышление, тождество, различие, равенство, справедливость...) стали темами философского человекознания, в контексте которого методологически обосновано утверждение: “я отрицаю отрицание человека, я утверждаю чувственное, истинное, следовательно, неизбежно также политическое, социальное место человека...” (Фейербах, Л., 1967а, 44).

Антропологически-материалистически понимая основу человеческого существования, философ показывает, что повреждения, зло в этой основе являются истоком болезней головы и сердца человечества. Поэтому познание должно быть нацелено непосредственно на познание и устранение этого основного зла, а личной задачей философа стало “основательное исследование и исцеление головных и сердечных болезней человечества” (Фейербах, Л., 1967а, 44).

Антропологическое понимание темы соотношения бытия и мышления ставило в центр философского интереса вопрос о сущности человека, о его практическом отношении к миру, о политическом и социальном месте в нем. Антропологическая философия человека может развиваться как философия поступка. Единичный поступок — единство случайного необходимого. “Моя способность к деятельности, взятая в целом, т.е. моя сущность, не исчерпывается в этом отдельном поступке; следовательно, данный поступок, взятый по отношению к целому, есть поступок не необходимый, а случайный. Но по своему содержанию, значению, сущности он необходим для меня как индивида, обладающего определенной сущностью” (Фейербах, Л., 1967b, 250—251). Индивид как я есть не только определенный человек, но и человек вообще в определенном индивидуальном образе. Понятие человека вообще, родового человека, существующего во мне, выражается через качества совести, любви, уважения к другим людям, через сознание своих собственных границ.

Я как индивид, представляющий человека вообще, отношусь к миру практически и теоретически. Практическая точка зрения есть точка зрения жизни, при которой “я отношусь лишь как индивид или личность к объектам и субъектам или другим лицам помимо меня. Суть этих отношений составляет жизнь” (Фейербах, Л., 1967b, 252). В контексте практики личность является главной стороной отношения. В контексте теоретического отношения личность есть нечто побочное: “само мышление, на которое

опирается наука, по своей природе есть абсолютное безразличие ко всякой индивидуальности” (Фейербах, Л., 1967b, 253). Познаваемый предмет различно оценивается с практической и теоретической точки зрения. Практическое отношение к познаваемому предмету выявляет, чем предмет является для меня. Теоретическое отношение человека к познаваемому предмету обнаруживает, что есть предмет сам по себе. “Действуя практически, я субъективен, действуя теоретически — объективен. Мышление есть способность, принцип объективности в человеке” (Фейербах, Л., 1967b, 254). Как мыслящее существо, я не личное существо, а существо всеобщее, считает Фейербах. Однако понятие всеобщности разума корректируется в контексте антропологического философствования, для которого непосредственность чувственности самоочевидна. Антропологический метод ищет чувственной данности мышления, находит ее в языке и понимает, что “все затруднения и тайны логоса, в смысле разума, находят разрешение в значении слова! Вот почему слова Гайма: “Критика разума должна превратиться в критику языка” — в теоретическом отношении кажутся мне столь близкими”. (Фейербах, Л., 1967b, 256).

Антропологическая коррекция понятия личности приводит к открытию того, что “в ощущении я не менее всеобщ, чем в мышлении единичен. Согласованность в мышлении зиждется только на согласованности в ощущении. Разум один только там, где также одно сердце. Всякое человеческое общение основывается на предпосылке одинаковости ощущения у людей” (Фейербах, Л., 1967b, 256).

Антропологический метод является специфическим обоснованием лингвистического поворота в исследовании мышления, сознания, познания, науки, осознание значимости которого является принципом аналитического философствования, принципом философии анализа.

Психофизиологическая и этическая абстракция человека, осуществленная в антрополигизме Фейербаха, выводила на проблему познания социально — практической природы человека. Разработка идеи практической природы человека и общества, истории, культуры и науки осуществляется в контексте праксиологической интерпретации антропологического философствования Фейербаха.

Праксиологический антрополигизм есть такой вид философского теоретизирования, в контексте которого праксиология является доминантной подсистемой философской концептуализации опыта, исходным основанием философского познания. Праксиология вообще есть одна из необходимых подсистем философствования, которая прошла длительный период своего становления в историческом бытии философии. Праксиология есть философское учение о практике, ее природе, условиях ее возможности и ее месте и роли в бытии человека в мире. Праксиологическое философствование возникает как результат универсализации теоретических положений философской праксиологии. Праксиологическое философствование придает принципам праксиологии роль принципов бытия

человека в мире и принципов его познания. Всеобщие положения о практике превращаются посредством праксиологического антропологизма в универсальные объяснительные принципы философии. Праксиологическое философствование творчески осмысливает достижения скептического отрицания догматического философствования, положительные идеи критицизма и аналитической традиции, раскрывает подлинные возможности для развития философской антропологии.

В системе философии Гегеля праксиология была разработана как спекулятивная философия труда. Антропологический метод Фейербаха актуализировал исследование практического отношения человека к миру. В философии К.Маркса философская праксиология развивается на основе принятия неспекулятивных мировоззренческих предпосылок. “Предпосылки, с которых мы начинаем, не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Этот — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем” (Маркс, К., Энгельс, Ф., соч., т.3, с.18). Неспекулятивный, эмпирически проверяемый характер принимаемых предпосылок свойствен праксиологическому философствованию, развиваемому как концепция праксиологического антропологизма. Спекулятивная философия труда как философская праксиология Гегеля не могла быть реализована в праксиологическое философствование в системе панлогизма абсолютного идеализма.

Принципиальная эмпирическая проверяемость предпосылок праксиологического философствования говорит о рефлексивности его мировоззренческих установок. Если принять, что каждая традиция имеет единую систему мировоззренческих предпосылок философского учения, то праксиологический антропологизм является традицией философствования, предпосылки которой критичны и эмпиричны. Метафилософская рефлексия праксиологического философствования осмысливает методологическую природу принимаемых предпосылок. Конкретное содержание предпосылок праксиологически-антропологического философствования, определяемое методологическими принципами, стремится к минимизации отношений логического следования и к эмпирической очевидности исходных положений.

В поиске исходных положений метода философского исследования К.Маркс размышляет об индивидах и их отношении к природе. “Первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе” (Маркс, К., Энгельс, Ф., 1956, 19). Констатация человеческой телесности как факта нашего знания принимается в качестве положения, обладающего практической очевидностью, соответствующей природе

праксиологического антропологизма. Это — первый факт, из которого выводится второй — следствие о том, что наша телесная организация обуславливает телесный же характер отношения человека к природе.

Телесность человеческого бытия в мире природы и в мире культурно-историческом определяет предметный способ бытия человека в мире. Предметное существо предметно осуществляет себя в предметном мире природы и культуры. Способом предметного бытия человека в мире является производительная деятельность. Историчность производительной деятельности предметного существа определяет историчность его социально-культурного бытия. История производительной деятельности является конститутивным принципом осуществления истории общества и истории культуры. Историзм практики, общества и культуры является как онтологическим принципом их осуществления, так и рефлексивным принципом их осмысления и понимания.

Праксиологическое философствование, осваивая культуру исторического бытия мировой философской мысли, формируется как сложная система вопрошания о природе бытия человека в мире. Так же как и другие развитые традиции философствования, праксиологический антропологизм реализуется как взаимосвязь специфической системы мировоззренческих предпосылок и онтологии, аксиологии и гносеологии, методологии и праксиологии. Специфика праксиологического антропологизма состоит в том, что свои универсальные мировоззренческие презумпции он черпает из подсистемы, которую можно называть философской праксиологией.

Философская праксиология, вообще говоря, является подсистемой вопрошания в любой развитой традиции философствования. Ее предметность состоит в том, что ее вопросы обращены к исследованию природы человеческой практики и ее места в бытии человека в мире. Праксиологическое философствование ищет исходные тезисы своей системы предпосылок среди наиболее очевидных и эмпирически проверяемых принципов праксиологии. Именно поэтому праксиологический антропологизм является принципиально новой традицией философствования.

Праксиологически-антропологическое философствование истолковывает все подсистемы теоретической философии с позиций универсализации принципов философской праксиологии. Онтология и аксиология, гносеология и методология синтезируются в целостность традиции посредством универсализации принципов философской праксиологии, которые в таком качестве функционально превращаются в мировоззренческие презумпции праксиологического философствования. Идея практического отношения человека к миру в виде идеи практического разума обсуждалась еще в античной философии, однако становление праксиологической культуры философствования оказалось возможным лишь в период становления постклассической философии, в архетипе философии

различия, пролиферации, рассеяния.

В работе, ставшей классической (В.С.Степин, 1992), показывается социальная, культурно-историческая детерминация научного познания. Человек осмысливается в системе социальных связей, культура символически опредмечивается в жизнедеятельности человека. Мировоззренческие универсалии показаны как формы культуры, аккумулирующие исторический социальный опыт. В системе мировоззренческих универсалий человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, “сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта” (В.С.Степин, 1992,32). Показывается, что категориальные схематизмы сознания можно анализировать на разных уровнях абстракции. Корреляции характера культуры и способа производства можно описать в терминах нелинейности, теории самоорганизации. Наука в целом осмысливается в культуре техногенного мира, основанного на ценности инноваций. В контексте культуры формируются принципы научной рациональности, которые, как и сама культура, являются феноменами мира становления. Особенности научного познания осмысливаются, исходя из структурных характеристик деятельности человека. Выявляются субъектная и предметная структуры научного познания. Субъект деятельности с его ценностями, целями, знаниями, практическими навыками обращается к предметному миру, опираясь на средства деятельности и соответствующие действия. Наука нацелена на исследование законов преобразования объектов посредством формирования объективного научного знания о нашем предметном мире.

Исследования структуры научного знания в качестве предпосылки опираются на рационально обосновываемый волютивный выбор единицы методологического анализа научного знания — теории в ее взаимоотношении с опытом, научной дисциплины, понимаемой как сложное взаимоотношение эмпирических и теоретических знаний, включенных в интердисциплинарный познавательный контекст. При этом эмпирическое исследование изучает явления и их корреляции, в контексте которых может быть обнаружено проявление закона. Теоретическое исследование дает формулировку закона притнительно к идеальным объектам теории (В.С.Степин, 1992,96).

В.С.Степин показал, что предметная структура экспериментальной практики связывает в единство процессы, протекающие объективно по естественным законам, с антропо детерминированными процессами. Поэтому научный эксперимент является нередуцируемым феноменом научного познания, неэлиминируемой темой современной философии науки. Теоретическое и эмпирическое познание концептуально связано с экспериментом посредством оснований научного исследования, в структуру которых включены идеалы и нормы научного исследования, научные картины мира, философские основания науки. Реконструкция истории науки, осуществленная посредством этой концепции оснований научного

исследования, открывает принципиальные возможности в исследовании научного познания, в развитии философии науки XXI века. Операциональность концепции оснований научного исследования обнаруживается в процессе разработки проблемы порождения нового научного знания (В.С.Степин, 1992).

Глава 11. Категория идеала в структуре философско–аксиологического анализа научного исследования и дихотомия явление/вещь

Являясь реализацией познавательного потенциала философской аксиологии в конкретной области, философско-аксиологический анализ научно-исследовательской деятельности предполагает рассмотрение познавательных ценностей науки, эпистемических оценок, целей, норм научного исследования. Важное место в этом анализе принадлежит категории идеала. Идеалы научного исследования можно понимать как воплощение идей, например, онтологического и семиотического, методологического и гносеологического порядка в конкретной системе оснований научного поиска, познавательная ценность которых положительно оценена субъектом научного исследования и имеет для него силу безлично заданного культурно–исторического образца деятельности. Формирование и функционирование идеалов исследования — атрибутивное свойство культуры научного мышления, проявляющееся в соотношении традиционности и инновационности, обусловленном овладением новыми типами предметных миров науки и решением в связи с этим принципиально новых научных задач.

Категория идеала необходимо соотнесена с категорией идеи. Идея предмета есть форма рационального понимания, конструирования и преобразования предмета. Ее специфика как понятия состоит в существенности, всеобщности, полноте и целостности понимания предмета. Поэтому идея предмета есть единство его многообразия. Природа идеи как единства многообразия может быть истолкована различно в контексте разнообразных традиций философствования. Для Платона идеи — это сущности мира бытия, функционирующие в роли эйдосов вещей мира становления. Кант полагал, что идея есть безусловное единство всего обусловленного многообразия. Акцентирование свойства безусловности единства, выражаемого идеей, гармонирует с принятой немецким мыслителем концепцией спонтанного генезиса форм мышления в мыследеятельности человека. В контексте праксиологического философствования идеи как и понятия вообще формируются в структуре человеческой деятельности, возникают в контексте опыта, в единстве его онто– и филогенеза. Будучи итогом филогенетического развития человеческого опыта, в том числе и опыта познания, идеи как формы мышления обладают свойством функциональной априорности применительно к данному случаю, относительно данной конкретной

познавательной ситуации. Функциональная априорность форм мышления не противоречит правдоподобной гипотезе об их эмпирическом, опытном происхождении. Полнота идеи состоит в ее теоретической применимости к предмету в единстве всех видов временной структуры его бытия — прошлого, настоящего и будущего, в единстве всех видов модальной структуры бытия предмета — действительного, возможного, необходимого. Совпадение понятия с предметом, достигаемое в идее, опосредовано деятельностью человека. Идее в силу ее природы свойственна регулятивная, конструктивная функция.

Сущностные свойства идеи получают конкретное аксиологическое воплощение в идеале научного исследования. Идеал — это конкретный идеальный предмет, совпадающий с предметом конкретной идеи и функционирующий в культуре научного исследования в качестве образца деятельности научного сообщества. Идея, воплощенная в конкретном идеальном предмете, при определенных культурно-исторических условиях становится идеалом научного исследования. Так, идея логической непротиворечивости теоретической системы, воплощенная в исторически конкретной системе геометрического знания, становится идеалом логической организации теоретического знания.

Идеалы научного исследования являются необходимыми моментами в развитии знания. Идеалы науки конкретны, они в той или иной мере реализуются в истории науки, в традиции научного исследования. В качестве идеала научного исследования функционирует конкретный образ цели деятельности научного сообщества, носителя определенной исследовательской традиции в определенных культурно-исторических условиях. Анализ познания показывает, что идеалы науки выражают противоречивость развития научного исследования, которое одновременно нормативно и креативно по своей природе. В силу этой противоречивости познания понятие идеала научного исследования, а так же и предметный мир этого понятия стали предметом философско-аксиологического анализа науки. Это в полной мере относится к естественнонаучному познанию, к социальному научному познанию и к гуманитарному познанию. Функционирование идеалов исследования в этих областях познания может иметь соответствующую специфику.

Физическое научное познание в своем современном состоянии и историческом бытии инициируется определенными когнитивными идеалами, выявление многообразия и специфики которых составляет актуальную задачу современной философии науки. В классической физике идеалом описания и объяснения является характеристика предмета “самого по себе”, без указания на средства его исследования. Идеал физического объяснения, принятый исследовательской традицией, имеет объективные основания, предполагающие объективность научного объяснения. Этот идеал функционирует в сообществе ученых-физиков как безлично заданный культурно-исторический образец научного исследования и формирования

знаний. В классическом идеале физического объяснения получает конкретно–историческое воплощение идея объективности физического знания.

Категория идеала научного исследования является категорией, выражающей функционирование ценностного отношения в научном познании. Через становление и функционирование идеалов научного исследования в науку входят ценностные ориентации субъекта — ученых, научных сообществ, исследовательских традиций. Идеалы научного исследования являются конкретным воплощением функционирования ценностного отношения в научном познании. Идеалы науки функционируют как конкретные проявления познавательных ценностей в деятельности научного сообщества.

Ценности научного познания, как и ценности вообще, отвечая на вопрос “для чего?”, делают в контексте данной культуры осмысленной исследовательскую активность научного сообщества. Ценности, детерминирующие познавательную активность ученых, полезно различать по их месту в культуре. С этой точки зрения можно говорить о внутринаучных познавательных ценностях и о ценностях, внешних по отношению к науке. Внутринаучные ценности определяют осмысленность деятельности по производству знания без обращения к другим сферам культуры. Классическим образцом внутринаучной ценности можно считать истину как ценность. Для ученого, который ориентирован на ценность истины, интересна истина сама по себе. Открытие новых истин наполняет смыслом научную деятельность такого ученого. Стремление к открытию новых истинных знаний рассматривается как смыслообразующий ориентир активности субъекта научного познания. Познавательная деятельность, ориентированная на ценность истины, является осмысленной в данном виде культуры научного исследования.

В реальном обществе когнитивная ориентация научного сообщества на достижение истины дополняется и корректируется ориентациями прагматического порядка. Полезность научных знаний, их практическая применимость в техническом и социальном творчестве, в практической жизнедеятельности вообще оценивается в прагматическом типе культуры как смыслообразующий ориентир активности научного сообщества. Истина и польза являются олицетворениями соответственно внутринаучной и внешней по отношению к науке ценностной ориентации ученых. Ориентация на истинность знания и ориентация на полезность знания определяют различные когнитивные типы культуры вообще, а также различные типы внутреннего мира личности ученого в особенности. Оценить жизненный смысл этих типов когнитивных культур - актуальная задача современной философии науки.

Системное многообразие когнитивных ценностей научного познания не сводится к основным, видимо, ценностям истинности и полезности научных знаний. Категория ценностей научного познания является выражением

убеждений субъекта научного исследования относительно многообразных видов познавательной значимости феноменов культуры научного мышления (идей онтологического, семиотического, методологического, гносеологического, прагматического порядка), которые детерминируют осмысленность либо познавательной деятельности в целом, либо ее существенных аспектов, стадий эволюции. Научные идеи онтологического и семиотического, методологического и гносеологического статуса приобретают качество когнитивных ценностей, когда они функционируют в познании в качестве основания оценки тех или иных элементов знания, когда соответствие этим идеям рассматривается как смыслообразующий процесс в структуре познания. Такие ценностные идеи науки функционируют в основном как квазиценности культуры, если речь идет о ценностных идеях, которые в культуре научного исследования не играют роль предельно фундаментальных ценностей научного познания. Ценностные идеи науки онтологического и семиотического, методологического и гносеологического, прагматического порядка, взаимодействуя в определенной системе оснований научного поиска, ориентируют творческую деятельность субъекта познания в ходе постановки и решения научных проблем.

Познавательные ценностные идеи науки выполняют функцию аксиологических оснований эпистемических оценок знания, результатов научного исследования, функции целевых ориентиров творчества ученых. Ценностные идеи такого рода функционируют во всех областях научного исследования. Онтологические идеи, например, единства мира, органицизма, механицизма, детерминизма, атомизма могут играть роль квазиценностных идей в мышлении научного сообщества, когда соответствие этим идеям других элементов знания оценивается догматически как абсолютно необходимое требование. Тогда вместо онтологических идей науки они превращаются в ценностные установки в функционировании научного сообщества. Когда отрицание или просто сомнение в правильности или допустимости такого рода идей оценивается сторонниками концепции как измена общему делу, как моральное отступничество.

В условиях сохранения в научном сообществе духа научного критицизма онтологические идеи науки могут функционировать психологически как ценностные ориентации в творчестве ученого, однако возможности эмпирического контроля онтологического содержания знаний позволяют функционировать этим идеям только в виде квазиценностей. В качестве квазиценностей могут функционировать и реально функционировали семиотические идеи осмысленности и точности знания, методологические идеи методологического монизма или анархизма в познании, гносеологическая идея правдоподобия научной теории, прагматическая идея актуальности научного знания... Ценностные ориентации на производство точного знания, на следование правилам монистической методологии, на формирование актуального знания и т. п. не имеют универсального значения, не являются универсальными смыслообразующими установками в

организации деятельности научного сообщества. Грань, разделяющая функционирование идеи в качестве предположительного знания или в качестве ценностной ориентации, находится не в гносеологическом качестве идеи, а в специфике мышления научного сообщества. Ступени догматизации научного мышления могут вести к преобразованию онтологической идеи науки в когнитивную квазиценностную ориентацию мышления сообщества ученых.

Объективное и субъективное содержание научных ценностей, освоенное ученым, научным сообществом, субъектом познания в целом, становится ценностной ориентацией. Функционирование многообразия ценностных ориентаций в активности научного сообщества является аспектом реального бытия субъекта научного познания. Поэтому такого рода культурные многообразия могут быть предметом научного эмпирического исследования науки. Когнитивно–ценностные ориентации творчества ученых могут быть выявлены в ходе специальных исследований средствами истории науки, социологии научного познания, психологии научного творчества... Уникальным источником в такого рода исследованиях является рефлексивный анализ учеными своей собственной научной деятельности. Опыт автобиографических исследований ученых свидетельствует, что они определенное внимание уделяют осмыслению роли ценностей и ценностных ориентаций методологического порядка. Так, В.Гейзенберг принципиальное познавательное значение придавал свойству простоты научных теорий. А.Эйнштейн писал о познавательной ценности внутреннего совершенства теории. П.А.М.Дирак специально выделял значимость математической красоты физических законов, полагал, что математическая красота есть ценностное свойство формулировок физических законов.

Ценностное отношение к когнитивным идеям онтологического типа редко учеными характеризуется как феномен функционирования ценностного отношения в познании. Это, возможно, связано с тем, что принятие определенной онтологии теории предполагает у реалистически мыслящего ученого ее отождествление с адекватными образами самой реальности. Особенно интересны случаи, когда ученому при оценке значимости новой теории приходится выбирать между методологическими и онтологическими оценками теории.

Методологи и историки науки могут быть признательны Дираку за его самоанализ оценки Л. де Бройля, устанавливающий связь между частицами и волнами. “Это была очень стройная теория, и она сразу привлекла меня своей красотой”, писал Дирак. О продолжал: “Восхищенный красотой работы де Бройля, я тем не менее не мог воспринимать волны всерьез. Я всецело пребывал во власти теории Бора и предложенные им орбиты понимал буквально — электроны были реально существующими частицами, а волны де Бройля представлялись мне просто математической выдумкой, совершенно не существенной для физиков”. И далее: “Шредингер, имеющий другой взгляд на мир, сумел развить идеи де Бройля и получить блестящий

результат” (Дирак, П.А.М., 1990, 15, 16).

Определенные онтологические ориентации, осмысленные психологически как квазиценностные идеи, помешали Дираку, по его собственной ретроспективной оценке, понять в данном конкретном случае значимость математической красоты физической теории и возможности ее дальнейшего развития. Для такого понимания нужен был “...новый взгляд на мир...” (там же), нужно было осмысление познавательной значимости онтологии другого типа, получившей воплощение в работах Э.Шредингера. В реализации прогрессивного потенциала идей де Бройля Дираку мешало некритическое отождествление в конкретной поисковой ситуации ценностно–оценочного и истинностного отношений познания. Предполагаемая онтологическая значимость научной идеи была отождествлена с ее объективной истинностью.

Опыт философской рефлексии над наукой выявляет актуальность систематического различения истинностного и ценностно–оценочного отношений в росте научного знания. Проблема научного прогресса и его критериев не может быть решена исключительно в рамках ценностно–оценочных отношений познания. Отрыв ценностно–оценочного отношения от проблем роста научной истины является методологической предпосылкой формирования и обоснования релятивистской аксиологии научного прогресса, основанием нереалистической аксиологии научного познания, философии науки в целом.

В центре аксиологических дискуссий реалистических и нереалистических концепций философии науки находится проблема целей развития науки, взаимосвязанная с понятием идеала научной теории. То или иное решение телеономической проблематики определяет значимость тех или иных познавательных ценностей в ориентации научного творчества. Так, опираясь на концепцию эмпирического реализма, К.Поппер считает, что наука должна развивать истинные теории о мире, что выдвигает в качестве главной внутринаучной познавательной ценности истинность знания, истинность теорий. Такая ориентация определяет и общий эпистемический идеал научной теории, задает его контуры. Нереалистические концепции философии науки формулируют иерархически организованные системы познавательных ценностей с альтернативными научному реализму аксиологическими доминантами и альтернативными эпистемическими идеалами научных теорий.

Объективное содержание научного прогресса проявляется в росте и развитии научной истины, в развитии возможностей ее применения. Рост и развитие научной истины и ее практических реализаций атрибутивно обусловлен ценностно–оценочными структурами научного творчества. Истина развивается и истолковывается учеными посредством когнитивно–ценностных ориентаций, ассимилирующих опыт научного прогресса в конкретной культурно–исторически обусловленной системе идеалов научного исследования. Субъект научного исследования, опираясь на

наличные системы знания, на опыт познания, определяет познавательную ценность научных идей предметного и метапредметного содержания, регулятивную ценность идеалов в развитии знания. Конкретная система оснований научного поиска, включающая в себя идеи онтологического и семиотического, методологического и гносеологического порядка, формируется в систему посредством оценки познавательной значимости этих идей, метододов науки, методологической ценности наличных знаний, семиотической значимости языковых средств исследования, ценности семиотических свойств знания.

Идеалы описания и объяснения, организации и обоснования знаний, с необходимостью включаясь, как показал В.С.Степин (Степин, В.С., 1981), в систему оснований научного поиска через культурно–исторически обусловленную оценку познавательной ценности идей, реализованных в идеалах, сами в свою очередь становятся аксиологическими основаниями эпистемических оценок форм знания и средств познания.

Философско–аксиологический анализ научного исследования, осуществляемый посредством применения категорий идеи и идеала, ценности, нормы и оценки, других категорий ценностного отношения человека к миру, позволяет определить идеал научного исследования как воплощение идей онтологического и семиотического, методологического, праксиологического и гносеологического содержания в конкретной системе оснований научного поиска, познавательная значимость которых положительно оценена субъектом научного исследования и функционирует в познании как беслично заданный культурно–исторический образец научного исследования. Функционирование и эволюция идеалов исследования — атрибутивное свойство культуры научного мышления, проявляющееся в соотношении традиционности и инновационности исследования. Важнейшей традицией научного исследования является его инновационность, что отличает научную традицию от традиции этнической. Инновационность исследования проявляется в ориентации сообщества ученых на развитие истинных или правдоподобных знаний, на творческое в связи с этим отношение к решению научных проблем.

Традиционность инновационности научного познания выражается в ориентации мышления ученых как в прошлые века, так и в наше время на проблемное видение предметного мира науки. Например, в комплексном исследовании по топологии выделены подгруппы проблем, объединенных тем или иным тематическим единством. Рассмотрены проблемы общей топологии, алгебраической и геометрической топологии, а также другие группы проблем (Mill, J. van, Reed, G.M., 1990). Примечательно, что в истории той или иной науки обнаруживаются проблемы, решение которых требует переосмысления оснований научного поиска, что может быть связано с необходимостью качественных преобразований системы идеалов исследования. Развитие исторических форм традиционности и инновационности в мышлении и исследовании обусловлено как общим

ходом эволюции культуры цивилизации, так и спецификой данности в ее познавательных формах новых типов предметов практической и теоретической деятельности. Специфика данности предметов познания и своеобразие их конструирования закрепляется, в частности, в развивающейся системе идеалов научного исследования, в системе аксиологических ориентаций в культуре научного мышления и деятельности.

Глава 12. Категории мышления как условия возможности формирования научных знаний

В связи с тем, что мифологические представления выполняли в древних цивилизациях охранительную функцию, они подвергаются рациональной обработке, в результате которой возникают развитые мифологические системы. Осмысление хаоса как космогонического и космологического мифологического принципа непрерывного становления естественным образом осваивается и в ранних натурфилософских системах. На основе рационализации мифологических представлений о хаосе, осуществленной в логике мифологических систем, происходит становление философского понимания хаоса в философии от досократиков до неоплатоников.

Подтверждением того факта, что философские смыслы возникают в процессе рационализации мифологических представлений, является, например, дивергентное понимание хаоса в “Теогонии” Гесиода. Античный мыслитель, отвечая на вопрос, что зародилось в мироздании прежде всего, дает неолицетворенное мифологическое изображение Хаоса (зияющей бездны мироздания), после зарождения которого рождаются Гея и Уран как мифологические образы земли и неба. Характерно, что хаос мыслится им космогонически, что потенциально ведет к идее субстанции, существенной в философии. Платоновский Федр констатирует: “Гесиод говорит, что сначала возник Хаос...” (Платон, “Пир”178b). Дальнейший процесс генезиса мироздания толкуется теогонически.

Генетизм мышления Гесиода точно очертил Аристотель. По Аристотелю, Гесиод придерживался взгляда о том, что нет такой вещи, которая была бы невозникшей, что “всё возникает, а возникнув — одно остается неуничтожимым, а другое снова уничтожается” (Аристотель, “Физика”III298b30). В рационализирующем мифологию мировоззрении Гесиода делается важный шаг на пути освобождения космогонического процесса от теогонических представлений. Хаос мыслится как протосубстанция в контексте возникающей философской мысли. Хаос толкуется и предметно—физически как бесконечное и пустое мировое пространство (Гесиод,1990). На интеллектуальной почве становящейся античной греческой философии происходит эволюция понимания хаоса, который осмысливается не только как физическая топологическая реальность, обладающая свойствами пустоты или наполненности, но и как принцип мировой жизни.

Рассуждая о процессах всякого рождения вещей во вселенной, Платон считает необходимым выделить три аспекта: во-первых, основополагающий первообраз, который обладает мыслимым и тождественным бытием, во-вторых, подражание этому первообразу, которое имеет рождение и зримо, в-третьих, восприимчива и как бы кормилица всякого рождения. Хаос Гесиода преобразуется Платоном в материю–природу, которая приемлет все тела. “Её следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда воспринимая всё, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в неё вещей” (Платон, “Тимей” 50bc). Первичный Хаос Гесиода переосмысливается Платоном в бесформенную материю, всевоспринимающую природу.

Аристотель также продолжает платоновскую традицию рационализации Хаоса Гесиода. Аристотель, как и Платон, соглашается с мыслью Гесиода о первичности возникновения хаоса (Аристотель, “Физика” IV 208b30). Однако хаос он редуцирует к физическому месту физического тела. Творческая сила мифологического Хаоса преобразуется у Аристотеля в силу места, которая оценивается им как первая из всех сил. Понятие силы места обрело в физике Аристотеля роль объяснительного механического принципа. Это достигнуто посредством формирования понятия собственного места тела. Поскольку место имеет силу, а тело имеет собственное место, то каждое тело, “если ему не препятствовать, устремляется к своему собственному месту — одно вверх, другое вниз, а верх, низ и прочие из шести направлений суть части и виды места” (Аристотель, “Физика” IV 208b10—15).

Понятийный характер философского мышления предполагает исследование природы философских понятий, часто называемых категориями, феноменологическое моделирование их возникновения. Если философские понятия определять исторически остенсивно, то можно сказать, что философские понятия — это то, что, например, Аристотель или Кант называли категориями. Теоретическое определение этого аспекта философского познания составляет подлинную проблему философии.

В историческом бытии философии представлен интересный и уникальный опыт прояснения деятельности человеческого мышления с точки зрения исследования функционирования категориальных форм мысли и их применения в познании, в синтезе знания. Традиция относит такое исследование к предмету диалектического знания (Платон, “Софист” 253d). Прояснение категориальности мышления результативно представлено в творчестве Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля, в становлении традиции философствования в целом.

Становление человеческого мышления неотделимо от становления самого человечества, эмпирически познаваемого археологией, историей, этнографией и другими областями научного знания. Эволюция человеческого мышления может быть схематично представлена не столько в

виде перехода от одной культуры мышления к другой (мифологическое, теологическое, метафизическое, позитивное, технологическое мышление), сколько осознанием осуществимости различных культур мышления в человеческом мышлении в целом. Человеческое мышление эволюционирует не посредством восхождения от низших ступеней к высшим, а посредством обогащения культуры мышления человечества новыми способами его самоосуществления. При этом однажды ставшая культура мысли не может быть (или не должна в высших интересах человечества) устранена из культуры человечества в целом.

Аналогично прояснение категориальных форм мышления, осуществляемое философией, не идет по пути замены одной системы категорий другой, а эволюционирует посредством самообогащения. Категориальная система Платона развивается методом прояснения и переосмысления ее основ, ее содержания. Системы категорий Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля составляют преемственный процесс прояснения категориальности человеческого мышления в целом.

Платон полагал, что к предмету диалектического знания относится различие всего существующего по родам, выявление отношений между родами. Исследования смысловых соотношений бытия и небытия были необходимы для решения возникающих семантических и гносеологических проблем в практике мышления античного полиса. Анализ условий возможности возникновения ложного мнения (ложных утверждений) показывал, что в стратегии анализа нужно исходить из онтологических предпосылок знания и незнания, которыми признавалось бытие и небытие. Ложное мнение (утверждение) возникает тогда, когда о несуществующем говорится так, как о существующем. В свою очередь ложное утверждение о несуществующем невозможно, поскольку речь (утверждение) всегда предметна.

Выявление онтологических условий возможности осмысленной речи, условий демаркации истины и лжи сформировало традицию прояснения системы онтологических категорий как условий возможности осуществления мышления. Это — вопрос о соотношении мышления и бытия, или, например, моего мышления и бытия предметов моего опыта. Культура философствования располагает различными способами истолкования этой конституирующей проблемы философии знания. Абстрактная формулировка вопроса о соотношении мышления и бытия конкретизируется в направлении поиска очевидного основания или исходной позиции размышления. Концепция, которую можно было бы назвать наивным реализмом естественной установки сознания, констатирует — существуют вещи. Если существование вещей не требует философского обоснования, то задачей философии становится исследование природы вещей.

Обсуждение вопроса об условиях возможности знания о существовании вещей может при определенных условиях привести к позиции, согласно которой утверждается, что наиболее очевидным является

не знание о существовании вещей, а знание о существовании моего мыслящего Я. В философской программе самодостоверности мыслящего Я, экзистенциально связанного с моей телесностью, вещи как предметы моего опыта являются продуктом синтезирующей деятельности моего Я. Познавательное отношение человека к природе философски осмысливается в контексте проблемы соотношения вещи и идеи.

В “Пармениде” Платона констатируется существование вещей и ставится вопрос об условиях возможности мышления о них. Подчеркивается, что мышление о мире вещей возможно, если допускается особого рода существование родов вещей и существование сущности самой по себе, идеи вещи. Если кто-либо “откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения” (Платон, “Парменид” 135с).

Допущение самотождественности идеи каждой вещи как необходимого условия возможности мышления показывает, что тождество должно быть осмыслено, согласно принятому критерию категориальности, как категория мышления, как форма мышления. Поиск категориальных форм мышления — существенная задача философского познания. Принято считать, что в диалогах Платона разработана система пяти категорий мышления — бытие, различие и тождество, покой и движение. Эта система категорий мышления должна обеспечить онтологические условия возможности разумной речи, условия возможности высказывания истинных и осмысленно ложных утверждений. В “Софисте” Платон обосновывает систему категорий, полагая, что их число равно пяти: бытие, движение и покой, различие и тождество. Однако эта категориальная пятерка соотносится с категориями небытия, единого и многого, части и целого.

Бытие может быть понято как существование. Существующее “обладает способностью страдать или действовать” (Платон, “Софист” 248с). Существующее есть не что иное, как способность или воздействовать на что — либо другое, или испытывать воздействие. Онтологическими условиями возможности осуществления разумной речи оказываются поэтапно системы категорий: (1) бытие, движение и покой; (2) бытие, движение и покой, различие и тождество; (3) бытие и небытие, движение и покой, различие и тождество, единое и многое, часть и целое, идея и материя. Прояснение системы категорий мышления происходит в контексте решения задач отличия осмысленной речи от бессмысленной, а в контексте осмысленной речи — истинной от ложной.

В философии Канта, который разработал основы учения о синтезе знания, так называемые чистые понятия рассудка оцениваются как необходимый элемент синтеза суждений опыта. Рассмотрим учение Канта о категориях, принципах формирования их системы, механизме их возникновения и функционирования в познании. Категории называются

чистыми рассудочными понятиями потому, что они неоднородны с эмпирическими созерцаниями. Поэтому возникает вопрос о том, как возможно их применение к явлениям в процессе синтеза знания? Категории, например, причинность, не могут созерцаться посредством чувств и содержаться в явлении. Кант считает, что поскольку природа категорий и явлений принципиально различна, но их синтез необходим, постольку должен существовать элемент и соответствующий механизм, обеспечивающий соединение различных когнитивных элементов в знание. Это третье, обеспечивающее синтез чистого понятия рассудка и чувственного представления, должно быть однородным как с категорией как чистым понятием, так и с явлением. Кант назвал это третье трансцендентальной схемой.

Поскольку материей понятия является его предмет, а формой понятия — всеобщность, постольку понятие есть единство многообразного содержания. Время толкуется Кантом как формальное условие связывания всех представлений внутреннего чувства. Каждая категория применяется к явлению посредством временного определения категории, которое и является ее трансцендентальной схемой. Временное определение категории как схема однородна также с явлением — время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. “Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории” (Кант, И., 1964, 221). Поскольку категории априорны, они не применимы к вещам самими по себе, но применимы только к явлениям нашей чувственности. Если схема категории есть формальное условие ее применения к нашей чувственности, то схематизм рассудка есть способ его деятельности, посредством которого рассудок оперирует схемами.

Схема категории есть продукт деятельности воображения. Если созерцание есть единичное представление предмета, то воображение есть созерцание также и без присутствия предмета. Продуктивное воображение творит образ, репродуктивное вспоминает имевшееся ранее созерцание. Схема категории есть общий способ деятельности воображения, посредством которого воображение формирует образ для данной категории как понятия чистого рассудка. Категория, схема, образ есть необходимые элементы механизма синтеза знания.

Например, пять точек, поставленные одна за другой, можно понять как образ числа 5. Мышление числа вообще есть схема, представление о методе деятельности воображения, посредством которого воображение доставляет образ для понятия количества. Следовательно, по Канту, в основе применения чистых чувственных понятий к явлениям находятся не образы предметов, а схемы деятельности воображения. Для прояснения природы философских понятий полезно их сравнение с понятиями геометрии. Предметы геометрических понятий конструктивны, они конструируются

мыследеятельностью. Поэтому применение понятий к явлениям понимается как конструирование предметов для понятий. Так, например, понятию треугольника не соответствовал бы никакой образ треугольника, так как он всегда составлял бы только часть объема этого понятия. Схема треугольника как метод мысленного формирования фигуры в пространстве деятельностно соответствует понятию треугольника.

Категории осмысливаются как априорные формы рассудочного мышления. Однако они не рассматриваются Кантом как врожденные. Важно уяснить, как понимается возникновение категорий. Механизм возникновения категорий может определять механизм их применения в познании. Итак, категории есть априорные формы рассудочного мышления нашего я. Такой подход предопределяет направление поиска ответа на вопрос о механизме возникновения категорий. Возникновение категорий никак не связано с объектом. Оно обусловлено деятельностью нашего я, рефлексией, спонтанной деятельностью самосознания. Поскольку возникновение категорий связывается со спонтанной деятельностью самосознания, постольку необходимо рассмотреть, как в контексте критической философии осмысливается деятельность самосознания. “В теории, — пишет Кант, — принимающей все предметы чувств только за явления, всего более поражает странная мысль, что я, рассматриваемый как предмет внутреннего чувства, т.е. как душа, могу быть известен себе только как явление, а не как вещь в себе; однако представление о времени, будучи только априорным формальным внутренним созерцанием, лежащим в основе всякого познания меня самого, не допускает никакого другого способа объяснить возможность признания этой формы условием самосознания” (Кант, И., 1966а, 190—191). Деятельность самосознания определяет, что Я выступает одновременно и как субъект и как объект. Ситуацию самосознания, когда я, мысля, сам могу быть для себя предметом созерцания и поэтому могу отличать себя от самого себя, Кант назвал несомненным, но необъяснимым фактом. Эта очевидная, но необъяснимая деятельность оценивается немецким философом как “основание возможности рассудка” (Кант, И., 1966а, 191).

Исследование деятельности самосознания показывает, что Я как субъект есть субъект апперцепции, логическое Я как априорное представление. Апперцепция “как источник всякой связи” (Кант, И., 1964, 206) обеспечивает саму возможность рассудка. Я как объект есть Я как субъект перцепции, то есть психологическое Я, эмпирическое сознание. Природа логического Я реализуется в спонтанности, которая, надо полагать, выражается в рефлексии. Спонтанно возникающие в логической деятельности Я категории есть понятия о предмете вообще, посредством которых созерцание предмета рассматривается как определенное с точки зрения одной из логических функций суждения.

Исследование деятельности Я в контексте критической философии сталкивается с трудным вопросом о том, как субъект может внутренне созерцать самого себя? Апперцепция, то есть сознание самого себя, есть

простое представление о Я. Если бы все многообразие в субъекте было бы дано через это простое представление посредством самодеятельности Я, то внутреннее созерцание было бы интеллектуальным. Но в человеке душа посредством чувственности, а не спонтанности мышления, получает многообразие восприятий. Если осознать себя значит найти то, что содержится в душе, то для созерцания себя нужно воздействовать на душу. Но Кант считает, что форма созерцания, “заранее заложенная в душе” (Кант, И., 1964, 150), есть представление о времени, которое определяет способ данности внутреннего многообразия восприятий. Следовательно, поскольку душа созерцает чувственно посредством априорной формы, то она созерцает себя не так как она есть, а так, как она себе является. То есть Я созерцает себя не как вещь саму по себе, а лишь как явление этой вещи.

Априорность категорий рассудка Кант истолковывает как их возникновение до всякого эмпирического опыта. Категории не врождены рассудку, но возникают в процессе его самодеятельности. Рассудок понимается как исключительное место происхождения категорий. Кант, определяя задачу разрабатываемой им трансцендентальной философии, буквально пишет: “мы проследим чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены, пока наконец не разовьются при наличии опыта и не будут представлены затем во всей своей чистоте тем же рассудком, освобожденные от связанных с ними эмпирических условий” (Кант, И., 1964, 165). Это резюмирующее программу исследования высказывание показывает, что категории как априорные понятия рассудка возникают в процессе его самодеятельности и развиваются при наличии опыта.

Рассудок понимается как некое абсолютное единство, поэтому категории рассудка должны быть отысканы посредством определенного принципа, систематически. Понятия возникают в спонтанной деятельности суждения. Рассудок с этой точки зрения вообще понимается как способность составлять суждения, которые формируют опосредованное знание о предметах. Каждое суждение обладает определенной логической формой, которая выполняет соответствующую функцию мышления. Логическая функция суждения в мышлении была использована Кантом в качестве принципа открытия системы категорий как априорных понятий рассудка. “Та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений в одном созерцании; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым рассудочным понятием” (Кант, И., 1964, 174). Каждой логической функции суждения соответствует определенная категория. Категорий возникает в мышлении ровно столько, сколько существует логических функций во всех возможных суждениях.

Открытая Кантом на основе логического подхода система категорий должна иметь основание своего единства. Наше Я обладает способностью суждения. Рассудок функционирует как применение суждений в мышлении.

Категории, возникающие в спонтанной деятельности мышления, есть формы мышления. Поэтому основание единства категорий обнаруживается немецким мыслителем в спонтанной деятельности Я. Я как апперцепции присуще первоначально–синтетическое единство. *Я мыслю* должно сопровождать все мои представления. Представление *Я мыслю* есть акт спонтанности, оно не обусловлено чувственностью. Чистая апперцепция, в отличие от апперцепции эмпирической, есть самосознание, порождающее представление *Я мыслю*. Единство этого представления, конструирующего всю спонтанную мыследеятельность Кант назвал трансцендентальным единством самосознания, которое обуславливает возможность априорного познания вообще. Аналитическое единство сознания возможно, если предположить наличие синтетического единства самосознания. “Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок” (Кант, И., 1964, 193). Представление, понятие или суждение *Я мыслю* связывает все понятия моего мышления, оно указывает, что все акты мышления принадлежат моему сознанию. Посредством этого Я представляется трансцендентальный, по Канту, субъект мысли, неизвестное нечто, которое познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты.

Синтетическое единство сознания, определяя отношение представлений к предмету, определяет их объективную значимость. Поэтому оно оценивается Кантом как объективное условие всякого познания. Суждение, реализующее это объективное условие, связывает знания с объективным единством сознания. Но объективное единство сознания обеспечивает лишь объективную значимость суждения, а не его истинность. Рассудок посредством логических функций суждений подводит многообразие, представленное в чувственном созерцании, под единство сознания. Категории и реализуют эти функции суждений, осуществляя объективацию восприятий. Такая функциональная роль категорий определяет, что они “возникают только в рассудке независимо от чувственности” (Кант, И., 1964, 200). Категории возникают в спонтанной мыследеятельности рассудка. Рассудок априорно осуществляет единство апперцепции посредством системы категорий, для чего Кант находит только логические основания в функциях суждений. А вот ответ на вопрос о том, почему мы имеем именно такие–то, а не иные функции суждения, обосновать, по Канту, нельзя.

Например, понятие причины не может, по Канту, возникнуть посредством логического отвлечения от правильной последовательности явлений. Оно должно быть обосновано в рассудке априорно, так как в его содержании мыслится строгая необходимость и всеобщность связи явлений. Эмпирические правила, приобретаемые с помощью индукции, дают лишь сравнительную всеобщность явлений, что обеспечивает только широкую, а

не сторого всеобщую применимость связи причины и действия в познавательном синтезе. “Применение же чистых рассудочных понятий совершенно изменилось бы, если бы они рассматривались только как эмпирические порождения” (Кант, И., 1964, 186).

Специфика функционирования категорий в деятельности рассудка состоит в том, что апперцепция в виде многообразия категорий относится к многообразию созерцаний вообще, к объектам вообще до всякого чувственного созерцания. Рассудок создает связь многообразия восприятий, воздействуя на внутреннее чувство. При таком понимании нашей познавательной способности у Канта возникает трудный вопрос о том, как Я мыслящее отличает себя от Я, которое само себя созерцает, при этом являясь одним и тем же субъектом? Как Я как мыслящий субъект познает себя как мыслимый объект? Если принимается гипотеза Канта о пространстве как чистой форме явлений внешнего чувства, то надо признать, что наше Я познает себя как явление, а не как вещь саму по себе. Если же принимается этот вывод о специфике самопознания мыслящего Я, то на чем основывается уверенность Канта в том, что наше знание системы логических функций суждений нашего рассудка является полным и завершенным. Кроме того, если мы не можем объяснить природы именно такой системы логических функций суждения, на что обращает внимание сам Кант, то мы не имеем оснований оценивать ее как полную.

Размышления об онтологических условиях возможности знания о предмете чувственного познания и об условиях возможности именования предмета словом в процессе размышления о нем позволяют сформулировать принцип категориальности мышления, принцип понимания того, что есть категория мышления. Категорией является понятие без конкретного предмета (о предмете вообще), которое выражает онтологическое условие возможности осмысленной, разумной речи, онтологическое условие возможности формирования знания о конкретном предмете. Это понимание категории достаточно определено для того, чтобы отличать категорию мышления от понятий частных наук. И в то же время оно достаточно неопределенно и свободно для того, чтобы сохранять возможность для поиска в сфере проблематики категориальности нашего мышления. Поскольку в этой ситуации наш человеческий логос, понимаемый как способность нашего разумного отношения к миру, относится к самому себе, постигает свою собственную природу, то естественно предположить, что этот процесс самопознания не является закрытым. Он открыт историческому опыту бытия философии. Категориальные системы Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля являются вехами на пути самосознания нашего человеческого логоса, культуры научного мышления.

Литература

Аристотель: 1975, Собр. соч. в 4-х тт., т. 1, М.

- Аристотель: 1978, Собр. соч. в 4-х тт., т.2, М.
- Аристотель: 1981, Соч. в 4-х тт., т.3, М.
- Блок, М.: 1986, Апология истории или ремесло историка, М.
- Витгенштейн Л. 1994а. Логико-философский трактат//Философские работы (часть 1). М.: Гнозис.
- Витгенштейн Л. 1994б. Философские исследования// Философские работы [часть 1). М.: Гнозис.
- Гегель, Г. : 1994, Лекции по истории философии. Кн. 1, Спб.: Наука.
- Гегель, Г.В.Ф., 1974, Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики, М.
- Гегель, Г.В.Ф.: 1977, Энциклопедия философских наук. Т.3., Философия духа. М.
- Гегель, Г.: 1990, Философия права, М.: Мысль.
- Гегель, Г.: 1977, Философия духа, М.: Мысль.
- Гегель, Г.: 1972, Работы разных лет в 2-х томах. Т.2. М.
- Гегель, Г.: 1973, Работы разных лет в 2-х томах. Т.2. М.
- Гесиод: 1990, Теогония// О происхождении богов. М.
- Геттиер, Э.: Является ли знание истинное и обоснованное мнение?// Аналитическая философия: Становление и развитие. — М.: “Дом интеллектуальной книги”, “Прогресс — традиция”, 1998, с. 231 — 233.
- Гуссерль Э. 1996. Начало геометрии /Введение Ж.Деррида. М., Ad Marginem.
- Декарт, Р.: 1989, Соч. в двух томах. Т. 1, М.
- Декарт, Р.: 1994, Соч. в двух томах. Т.2, М.
- Джемс, В.: 1910, Прагматизм. СПб.
- Демокрит: 1955, Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении// Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура, Москва, с. 53-178.
- Дирак, П.А.М.: 1990, Воспоминания о необычайной эпохе: Сб. статей. Перевод с англ. М.: Наука.
- Дюркгейм, Э.: 1994, Самоубийство, М.
- Зыков А.А.: 1969, Теория конечных графов, в.1, Новосибирск.
- Карнап, Р.: 1971, Философские основания физики. М.: Прогресс.
- Кант, И.: 1964, Критика чистого разума// Соч. в 6-ти тт., т. 3, М.
- Кант, И.: 1966, Критика способности суждения// Соч. в 6-ти тт., т.5, М.
- Кант, И.: 1966а, Соч. в 6-ти тт., т. 6, М.
- Лейбниц, Г.: 1982, Монадология// Соч., Т. 1.
- Лейбниц, Г.В., 1984, Соч. в четырех томах. Т. 3, М.
- Локк, Д.: 1985, Опыт о человеческом разумении. Кн. 1 — 3// Соч. в 3-х тт. Т. 1. М.
- Локк, Д.: 1985а, Опыт о человеческом разумении. Кн. 4// Соч. в 3-х тт. Т. 2. М.
- Лосев, А.Ф.: 1992, Хаос// Мифы народов мира. Т.2, М., 579—581.
- Манхейм, К.: 1994, Идеология и утопия// Манхейм, К. Диагноз нашего

- времени. М.: Юрист, С. 7 — 276.
- Маркс, К., Энгельс, Ф.: 1956, Из ранних произведений. М.
- Маркс, К., Энгельс, Ф.: 19, соч., т. 3. М.
- Маркс, К., Энгельс, Ф.: 19, Соч., т. 23. М.
- Мартынович, С. Ф.: 1998, Философия и психология: анализ взаимоотношений // Бюллетень Международной Академии Психологических Наук, вып. 6. Саратов–Ярославль. С. 9–13.
- Мартынович, С. Ф.: 1998А, Взаимоотношение философии и психологии: философский анализ // Материалы седьмых Страховских чтений, Саратов. С. 23–27.
- Мифы народов мира: 1991–1992, в 2-х томах, М.
- Найсер, У.: 1981, Познание и реальность. М.
- Николай Кузанский: 1979, Соч. в двух тт. Т. 1, М.
- Омельченко, Н. В.: 1997, Первые принципы философской антропологии. Волгоград.
- Платон, 1993, Собр. соч. в четырех томах. Т. 2, М.
- Платон, 1994, Собр. соч. в четырех томах. Т. 3, М.
- Поппер, К. 1992. Открытое общество и его враги. Т. 2. М.: Международный фонд “Культурная инициатива”. SOROS FOUNDATION (USA).
- Поппер, К.: 1996, Реализм и цель науки // Современная философия науки, М.: Логос.
- Пуанкаре, А.: 1983, О науке. М.: Наука.
- Рассел, Б.: 1999, Исследование значения и истины. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Рассел, Б.: 1994, История западной философии. Кн. 3. Изд-во Новосибирск. ун-та, Новосибирск.
- Рассел, Б.: 1997, Человеческое познание: Его сфера и границы. Киев: Ника центр; Вист-С.
- Рассел, Б.: 1998, Логический атомизм // Аналитическая философия: Становление и развитие. М.: Дом интеллектуальной книги. Прогресс — Традиция, с. 17 — 37.
- Рубинштейн, Р. И.: 1992, Огдоада // Мифы народов мира. Т. 2, М., с. 238.
- Секст Эмпирик: 1976, Соч. в 2-х тт. Т. 1, М.: Мысль.
- Секст Эмпирик: 1976а, Соч. в двух томах. Т. 2, М.: Мысль.
- Спиноза, Б.: 1957, Этика // Избр. произв. в 2-х тт. Т. 1, М.
- Степин, В. С.: 1981, Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. Минск.
- Степин, В. С.: 1992, Философская антропология и философия науки, М.
- Токарев, С. А.: 1992, Умиравший и воскресающий зверь // Мифы народов мира. Т. 2, М.
- Токарев, С. А.: 1992А, Обряды и мифы // Мифы народов мира. Т. 2, М.
- Токарев, С. А.: 1992В, Смерть // Мифы народов мира. Т. 2. М.
- Трубецков Д. И. Колебания и волны: Для гуманитариев. Саратов, 1997.

- Тэйлор Э.: 1939, Первобытная культура, М.
- Фейрбах, Л.: 1967а, История философии. Собр. произв. в трех томах. Том 1. М.
- Фейрбах, Л.: 1967б, История философии. Собр. произв. в трех томах. Том 2. М.
- Фейрбах, Л.: 1967с, История философии. Собр. произв. в трех томах. Том 3. М.
- Фрэзер Дж.: 1928, Золотая ветвь. В. 1–4, М.
- Хайдеггер М.: 1997, Бытие и время. *Ad marginem*: Москва.
- Хакинг Ян: 1998, Представление и вмешательство: Начальные вопросы философии естественных наук. М.: Логос.
- Хинтиikka, Я.: 1980, Логико-эпистемологические исследования, М.: Прогресс.
- Шеллинг, Ф.: 1966, Философия искусства. М.
- Шеллинг, Ф.: 1987, Соч. в 2-х тт. Т. I, М.
- Шеллинг, Ф.: 1989, Соч. в 2-х тт. Т. 2, М.
- Эшби, У.: 1964, Системы информации// Вопросы философии, №3.
- Юдин, Б. Г.: 1992, Возможно ли рациональное самоубийство?// Человек, № 2.
- Юм, Д.: 1966, Трактат о человеческой природе// Соч. в 2-х тт., т. 1, М.
- Юм, Д.: 1965, Исследование о человеческом познании// Соч. в 2-х тт., т. 2, М.
- Babich, B.E., Bergoffen, D.B., Glynn, S.V. (eds): 1995, Continental and postmodern perspectives in the philosophy of science. Vermont. G
- Bahm, A.J.: 1995, Comparative philosophy. World books, Albuquerque.
- Baudrillard, J.: 1987, L'autre par lui-meme. P.: Galilee.
- Baudrillard, J.: 1990, Pour une critique de l'économie politique du signe. P.: Tel-Gallimard.
- Bird, A.: 1998, Philosophy of science. L.
- Breuer, Th.: 1996, Subjective decoherence in quantum measurements // Synthese 107: 1—17.
- Burgess, J., Rosen, G.: 1997, A subject with no object: strategies for nominalistic interpretation of mathematics. Oxford.
- Comparative philosophy, L., N.–Y., 1926.
- Cargile, J.: 1998, The Problem of Induction// Philosophy, № 73, 1998, p. 247 — 275.
- Carlson, L.: 1994, Logic for dialogue games// Synthese, vol. 99.
- Cussens, J.: 1996, Deduction, induction and probabilistic support // Synthese, 108, p. 1 — 10.
- Cassirer, E.: 1997, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt: Primus Verlag. 300 S.
- Cassirer, E.: 1997a, Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das Mythische Denken. Darmstadt: Primus Verlag. 311 S.
- Cassirer, E.: 1997b, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt: Primus Verlag. 560 S.

- Derrida, J.: 1979, *L'écriture et la différence*. P., Ed. du seuil.
- Derrida, J.: 1986, *Parages*. P.: Galilee.
- Derrida, J.: 1987, *The postcard*. Chicago: The university of Chicago press.
- Dilworth, C.: 1996, *The Metaphysics of Science*. Dordrecht.
- Dipert, R.R., 1997, The mathematical structure of the world: the world as graf // *The journal of philosophy*, v. XCIV, № 7, 329 – 358.
- Donovan, A., Laudan, L., Laudan, R. (eds) 1992. *Scrutinizing science: empirical studies of scientific change*. Baltimore and London: Johns Hopkins University press.
- Dummett, M.: 1991, *Frege and other philosophers*. Clarendon press, Oxford.
- Dummett, M.: 1993, *Origins of analytical philosophy*. Cambridge: Harvard university press.
- Gillies, D. 1993. *Philosophy of science in the twentieth century: four central themes*. Oxford: Blackwell.
- Greif, G.F.: 1993: Freedom of choice and the tyranny of desire // *The journal of value inquiry*, vol. 27.
- The mythology of all races: 1916–1932*, v. 1–13, Boston.
- Haaparanta, L.: 1995. Perspectives into analytical philosophy // *Synthese*, 105: 123–139.
- Habermas J. 1992. *Postmetaphysical thinking*. Cambridge: Polity Press.
- Heidel., A.: 1963, *The Babilonian Genesis. The story of creation*. Chicago—London.
- Hooker, C.A.: 1974, Systematic Realism // *Synthese*, v.26, № 3–4.
- Hooker, C.A.: 1987, *Realistic Theory of Science*. Albany (N.Y.).
- Howson, C.: 1997, Logic and probability // *Brit. J. Phil. Sci.*, 48, 517 — 531.
- Howson, C., Urbach, P.: 1993, *Scientific Resoning: The Bayesian Approach*. Chicago and La Salle, IL.
- Husserl E.: 1986. *Die Idee der Phanomenologie. Funf Vorlesungen*. Hamburg: Meiner.
- Husserl E. 1990. *Die phanomenologische Methode*. Stuttgart, Philipp reclam jun.
- Jrzik, G., Grunberg, T.: 1995, Carnap and Kuhn... // *British Journal for the Philosophy of Science*, № 46.
- Kemp, G.: 1995. Truth in Frege's 'Law of truth' // *Synthese*, 105: 31–51.
- Laudan, L. (ed.): 1983, *Mind and medicine. Priblems of explanation and evaluation in psychiatry and the biomedical sciences*, Berkley, Los Angeles, London, university of California press.
- Marquis, J.–P.: 1995, Category Theory and the foundations of mathematics: philosophical excavations // *Synthese*, 103: 421 – 447.
- Mill, J. van, Reed, G.M. (eds): 1990, *Open problems in Topology*. North–Holland.
- Niekerk, van A.: 1995. Postmetaphysical versus postmodern thinking // *Philosophy today*, vol. 39: 2.
- Popper K.R. 1983. *Realism and the Aim of Science*. London, N.Y.: Routledge.
- Popper, K.: 1969, *Conjectures and refutations*. L.
- Priest, G.: 1998, What is so bad about contradictions? // *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, No. 8, p. 410 — 426. Π

- Raju, P.T.: 1966, The concept of man. A study in comparative philosophy. Lincoln,
- Reichenbach, H.: 1938, Experience and prediction: An analysis of the foundations and the structure of knowledge. Chicago—ILLINOIS.
- Reichenbach, H.: 1949, The theory of probability. 2nd ed. Berkeley and Los Angeles.
- Reichenbach, H.: 1951, The rise of scientific philosophy. Berkeley and Los Angeles.
- Rorty, R.: 1984, The historiography of philosophy: four genres// Philosophy in History: Essays on historiography of philosophy/ Ed. by R.Rorty; J.B.Schnewind, Q.Skinner. Cambridge, pp.49—75.
- Rusthof, H.: 1995, Negation: from Frege to Freud and beyond // Philosophy today. V. 39:3.
- Skinner, B.: 1938, The behavior of organisms, N.-Y., London.
- Sober, E.: 1993, Philosophy of biology. Oxford.
- Sterelny, K.: 1995, Understanding life: recent work in philosophy biology // Brit. J. Phil. Sci. 46, 155—183.

Приложения

В результате изучения учебного курса студент-философ должен будет понимать основные методологические и мировоззренческие проблемы, возникающие в науке на современном этапе ее развития; он получит представление о тенденциях исторического развития научного познания и знания; курс позволяет понять методологические проблемы современной науки, осмыслить динамику научного развития в социокультурном бытии человека и общества.

Программа учебного курса “Философия науки”

Часть 1. История

История философии науки, ее понятие и предметность, проблемы и задачи. Античная философия и античная наука. Проблема генезиса философии, науки и философии науки. Возникновение науки и основные стадии ее исторической эволюции. Преднаука и наука как две стратегии порождения знаний: обобщение практического опыта и конструирование теоретических моделей. Социальная природа рационального познания мира. Преднаука как феномен традиционных культур. Генезис техногенной цивилизации и становление науки. Культура античного полиса и становление первых форм теоретической науки.

Литература

Котенко В.П. История философии науки. СПб., 1993.

1.1. Античная философия науки, наука и культура античности.

Классический период (480 — 323 гг. до н.э.), эпоха расцвета (V в. до н.э.), эпоха кризиса полиса (IV в. до н.э.). Оформление классического рабовладения и развитие полисной демократии, подъем экономической и политической жизни Греции. Правление Перикла (495 — 429 гг. до н.э.) — “золотой век” греческой культуры. Формирование рационалистических основ европейской цивилизации. Интеллектуальная деятельность софистов, создание логики как науки, открытие

доказательства как формы мышления, расцвет греческой философии. Гиппократ и его роль в развитии медицины. Развитие науки и техники. Исследования Архимеда, Евклида, Эратосфена, Аристарха Самосского, Гиппарха Александрийского, Герофила и Эрасистрата. Возникновение филологии.

Культура Древнего Рима и научные центры Римской империи: Рим, Александрия, Афины, Карфаген. Развитие географии. Страбон (64/63 до н.э. — 23/24 н.э.). Птолемей (после 83 — после 161). Плиний старший (23/24 — 79). Создание школ для подготовки врачей (129 — 199). Расцвет юриспруденции — II — III вв. н.э. Гай, Юлиан, Папиниан, Ульпиан. Расцвет римской историографии. Тацит (ок. 55 — ок. 120) и его сочинения “Анналы”, “История”. Тит Ливий (59 до н.э. — 17 н.э.) и его “История Рима”.

Атомизм, платонизм, аристотелизм. Проблема делимости до бесконечности (проблема неделимых) в учении атомистов. Учение о космосе и проблема множественности миров в учении Демокрита. Парадоксы Зенона и их значение для осмысления понятий конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного, движения, пространства, времени. Платон о специфике теоретического знания в типологии “знания” и “мнения”. Платон о геометрии как познании вечного бытия. Философия числа Платона. К.Поппер о платоновской программе развития геометрии. Учение Аристотеля о четырех причинах и его значение для естественнонаучных трудов Аристотеля. Естественнонаучные сочинения Аристотеля, их содержание и философские проблемы. Понятие начала в научной методологии Аристотеля и его значение. Форма, лишенность, материя. Понятие природы в учении Аристотеля. Понятие необходимости в “Физике” Аристотеля. Понятие движения в “Физике” Аристотеля. Движение, непрерывность, бесконечная делимость, их соотношенность. Взаимоотношение понятия движения с понятиями места, пустоты, времени в “Физике” Аристотеля. Проблема бесконечности в “Физике” Аристотеля. Аристотель о вечности движения и о первичном двигателе. Понятие элементов в трактате Аристотеля “О возникновении и уничтожении”. Прадигмы астрономического мышления в культуре античности: оппозиция гелио — и геоцентризма. Оценка темы “число и континуум” античной философии науки в исследовании А.Ф.Лосева “История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития”. Б.Рассел о ранней греческой математике и астрономии.

Литература

Античная литература. Греция. Антология. Ч. 1 и 2. М., 1989.

Античная литература. Рим. Антология. М., 1988.

Аристотель: 1975, Собр. соч. в 4-х тт., т. 1, М.

Аристотель: 1978, Собр. соч. в 4-х тт., т.2, М.

Аристотель: 1981, Соч. в 4-х тт., т.3, М.

Ахутин В.А. Понятие “природа” в античности и в Новое время. М., 1988.

Ахутин В.А. История принципов физического эксперимента. М., 1976.

Вергилий. Собр. соч. С — Петербург, 1994.

Виппер Р. Греция. Ростов — на — Дону, 1995.

Выгодский М.Я. Арифметика и алгебра в Древнем мире. М., 1967.

Гомер. Одисея. М., 1993.

Григорьян А.Т. Механика от античности до наших дней. М., 1974.

Демокрит: 1955, Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении// Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и

Эпикура, Москва, с. 53-178.

Евклид. Начала. Т. 1 — 3. М. — Л., 1948 — 1950.

Историки античности. В двух томах. Т. 1. Древняя Греция. М., 1989.

Историки античности. В двух томах. Т. 1. Древний Рим. М., 1989.

Кнаббе Г.С. Древний Рим. История и повседневность. Очерки. М., 1986.

Культурология. История мировой культуры. М., 1998.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 — х кн.

Кн. 1. М., 1992.

Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима. М., 1990.

Цицерон. Диалоги о государстве. О законах. М., 1994.

Платон, 1993, Собр. соч. в четырех томах. Т. 2, М.

Платон, 1994, Собр. соч. в четырех томах. Т. 3, М.

Поппер К. 1992. Открытое общество и его враги. Т.2. М.:Международный фонд "Культурная инициатива".Soros FOUNDATION (USA).

Рассел, Б.: 1994, История западной философии. Изд-во Новосибирск. ун-та, Новосибирск.

Нейгебауэр О. Точные науки в Древности. М., 1968.

Секст Эмпирик: 1976, Соч. в 2-х тт. Т.1, М.: Мысль.

Секст Эмпирик: 1976а, Соч. в двух томах. Т. 2, М.: Мысль.

1.2. Философия науки и культура Западноевропейского Средневековья (V — XVI вв.) и эпохи Возрождения (XIII — XVI вв.)

Социальная статика Средневековья, идей богоустановленности социального деления. Сословная иерархия. Духовенство, аристократия, 3 — е сословие. Три уровня культуры: высокая культура, популярная культура, смеховая культура. Символизм всех уровней культуры Средневековья. Высокая культура как идейная основа средневековья. Богословие (патристика, схоластика, мистика). Готика как символ Средневековья. Архитектура как наука геометрия.

Формирование гуманистического миропознания в культуре эпохи Возрождения. Титаны итальянского Возрождения. Данте Алигьери. Франческо Петрарка. Леонардо да Винчи. Рафаэль Санти. Микельанджело Буаноротти. Джордано Бруно... Наступление католической реакции. Костры инквизиции. Орден иезуитов. 1559 г. "Список запрещенных книг". Реформация. Мартин Лютер.

Формирование логических норм научного мышления и профессиональных организаций науки в средневековых университетах. Культура манипуляций с природными объектами: алхимия, астрология, магия. Формирование идеалов математизированного и опытного знания в средневековой культуре. Окфордская школа. Роджер Бэкон, Уильям Оккам. Формирование науки как сферы профессиональной деятельности. Общества экспериментаторов и академии наук.

Литература

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

Бурбаки. Очерки по истории математики. М., 1963.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии// Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 51 — 73.

- Койре А. Пустота и бесконечное пространство в XIV в.// Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 74 — 108.
- Койре А. От мира “приблизительности” к универсуму прецизионности// Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 109 — 127.
- Койре А. Галилей и Платон// Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 128 — 153.
- Леонардо да Винчи. Трактат о живописи// История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. М., 1962.
- Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1993.
- Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М., МГУ, 1983.
- Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
- Рабинович В.Л. Образ мира в зеркале алхимии: От стихий и атомов древних до элементов Бойля. М., 1981.
- Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. М., 1976.
- Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.
- Юнг К.Г. Психология и алхимия. М., 1997.

1.3. Философия науки и западноевропейская культура XVII — XIX веков

Становление капитализма. Культура просвещения. “Новая Атлантида” и “Новый Органон” Ф.Бэкона. “Знание есть сила”. Ценности культуры просвещения. Концепция рационализма. Р.Декарт. “Гражданин мира” как носитель чистого разума и справедливости. Нравственное учение Канта как выражение гуманизма Нового времени. Бог как требование разума. Плюрализм идейно — художественных направлений как специфика культуры Нового времени.

Развитие капитализма, промышленная революция, индустриальное общество, социальные революции, отчуждение труда, марксизм. Самоопределение личности и система атомарных отношений. Романтизм и философия свободы. Реализм как социально — аналитическое искусство. Натурализм, критический реализм и философия науки. Направления в культуре конца XIX века: символизм, импрессионизм, постимпрессионизм.

Становление опытной науки в новоевропейской культуре. Предпосылки возникновения экспериментального метода и его соединение с математическим описанием природы, с теоретическим естествознанием. Возникновение дисциплинарно организованной науки и ее технологические применения. Становление социальных и гуманитарных наук.

Догматическая (рационалистическая и сенсуалистическая) и скептическая философия науки до Канта. Ф.Бэкон, Р.Декарт, Д.Локк, Дж.Беркли, Д.Юм. Локк об ощущениях и рефлексии и их роли в научном познании. Учение Юма об одеях как копиях впечатлений и его значение для анализа понятий философии и научного познания. Юм о соотношении знания и вероятности, о “вырождении” знания в вероятность. Критическая философия науки Канта: априористская демаркация мира нашего опыта и мира вещей самих по себе как предмета знания и предмета веры. Учение Канта о синтезе знания как соотношении формы и содержания знания. Учение Канта о суждениях восприятия, суждениях опыта, априорных синтетических суждениях и их роли в формировании научного знания.

Трансцендентальный метод философствования и его возможности в исследовании генезиса форм научного мышления: Платон, Декарт, Кант, Фихте, Гуссерль.

Неокантианская программа осмысления науки и культуры в целом. Понятие трансцендентального метода и его применение в философском истолковании науки. Марбургская школа неокантианства об анализе категорий и методов науки как основной задаче философии. Марбургская школа неокантианства о трансцендентальном методе как конструировании мышлением объектов культуры (науки, этики, искусства, религии). Идея априорности законов природы как основание концепции логики чистого познания Марбургской школы неокантианства. Баденская школа неокантианства о противоположности идеографического метода историографии и номотетического метода естествознания. Баденская школа неокантианства об идее объективности ценностей как основании концепции логики наук о культуре. Истолкование научного познания в философии символических форм Э.Кассирера. Неокантианская философия науки как осмысление кризиса методологических оснований естествознания и исторического познания в культуре конца XIX века.

Позитивизм как программа философского анализа научного знания. Позитивизм О.Конта об идее позитивно научного знания. Установка позитивизма на устранение метафизики из философии и науки и проблема понимания предмета и задач философии.

Концепции философии науки: Гегель, Фейербах, Маркс, Энгельс. Истолкование науки в спекулятивной философии абсолютного идеализма Гегеля. Осмысление науки в контексте антропологического философствования Фейербаха. Восхождение от абстрактного к конкретному как метод теоретического мышления в “Капитале” Маркса. Диалектика природы Энгельса. Движение от натурфилософии к теории науки как тенденция в европейской философии XVIII — XIX столетий.

Литература

- Аникст А. Гете и Фауст: от замысла к свершению. М., 1983.
- Бродель Ф. Материальная цивилизация. Экономика и капитализм. XV — XVIII вв. Т. 1,2. М., 1988.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 1990.
- Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII — XVIII вв.). М., 1985.
- Декарт, Р.: 1989, Соч. в двух томах. Т. 1, М.
- Декарт, Р.: 1994, Соч. в двух томах. Т.2, М.
- Вентури Л. От Моне до Лотрека. М., 1958.
- Кант, И.: 1964, Критика чистого разума// Соч. в 6-ти тт., т. 3, М.
- Кант, И.: 1966, Критика способности суждения// Соч. в 6-ти тт., т.5, М.
- Кант, И.: 1966, Соч. в 6-ти тт., т. 6, М.
- Катасонов В.Н. Метафизическая математика XVII в. М., 1993.
- Лейбниц, Г.: 1982, Монадология// Соч., Т. 1.
- Лейбниц, Г.В., 1984, Соч. в четырех томах. Т. 3, М.
- Маркс, К., Энгельс, Ф.: 1956, Из ранних произведений. М.
- Огурцов А.П. Философия науки эпохи просвещения. М., 1993.
- Огурцов А.П. От натурфилософии к теории науки. М., 1995.
- Ревалд Д. История импрессионизма. М., 1959.
- Ревалд Д. Постимпрессионизм. М., 1975.

- Фукс Э. История нравов. Галантный век. М., 1994.
 Фукс Э. История нравов. Буржуазный век. М., 1994.
 Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.
 Юм, Д.: 1965, Соч. в 2-х тт., т.2, М.
 Юм, Д.: 1966, Соч. в 2-х тт., т.1, М.

1.4. Философия науки и культура: XX век

От индустриального общества к постиндустриальному. Техническая цивилизация и проблемы культуры. Глобальные проблемы современности, противоречия мирового развития и антигуманизм. Абстрактное искусство. Сюрреализм Анри Бретона. С.Дали и фрейдизм. Поп — арт. Театр абсурда. От модернизма к постмодерну.

Описание непосредственно данного как позитивистский идеал науки. Позитивистский феноменализм как истолкование предмета науки. Эмпириокритицизм о простом описании фактов чувственного восприятия как задаче научного исследования. Эмпириокритицизм и его самооценка как философии естествознания XX века, его проблемы. Принцип Маха и его роль в научном познании. Мах о категориях науки как обозначениях комплексов ощущений. Философия науки А.Пуанкаре и проблема конвенциональных оснований научного исследования. Учение Пуанкаре о соотношении “голого” факта и научного факта и его значение для понимания механизма формирования знания. Пуанкаре о взаимосвязи опыта, числа математической величины в научном познании. Пуанкаре об опыте, пространстве и природе геометрического знания. Пуанкаре о соотношении интуиции и логики в математике. Пуанкаре о природе научной гипотезы и ее роли в постклассическом типе научной рациональности.

Неопозитивизм как программа постановки, анализа и решения философско — методологических проблем науки. Эмпиризм, феноменализм и логицизм неопозитивизма. Логический позитивизм о философии как логическом анализе языка науки. Логический позитивизм о принципе верификации и его функциях в научном познании. Проблематика анализа языка науки в работе Р.Карнапа “Значение и необходимость”. Концепция философских оснований физики Карнапа и оценка ее значения для философии науки и научного познания.

Аналитическая философия науки: понятие, проблемы, подходы. Б.Рассел о специфике философии логического анализа и ее отношении к научному познанию. Установки эмпиризма и логицизма в программее анализа научного знания Б.Рассела. Рассел о наглядном определении, собственных именах, эгоцентрических словах и их роли в научном познании. Рассел о соотношении факта, веры, истины и познания. Рассел об интерпретации, минимальных словарях и их роли в научном познании. Рассел о базисных суждениях и их отношении к опыту в работе “Исследование значения и истины”. Реализация программы анализа научного знания в работе Рассела “Исследование значения и истины” и ее проблемы.

Проблемы философского анализа научного знания в “Логико — философском трактате” и “Философских исследованиях” Л.Витгенштейна.

Вероятностно — эмпиристская эпистемология Г.Рейхенбаха и научное познание. Рейхенбах о понятии и задачах эпистемологии. Соотношение эпистемологии и языка в анализе научного знания Рейхенбаха. Рейхенбах о языке как системе правил, которая соединяет символы и факты посредством функции

значения символов. Рейхенбах о науке как дедуктивно упорядоченной системе синтетических утверждений, информирующих нас о физическом мире.

“Логика научного исследования” К.Поппера: проблематика и значение для философии науки. Поппер о проблеме индукции и дедуктивной проверке теории. Поппер о проблеме демаркации, ее содержании и значении. Поппер об опыте как универсальном методе науки. Поппер о фальсифицируемости как критерии демаркации. Поппер об эмпирическом реализме и цели науки. Методология критического рационализма Поппера и ее реализация в естественнонаучном и социальном познании.

Прагматическая философия науки. Прагматизм о понятиях и теориях науки как инструментах и планах действия. Прагматическая теория истины и ее реализация в истолковании природы научного знания. Принципы философии науки У.Куайна. Тезис Дюгема — Куайна, его содержание и значение. Концепция онтологической относительности Куайна: теории и их объекты.

Предмет и основные концепции современной философии науки. Три аспекта бытия науки: наука как генерация нового знания, как социальный институт, как особая сфера культуры.

Логико-эпистемологический подход к исследованию науки. Позитивистская традиция философии науки. Расширение поля философской проблематики в постпозитивистской философии науки. Концепции К.Поппера, И.Лакатоса, Т.Куна, Л.Холтона, П.Фейерабенда, С.Тулмина, Л.Лаудана, М.Полани.

Социологический и культурологический подходы к исследованию развития науки. Проблема интернализма и экстернализма в понимании механизмов научной деятельности. Концепции М.Вебера, А.Койре, Э.Мертон, С.Малкея, К.Ясперса, М.Хайдеггера, О.Шпенглера.

Литература

- В поисках теории развития науки. М., 1982.
 Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
 Грушин В.И. Массовое сознание. М., 1987.
 Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций в развитии теорий. М., 1985.
 Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
 Красильщиков В.А. Превращение доктора Фауста. М., 1994.
 Лакатос И. Доказательство и опровержение. М., 1967.
 Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.
 Мороз О. От имени науки. О суевериях XX века. М., 1980.
 Наука в зеркале философии XX века. М., 1992.
 Полани М. Личностное знание. М., 1985.
 Поппер КР. Логика и рост научного знания. М., 1983.
 Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991.
 Соколов А.Н., Солонин Ю.Н. Предмет философии и обоснование науки. СПб., 1993.
 Структура и развитие науки. М., 1978.
 Тулмин С.Т. Человеческое понимание. М., 1984.
 Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
 Фромм Э. Иметь или быть. М., 1991.
 Хилл Т.Н. Современные теории познания. М., 1965, гл. 13, 14.

- Холтон Д. Тематический анализ науки. М., 1981.
 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
 Рассел Б., Исследование значения и истины. Идея — пресс/ Дом интеллектуальной книги. М., 1999.
 Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. М., 1980. 2.1. Понятие философии науки

Часть 2. Теория

2.1. Понятие философии науки.

Понятие философии и понятие философии науки, их соотношение. Философия науки и науковедение. Философия науки и логика науки. Философия науки и история науки. Философия науки и социология науки. Философия науки и психология науки. Философия науки и методология науки. Философия науки, социальная философия и философия культуры. Взаимосвязь философии и науки. Основные исторические типы отношения философии и науки. Функции философии в научном познании. Науковедение. Философия и мировоззрение ученого. Этика научной деятельности.

Литература

- Программа курса “Философия науки и техники” / отв. редактор В.С.Степин. Составители: член - корр. РАН В.С.Степин, д.ф.н. М.А. Розов, д.ф.н. В. М.Розин, д.ф.н. В.Г.Горохов. М., 1992 (является основой при изложении второй части программы).
 Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
 Современная философия науки. М., 1996.
 Кохановский В.П. Философия и методология науки. М., 1999.
 Мартынович С.Ф. Философия науки и философия культуры: понятие, проблемы, подходы// Философия культуры и философия науки: проблемы и гипотезы. Саратов, Изд — во Саратовского ун — та, 1999, с. 99 — 108.
 Мартынович С.Ф. Людвик Флек и современная философия науки Польши, США и России// Корни, № 9, 1998, с. 170 — 179.
 Налимов В.В. В поисках иных смыслов М., 1993.
 Никифоров А.Л. Философия науки. М., 1996.
 Огурцов А.П. От натурфилософии к теории науки. М., 1995.
 Философия и методология науки/ Под ред. В.И.Купцова. М., 1996.
 Философия и методология науки/ Девятова С.В., Кезин А.В., Кузнецова Н.И. М., 1994.
 Швырев В.С. Анализ научного познания. М., 1988.
 Хакинг Ян. Представление и вмешательство: Начальные вопросы философии естественных наук. М.:Логос, 1998. 291 с.

2.2. Бытие науки как проблема философии науки.

Основные стороны бытия науки. Наука как система знаний, как процесс получения нового знания, как социальный институт и как особая область и сторона культуры.

Характерные черты и многообразие форм научного знания. Эмпирические и теоретические знания в различных науках. Особенности языка науки.

Взаимодействие науки с другими формами познания мира. Индивидуальное познание и личностное знание.

Общая характеристика основных методов научного познания. Средства и методы эмпирического познания. Наблюдение и эксперимент. Роль приборов в современном научном познании. Проблемы измерения. Средства и методы теоретического познания. Анализ и синтез, индукция и дедукция. Формализация. Роль математики в развитии науки. Проблема сциентизма и антисциентизма. Мысленный эксперимент и теоретическое моделирование. Роль моделей в познании, их классификация.

Формы организации науки. Научное сообщество. Научные школы и коллективы.

Наука в системе культуры. Наука и производство.

Литература

- Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.
 Заблуждающийся разум?: Многообразие всенаучного знания. М., 1990.
 Горский Д.П. Обобщение и познание. М., 1985.
 Капица П.Л. Эксперимент, теория, практика: Статьи, выступления. М., 1974.
 Кузнецов Б.Г. Идеалы современной науки. М., 1983.
 Наука и культура. М., 1984.
 Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
 Современная западная социология науки. М., 1988.
 Швырев В.С. Анализ научного познания. М., 1988.
 Штофф В.А. Проблемы методологии научного познания. М., 1978.

2.3. Современная наука как социальный институт.

Различные подходы к определению социального института науки. Институциональные ценности и нормы науки. Научные сообщества, исторические типы научных сообществ (республика ученых 17 века; научные сообщества эпохи дисциплинарно организованной науки; формирование междисциплинарных сообществ науки XX столетия). Научные школы. Наука и образование, подготовка научных кадров. Историческое развитие способов трансляции научных знаний (от рукописных изданий до современного компьютера). Компьютеризация науки и ее социальные последствия. Наука и экономика. Наука и власть. Проблема секретности и закрытости научных исследований. Проблема государственного регулирования науки. Контроль над наукой в тоталитарных обществах.

Литература

- Бернал Д. Наука в истории общества. М., 1958.
 Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
 Лейбин В.М. Наука как социальный институт. М., 1986.
 Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
 Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. М., 1988.
 Современная западная социология науки. М., 1988.
 Социо-логос. Вып.1, М., 1991.

2.4. Научное познание: предметность, субъектность, социальность.

Научное познание и его роль в современной социальной жизни. Отношение науки к другим формам познания мира (художественному, философскому,

религиозно-мифологическому, обыденному познанию).

Наука как объективное и предметное знание. Прогностические функции науки. Наука как знание о возможных предметных мирах практической деятельности. Особенности предмета, средств, методов науки. Универсальность научного познания и его границы.

Особенности субъекта научной деятельности. Внутринаучные и социальные ценности и цели. Ценность объективно-истинного знания, ценность роста знаний. Этнос науки.

Литература

Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

Методологические проблемы взаимодействия общественных, естественных и технических наук. М., 1981.

Наука и культура. М., 1984.

Ракитов А.И. Философские проблемы науки. М., 1977.

Разин В.М. Специфика и формирование естественных, технических и гуманитарных наук. Красноярск, 1989.

Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки. М., 1987. Юдин Э.Г., Юдин Б.Г. Наука и мир человека М., 1978.

2.5. Возникновение и эволюция науки.

Общекультурное значение истории науки и ее роль в понимании сущности науки. Фактологическое описание и теоретическое объяснение истории науки. Вопрос о “начале” науки. Критика европоцентризма и антиисторизма в понимании сущности и происхождения науки.

Общие модели историографии науки. Неопозитивистская модель развития науки. Концепция развития научного знания К. Поппера. Концепция смены парадигм Т. Куна. Методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса. Реконструкция истории науки П. Фейерабендом. Эволюционистская модель.

Традиции и новации в развитии науки. Научные школы как формы зарождения и воспроизведения традиций. Традиции, стиль мышления и творчество. Новые методологические идеи и смена стилей мышления.

Научные революции как коренные преобразования основных научных понятий, концепций, теорий. Многообразие и многосторонность научных революций. Преемственность в развитии знания и проблема соотношения научных теорий друг с другом. Взаимосвязь научных и технических революций.

Дифференциация и интеграция в науке. Неравномерность развития различных научных областей и дисциплин. Проблема классификации наук. Взаимодействие наук как фактор их развития. Теоретическое знание как интегрирующий фактор в развитии науки.

Преднаука и наука в собственном смысле слова. Две стратегии порождения знаний: обобщение практического опыта и конструирование теоретических моделей, обеспечивающих выход за рамки наличных исторически сложившихся форм производства и обыденного опыта.

Преднаука как феномен традиционных культур. Становление науки и генезис техногенной цивилизации. Культура античного полиса и становление первых форм теоретической науки.

Формирование логических норм научного мышления и профессиональных организаций науки в средневековых университетах. Роль христианской теологии в изменении созерцательной позиции ученого: человек творец с маленькой буквы; манипуляция с природными объектами - алхимия, астрология, магия. Формирование идеалов математизированного и опытного знания: оксфордская школа, Роджер Бэкон, Уильям Оккам; "теория конфигурации качеств", геометрическая оптика. Формирование пауки как профессиональной деятельности. Общества экспериментаторов и Академии наук.

Становление опытной науки в новоевропейской культуре. Предпосылки возникновения экспериментального метода и его соединения с математическим описанием природы. Мировоззренческая роль науки в новоевропейской культуре. Социокультурные предпосылки возникновения экспериментального метода и его соединения с математическим описанием природы.

Возникновение дисциплинарно-организованной пауки, технологические применения науки.

Становление социальных и гуманитарных наук. Мировоззренческие основания социально-исторического исследования. Место науки в культуре техногенной цивилизации.

Литература

Ахутин В.А. История принципов физического эксперимента: от античности до 17 века. М., 1976.

Ахутин В.А. Понятие "природы" в античности и в новое время. М., 1988.

Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.

Григорьян А.Г., Зубов В.П. Очерки развития основных понятий механики. М., 1962

Кузнецов Б.Г. Идеи и образы Возрождения. М., 1979.

Наука и культура. М., 1984.

Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1981.

Рожанский И.Д. Античная наука. М., 1980

Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987.

Ван дер Варден Б.Л. Пробуждающаяся наука. М., 1959.

Витгенштейн Л. Философские работы (часть I). М., 1994.

Витгенштейн Л. Философские работы (часть II книга 1). М., 1994.

Григорьян А.Г., Фрадлин Б.Н. История механики твердого тела. М., 1982.

Касавин И.Т. Теория познания в плену у анархии: Критический анализ новейших тенденций в буржуазной философии науки. М., 1987.

Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций в развитии теорий. М., 1985.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.

Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.

Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М., 1985.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

Поппер К. Ницше и историзма. М., 1993.

Рожанский И.Д. Античная наука. М., 1980.

Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.

- Современная западная социология науки. М., 1988.
 Сокулер З.А. Проблема обоснования знания. Гносеологические концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера. М., 1988.
 Степин В.С. Современный позитивизм и частные науки. Минск, 1963.
 Степин В.С. Становление научной теории. Минск, 1976.
 Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984.
 Фейербенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
 Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С.-Пб., 1994.
 Холтон Д. Тематический анализ науки. М., 1981.

2.6. Структура научного знания.

Научное знание как сложная развивающаяся система. Многообразие типов научного знания. Эмпирический и теоретический уровни, критерии их различения. Структура эмпирического знания. Эксперимент и наблюдение. Случайные и систематические наблюдения. Применение естественных объектов в функции приборов в систематическом наблюдении. Данные наблюдения как тип эмпирического знания. Эмпирические зависимости и эмпирические факты. Процедуры формирования факта. Проблема теоретической нагруженности факта.

Структуры теоретического знания. Первичные теоретические модели и законы. Развитая теория. Теоретические модели как элемент внутренней организации теории. Ограниченность гипотетико-дедуктивной концепции теоретических знаний. Роль конструктивных методов в дедуктивном развертывании теории. Развертывание теории как процесс решения задач. Парадигмальные образцы решения задач в составе теории. Проблемы генезиса образцов. Математизация теоретического знания. Виды интерпретации математического аппарата теории.

Основания науки. Структура оснований. Идеалы и нормы исследования и их социокультурная размерность. Система идеалов и норм как схема метода деятельности.

Научная картина мира. Исторические формы научной картины мира. Функции научной картины мира. (Картина мира как онтология, как форма систематизации знания, как исследовательская программа).

Операциональные основания научной картины мира. Отношение онтологических постулатов науки к мировоззренческим доминантам культуры.

Философские основания науки. Роль философских идей и принципов в обосновании научного знания. Философские идеи как эвристика научного поиска. Философское обоснование как условие включения научных знаний в культуру.

Литература

- Баженов Л.Б. Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978.
 Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.
 Мартынович С.Ф. Философский анализ научного факта. Саратов, 1973.
 Мартынович С.Ф. Факт науки и его детерминация. Саратов, 1983.
 Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.
 Природа научного познания. Минск, 1979.
 Розов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977.
 Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

Швырев В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1979.

2.7. Динамика науки как процесс порождения нового знания.

Историческая изменчивость механизмов порождения научного знания.

Взаимодействие оснований науки и опыта как начальный этап становления новой дисциплины. Проблема классификации. Обратное воздействие эмпирических фактов на основания науки.

Формирование первичных теоретических моделей и законов. Роль аналогий в теоретическом поиске. Процедуры обоснования теоретических знаний. Взаимосвязь логики открытия и логики обоснования. Механизмы развития научных понятий.

Становление развитой научной теории. Классический и постклассический варианты формирования теории. Генезис образцов решения задач.

Проблемные ситуации в науке. Перерастание частных задач в проблемы. Развитие оснований науки под влиянием новых теорий.

Проблема включения новых теоретических представлений в культуру.

Литература

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

Стенин В.С. Становление научной теории. Минск. 1976.

Структура и развитие науки (из Бостонских исследований по философии науки). М., 1978.,

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

2.8. Логико-гносеологические и аксиологические проблемы бытия науки.

Проблема теоретизации. Соотношение теоретических и эмпирических исследований в развитии науки. Гипотеза, данные опыта и теория. Описательные и теоретические дисциплины. Особенности исторических дисциплин. Качественные и количественные, математизированные и нематематизированные теории. Феноменологические и объясняющие теории. Генетические и систематические теории. Структура теории. Многообразие функций теорий.

Понимание, объяснение, описание и предсказание (прогнозирование). Эмпирические и теоретические описания. Описание и реконструкция. Особенности прогнозирования социальных явлений. Прогнозирование и глобальные проблемы современной цивилизации.

Проблема математизации науки. Место математики в системе наук. Математизация и идеал научности.

Компьютеризация науки. Машинное моделирование. Компьютеризация как основа новых информационных технологий, обеспечивающих совершенствование форма взаимодействия в научном сообществе. Компьютеризация и перспективы образования.

Проблема истины в научном познании. Принцип верификации. Фальсификационизм. Эстетические критерии выбора теорий.

Проблема единства науки. Многообразие научных дисциплин и связей между ними. Общее и особенное в развитии науки. Научные картины мира и их значение.

Проблема редукционизма. Самостоятельность наук, эффективность и ограниченность редукционистских программ в истории науки.

Проблема аксиологической суверенности науки и непредсказуемость последствий научно-технического прогресса. Гражданская ответственность ученых. Идеалы научности и целевые установки в области фундаментальных и прикладных исследований. Проблема идеала в технике. Специфика целевых установок в естествонаучном, гуманитарном, социальном познании и инженерном творчестве.

Литература

- Алексеев Б.Т. Философские проблемы формализации знания. Л., 1981.
 Аристотель. Риторика // Античные риторики. М., 1978.
 Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993.
 Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М., 1998.
 Баженов Л.Б. Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978.
 Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987.
 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
 Бердяев Н.А. Дух и машина // Судьба России. М., 1990.
 Берка К. Измерения: понятия, теории, проблемы. М., 1987.
 Бернал Д. Наука в истории общества. М., 1958.
 Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967.
 Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
 Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1958.
 Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
 Горский Д.П. Обобщение и познание. М., 1985.
 Гусев С.С. Наука и метафора. Л., 1984.
 Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Сочинения. М., 1994. Т. 1
 Капица П.Л. Эксперимент, теория, практика. Статьи, выступления. М., 1974.
 Карнап Р. Философские основания физики: Введение в философию науки. М., 1971.
 Кузнецов Б.Г. Идеалы современной науки. М., 1983.
 Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.
 Лазар М.Г. Этика науки. Л., 1985.
 Лакатос И. Доказательства и опровержения. М., 1967.
 Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
 Лекторский В.а. Субъект, объект, познание. М., 1980.
 Моисеев Н.Н. Математика ставит эксперимент. М., 1979.
 Палани К.Р. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М., 1986.
 Поппер К.Р. Нищета историзма. М., 1993.
 Поппер К.Р. Логика и рост научного знания. М., 1983.
 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.
 Пуанкаре А. О науке. М., 1983.
 Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. М., 1957.
 Рузавин Г.И. Методы научного исследования. М., 1974.
 Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
 Современная западная социология науки. М., 1988.
 Структура и развитие науки. М., 1978.

- Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984.
 Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
 Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки. М., 1987.
 Холтон Д. Тематический анализ науки. М., 1981.
 Швырев В.А. Анализ научного познания. М., 1988.
 Штофф В.А. Проблемы методологии научного познания. М., 1978.

2.9. Научные традиции и научные революции. Типы научной рациональности

Структура научной традиции. Взаимодействие традиций и возникновение нового знания. Научные революции как перестройка оснований науки. Проблемы типологии научных революций. Внутридисциплинарные механизмы научных революций. Междисциплинарные взаимодействия и "парадигмальные прививки" как фактор революционных преобразований в науке. Социокультурные предпосылки глобальных научных революций. Перестройка оснований науки и изменение смыслов мировоззренческих универсалий культуры. Прогностическая роль философского знания. Философия как генерация категориальных структур, необходимых для освоения новых типов системных объектов.

Научные революции как точки бифуркации в развитии знания. Нелинейность роста знаний. Селективная роль культурных традиций в выборе стратегий научного развития. Проблема потенциально возможных историй науки.

Глобальные революции и типы научной рациональности. Историческая смена типов рациональности: классическая, неклассическая, постнеклассическая наука.

Главные характеристики современной, постнеклассической науки. Связь дисциплинарных и проблемно-ориентированных исследований. Освоение саморазвивающихся "синергетических" систем и новые стратегии научного поиска. Сближение идеалов естественнонаучного и социально-гуманитарного познания. Осмысление связей социальных и внутринаучных ценностей как условие современного развития науки. Отказ от идеала ценностно-нейтрального исследования и проблема идеологизирования науки. Включение социальных ценностей в процесс выбора стратегий исследовательской деятельности. Расширение этоса науки. Новые этические проблемы науки в конце XX столетия.

Постнеклассическая наука и изменение менталитетов техногенной цивилизации. Сциентизм и антисциентизм. Поиск нового типа цивилизационного развития и новые функции науки в культуре.

Литература

- Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987.
 Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987.
 Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
 Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеал рациональности. Тбилиси, 1984.
 Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987.
 Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.
 Полани М. Личностное знание. М., 1985.
 Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. М., 1991.
 Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Традиции и революции в развитии науки. М., 1991.
 Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки. М., 1987.
 Хинтикка Я. Логико — эпистемологические исследования. М., 1980.

2.10. Мировоззренческие проблемы развития науки в XX веке.

Наука классическая и постклассическая. Изменения в представлениях о причинности. Осознание значимости статистических законов и разработка вероятностных процедур исследования, объяснения, предсказания.

Новые исследовательские программы. Кибернетика, искусственные интеллект, информационные технологии. Системная методология. Комплексные исследования и размывание предметных границ. Синергетика. Кризис элементаризма и перестройка категориальной структуры научного мышления.

Особенности стиля мышления в наук и инженерной деятельности в XX веке. Изменения в социальном положении науки и техники. Новые формы организации науки и постклассическая фаза развития инженерной деятельности.

Смена ценностных ориентаций и проблема гуманизации науки и техники. Роль науки и техники в решении глобальных проблем современной цивилизации. Становление философии науки и философии техники как сложившихся областей философских исследований.

Литература

Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
 Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
 Заблуждающийся разум? Многообразие всенаучного знания. М., 1990.
 Кузнецов Б.Г. Идеалы современной науки. М., 1983.
 Моисеев Н.Н. Математика ставит эксперимент. М., 1979.
 Моисеев Н.Н. Человек, среда, общество. Проблемы формализованного описания. М., 1982.
 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.
 Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
 Философия и методология науки: В 2-х ч. М., 1994.

Планы семинарских занятий по философии науки

Тема 1. Философское осмысление науки в истории культуры

1. Историческое становление философии и методологии науки.
2. Статус философии и методологии науки в системе философского познания.
3. Философия науки как раздел целостного философского учения и как направление философствования.

Литература

Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1995.
 Современная философия науки. М., 1996.
 Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.
 Огурцов А.П. От натурфилософии к теории науки. М., 1995.
 Петров Ю.А. Что такое философия науки?// Вестн. Моск. ун — та. Сер. 7. Философия. М., 1995. № 3.
 Хьюбнер К. Критика научного разума. М., 1994.

Тема 2. Концепции философии и методологии науки, их историческое многообразие и проблема единства

1. Атомизм, платонизм и аристотелизм.
2. Картезианский рационализм и британский эмпиризм.
3. Кантианство и неокантианство.
4. Позитивизм, критический рационализм и постпозитивизм.
5. Антропологическая философия науки, аналитическая философия науки.

Литература

- Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
 Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.
 Современная философия науки. М., 1996.
 Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1997.
 Кант и кантианцы. М., 1978.
 Философия Канта и современность. М., 1980.
 Мюнхенская школа трансцендентальной философии. М., 1993.
 Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика с элементами эпистемологии и научной методологии. М., 1994.
 Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995.
 Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология. М., 1997.
 Колеватов В.А. Методы научного познания: Введение в методологию науки. Новосибирск, 1996.
 Кочергин А.Н., Егоров А.Г. Философия и методология науки. Смоленск, 1996.
 Анисимов О.С. Методология: функция, сущность, становление. М., 1996.

Тема 3. Проблемы теории знания и научного познания в “Критике чистого разума” И. Канта

1. Различие между чистым и эмпирическим познанием, между аналитическими и синтетическими суждениями.
2. Учение о пространстве и времени как априорных формах чувственности.
3. Аналитика понятий.
4. О дедукции чистых рассудочных понятий.
5. Аналитика основоположений.
6. Антиномия чистого разума.
7. Ачение о методе. Дисциплина чистого разума. Канон чистого разума. Архитектоника чистого разума. История чистого разума.

Литература

- Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6—ти тт. Т. 3. М., 1964.

Тема 4. Философия науки А. Пуанкаре

1. Интуиция и логика в математике. Число и величина. Математическая величина и опыт.
2. Измерение времени.
3. Понятие пространства. Пространство и геометрия. Опыт и геометрия.
4. Гипотезы и их роль в физическом познании. Проблема научного закона.
5. Формирование фактуального знания как переход от голого факта к научному факту.

Литература

- Пуанкаре А. Наука и гипотеза. Ценность науки. Наука и метод. Последние мысли.// Пуанкаре А. О науке. М., 1983.
- Пуанкаре А. Аналитическое резюме. Часть 6. Философия науки// Пуанкаре А. Избр. тр. Т.3. М., 1974, с. 656 — 660.

Тема 5. Семантическая теория Г. Фреге и научное познание

1. О существовании.
2. Смысл и значение.
3. Логика в математике.

Литература

Фреге Г. Избранные работы. М., 1997.

Тема 6. Программа эмпирического анализа научного познания Б. Рассела

1. Язык и проблема наглядного определения. Собственные имена и эгоцентрические слова.
2. Предложения. Истина и ее элементарные формы. Логические слова и ложь. Общее познание.
3. Факт, вера, истина и познание.
4. Наука и восприятие.
5. Интерпретация, минимальные словари и структура.
6. Постулаты научного вывода.

Литература

Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы.

Тема 7. Концепция логики научного исследования и эмпирический реализм К. Поппера

1. Проблема индукции.
2. Устранение психологизма.
3. Дедуктивная проверка теорий.
4. Проблема демаркации.
5. Опыт как метод научного познания.
6. Фальсифицируемость как критерий демаркации.
7. Проблемы “эмпирического базиса” науки.
8. Эмпирический реализм и цель науки.

Литература

Поппер К. Логика научного исследования// Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

Поппер К. Реализм и цель науки// Современная философия науки. М., 1996.

Тема 8. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий

1. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии.
2. Пустота и бесконечное пространство в XIV веке.
3. Ньютон, Галилей и Платон.
4. Гипотеза и эксперимент у Ньютона.

Литература

Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.

Тема 9. Концепция философских оснований физики Р. Карнапа

1. Законы, объяснения и вероятность.
2. Измерение и количественный язык.
3. Структура пространства.
4. Причинность и детерминизм.
5. Теоретические законы и теоретические понятия.

Литература

Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971.

Тема 10. Концепция парадигм научного исследования Т. Куна

1. История науки и философия науки.
2. Нормальная наука и парадигмы научного исследования
3. Кризис и научные революции как смена парадигм.
5. Проблемы концепции Куна и их оценка.

Литература

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

Тема 11. Принцип пролиферации и плюралистическая методология П. Фейерабенда

1. Объяснение, редукция и эмпиризм.
2. Наука и анархизм.
3. Пролиферация идей и теорий.
4. Столкновение теории с фактами.
5. Неравномерное развитие различных частей науки.
6. Разум и практика. Наука в свободном обществе.

Литература

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

Тема 12. Тематический анализ науки Дж. Холтона

1. Темы в научном мышлении.
2. Мах, Эйнштейн и поиск реальности.
3. Эйнштейновская модель построения научной теории.
4. Корни дополнительности.

Литература

Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981.

Тема 13. Структура и развитие науки

1. Структура современного научного знания.
2. Концептуальные революции в науке.
3. Рациональная реконструкция истории науки.
4. Исследовательские программы и индукция.
5. Проблемы теоретического объяснения.
6. Научный реализм и инструментализм.

Литература

Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978.

Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Тема 14. Теоретическое и эмпирическое в научном познании

1. Типология анализа знания и познания и проблема теоретического и эмпирического.
2. Теоретическое и эмпирическое в философии науки.
3. Проблема эмпирической проверяемости научных знаний.
4. Особенности познавательной деятельности на эмпирической и теоретической стадии науки.
5. Факт науки и его детерминация.

Литература

Швырев В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.

Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Мартынович С.Ф. Философский анализ научного познания Саратов, 1973.

Мартынович С.Ф. Факт науки и его детерминация. Саратов, 1983.

Тема 15. Научное познание как деятельность

1. Философско-гносеологический уровень анализа знания.
2. Единство методологического, содержательно-категориального и теоретико-познавательного анализа научного познания.
3. Формирование исторических типов научного познания.
4. Основные виды научно-познавательной деятельности.
5. Развитие науки как процесс порождения нового знания.

Литература

Алексеев И.С. Деятельностная концепция познания и реальности: Избранные труды по методологии и истории физики. М., 1995.

Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Швырев В.С. Научное познание как деятельность. М., 1984.

Лекторский В.С. Субъект, объект, познание.

Тема 16. Начальные вопросы философии естественных наук

1. Научный реализм и каузальная связь.
2. Проблема несоизмеримости научных теорий.
3. Эксперимент и наблюдение в естествознании.
4. Измерение, эксперимент и научный реализм.

Литература

Хакинг Ян. Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук. М., 1998.

Тема 17. М. Планк о природе физического познания

1. Происхождение и влияние научных идей.
2. Возникновение и развитие физической теории.
3. Проблема единства физической картины мира.
4. Отношение новой физики к механистическому мировоззрению.

Литература

Планк М. Статьи: О новой физике. Теоретическая физика. Двадцать лет работы над физической картиной мира. Происхождение и влияние научных идей. Возникновение и постепенное развитие теории квант. Единство физической картины мира. Отношение новейшей физики к механистическому мировоззрению// Планк М. Избр. пр. М., 1975.

Тема 18. А.Эйнштейн о категориях мышления, понятиях физической теории и их отношении к реальности

1. Соотношение пространства, геометрии и опыта.
2. Идеи и проблемы научной теории. Сущность научной теории.
3. Геометрия и физика.

Литература

Эйнштейн А. Статьи: Геометрия и опыт. Краткий очерк развития теории относительности. Основные идеи и проблемы теории относительности. Об эфире. Неэвклидова геометрия и физика. Пространство — время. Относительность и проблема пространства.// Эйнштейн А. Собр. науч. тр. Т. 2. М., 1966.

Тема 19. Н. Бор о теории физического познания и идеалах физического описания

1. Физическая реальность, физическая теория и проблема описания физической реальности.
2. Идеалы описания реальности в классической физике и в квантовой физике.
3. Философские проблемы естествознания и культура народов.

Литература

Бор Н. Статьи: Квант действия и описание природы. Теория атома и принципы описания природы. Квантовая механика и физическая реальность. Можно ли считать квантовомеханическое описание полным? Причинность и дополнительность. Философия естествознания и культуры народов. Идеи Ньютона и современная атомная физика. О понятиях причинности и дополнительности. Дискуссии с Эйнштейном по проблемам теории познания в атомной физике. Единство знаний. Атомы и человеческое познание. Квантовая физика и философия.// Бор Н. Избр. науч. тр. Т. 2. М., 1971.

Тема. 20. Концепция философии физики М. Бунге

1. О роли философии в физическом познании.
2. Физическая теория и ее референты.
3. Возможности применения аксиоматического метода в физическом познании.
4. О свойствах “хорошей физической системы аксиом”.
5. Физическое научное знание как система теорий.
6. Соотношение теории и эксперимента.

Литература

Бунге М. Философия физики. М., 1975.

Тема 21. Философия биологии М. Рьюза

1. Проблема объекта и закона в менделеевской генетике.
2. Аксиоматический метод и эволюционная биология.
3. Структура эволюционной теории в биологической науке.

4. Типология научных объяснений в эволюционной теории.
5. Идея эволюции в биологии и физике.

Литература

Рьюз М. Философия биологии. М., 1977.

Тема. 22. Категории мышления нелинейной динамики и их общенаучное значение

1. Линейные колебания и линейные волны.
2. Нелинейные колебания и нелинейные волны.
3. Хаос и структуры.
4. Общенаучное значение нелинейной динамики.

Литература

Трубецков Д.И. Колебания и волны: Для гуманитариев. Саратов, 1997.

Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени. М., 1994.

Концепции самоорганизации: становление нового образа научного мышления. М., 1994.

Тема 23. Знание, рациональность и ценности как проблемы современной философии науки

1. Релятивизм: онтологическая относительность. Ценностные суждения и выбор теории.
2. Фаллибизм. Реализм и цель науки. Проблема революций в науке.
3. Эволюционная эпистемология и философия науки.
4. Научная рациональность. Наука и ценности.
5. Философия науки и феноменология.

Литература

Современная философия науки. Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Хрестоматия. М., 1996.

Контрольные вопросы по философии науки

Введение

1. Понятие философии и понятие философии науки.
2. Философия науки и науковедение.
3. Философия науки и логика науки.
4. Философия науки и история науки.
5. Философия науки и социология науки.
6. Философия науки и психология науки.
7. Философия науки и методология науки.
8. Философия науки и философия культуры.

Часть I

9. История философии науки. Ее понятие, предметность, проблемы и задачи.
10. Античная философия науки, ее основные направления.
11. Античная философия, античная наука и античная философия науки.
12. Проблема генезиса философии, науки и философии науки.
13. Возникновение науки и основные стадии ее исторической эволюции.
14. Преднаука и наука. Две стратегии порождения знаний: обобщение

практического опыта и конструирование теоретических моделей.

15. Преднаука как феномен традиционных культур.
16. Становление науки и генезис теехногенной цивилизации.
17. Культура античного полиса и становление первых форм теоретической науки.
18. Становление научных программ в античности. Атомизм, платонизм, аристотелизм.
19. Проблема делимости до бесконечности (проблема неделимых) в учении атомистов.
20. Учение о космосе и проблема множественности миров в учении Демокрита.
21. Парадоксы Зенона и их значение для осмысления понятий конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного.
22. Парадоксы Зенона и их значение для осмысления понятий движения, пространства, времени.
23. Аксиоматический метод построения научного знания в античной математике и его значение для развития науки. “Начала” Евклида.
24. Платон о специфике теоретического знания в типологии “знания” и “мнения”.
25. Платон о геометрии как познании вечного бытия.
26. Философия числа Платона.
27. Философия числа и арифметический мистицизм пифагореизма.
28. Классификация наук Аристотеля. Первая философия, математика и физика как виды теоретического познания.
29. Учение Аристотеля о четырех причинах и его значение для естественнонаучных трудов Аристотеля.
30. Естественнонаучные сочинения Аристотеля, их содержание, философские проблемы.
31. Понятие начала в научной методологии Аристотеля и его значение. Форма, лишенность, материя.
32. Понятие природы в философии Аристотеля.
33. Понятие необходимости в “Физике” Аристотеля.
34. Понятие движения в “Физике” Аристотеля. Движение, непрерывность, бесконечная делимость, их соотношенность.
35. Взаимоотношение понятия движения с понятиями места, пустоты, времени в “Физике” Аристотеля.
36. Проблема бесконечности в “Физике” Аристотеля.
37. Аристотель о вечности движения и о первичном двигателе.
38. Понятие элементов в трактате Аристотеля “О возникновении и уничтожении”.
39. Парадигмы астрономического мышления в культуре античности. Оппозиция гелио– и геоцентризма.
40. Оценка темы “число и континуум” античной философии науки в исследовании А.Ф.Лосева “История античной эстетики.Итоги тысячелетнего развития”.
41. Б.Рассел о ранней греческой математике и астрономии.
42. К.Поппер о платоновской программе развития геометрии.
43. Формирование логических норм научного мышления и профессиональных организаций науки в средневековых университетах.
44. Культура манипуляций с природными объектами. Алхимия, астрология, магия.
45. Формирование идеалов математизированного и опытного знания в средневековой культуре: оксфордская школа, Роджер Бэкон, Уильям Оккам.

46. Формирование науки как профессиональной деятельности. Общества экспериментаторов и академии наук.
47. Становление опытной науки в новоевропейской культуре. Предпосылки возникновения экспериментального метода и его соединение с математическим описанием природы.
48. Возникновение дисциплинарно–организованной науки, технологические применения науки.
49. Становление социальных и гуманитарных наук.
50. Догматическая (рационалистическая и сенсуалистическая) и скептическая философия науки до Канта.
51. Критическая философия науки Канта. Образ научного знания.
52. Учение Канта о синтезе знания. Соотношение формы и содержания знания.
53. Учение Канта о суждениях восприятия, суждениях опыта и о синтетических априорных суждениях.
54. Трансцендентальный метод философствования и его возможности в исследовании генезиса форм научного мышления. Платон, Декарт, Кант, Фихте, Шеллинг.
55. Неокантианская программа осмысления науки и культуры в целом. Понятие трансцендентального метода.
56. Марбургская школа неокантианства об анализе категорий и методов науки как основной задаче философии.
57. Марбургская школа о трансцендентальном методе как конструировании мышлением объектов культуры (науки, этики, искусства, религии).
58. Идея априорности законов природы как основание концепции логики чистого познания Марбургской школы.
59. Баденская школа неокантианства о противоположности идеографического метода историографии и номотетического метода естествознания.
60. Баденская школа об идее объективности ценностей как основании концепции логики наук о культуре.
61. Неокантианская философия науки как осмысление кризиса методологических оснований естествознания и исторического познания в конце XIX века.
62. Истолкование научного познания в философии символических форм Э.Кассирера.
63. Позитивизм как программа философского анализа научного знания.
64. Позитивизм О.Конта. Идея позитивно–научного знания.
65. Установка позитивизма на устранение метафизики из философии и науки и проблема понимания предмета и задач философии.
66. Понятие науки в спекулятивной философии абсолютного идеализма Гегеля.
67. Осмысление науки в системе антропологического философствования Л.Фейербаха.
68. Метод теоретического восхождения от абстрактного к конкретному в “Капитале” К.Маркса и его значение для научного познания.
69. Диалектическая философия естествознания Ф.Энгельса.
70. Движение от натурфилософии к теории науки как тенденция в эволюции европейской философии науки 18–19 столетий.
71. Эмпириокритицизм о простом описании фактов чувственного восприятия как задаче научного исследования.

72. Эмпириокритицизм и его самооценка как философии естествознания XX века.
73. Принцип Маха и его роль в научном познании.
74. Мах о категориях науки как обозначениях комплексов ощущений.
73. Философия науки А.Пуанкаре.
75. Учение Пуанкаре о соотношении голого факта и научного факта и его значение для понимания механизма формирования знания.
76. Пуанкаре о конвенциональных элементах в системе научного знания.
77. Пуанкаре о взаимосвязи опыта, числа математической величины в научном познании.
78. Пуанкаре об опыте, пространстве и природе геометрического знания.
79. Пуанкаре о соотношении интуиции и логики в математике.
80. Пуанкаре о природе научной гипотезы и ее роли в постклассическом типе научной рациональности.
81. Неопозитивизм как программа постановки, анализа и решения философско — методологических проблем науки.
82. Эмпиризм, феноменализм и логицизм неопозитивизма.
83. Логический позитивизм о философии как логическом анализе языка науки.
84. Логический позитивизм о принципе верификации и его функциях в научном познании.
85. Проблематика анализа языка науки в работе Р.Карнапа “Значение и необходимость”.
86. Концепция философских оснований физики Карнапа и оценка ее значения для философии науки и научного познания.
87. Аналитическая философия науки: понятие, проблемы, подходы.
88. Б.Рассел о специфике философии логического анализа и ее отношении к научному познанию.
89. Установки эмпиризма и логицизма в программе анализа научного знания Б.Рассела.
90. Рассел о наглядном определении, собственных именах, эгоцентрических словах и их роли в научном познании.
91. Рассел о соотношении факта, веры, истины и познания.
92. Рассел об интерпретации, минимальных словарях и их роли в научном познании.
93. Рассел о базисных суждениях и их отношении к опыту в работе “Исследование значения и истины”.
94. Реализация программы анализа научного знания в работе Рассела “Исследование значения и истины” и ее проблемы.
95. Проблемы философского анализа научного знания в “Логико — философском трактате” и “Философских исследованиях” Л.Витгенштейна.
96. Вероятностно — эмпиристская эпистемология Г.Рейхенбаха и научное познание.
97. Рейхенбах о понятии и задачах эпистемологии.
98. Соотношение эпистемологии и языка в анализе научного знания Рейхенбаха.
99. Рейхенбах о языке как системе правил, которая соединяет символы и факты посредством функции значения символов.
100. Рейхенбах о науке как дедуктивно упорядоченной системе синтетических утверждений, информирующих нас о физическом мире.
101. “Логика научного исследования” К.Поппера: проблематика и значение для философии науки.
102. Поппер о проблеме индукции и дедуктивной проверке теории.
103. Поппер о проблеме демаркации, ее содержании и значении.

- 104.Поппер об опыте как универсальном методе науки.
- 105.Поппер о фальсифицируемости как критерии демаркации.
- 106.Поппер об эмпирическом реализме и цели науки.
- 107.Методология критического рационализма Поппера и ее реализация в естественнонаучном и социальном познании.
- 108.Прагматическая философия науки.
- 109.Прагматизм о понятиях и теориях науки как инструментах и планах действия.
- 110.Прагматическая теория истины и ее реализация в истолковании природы научного знания.
- 111.Принципы философии науки У.Куайна.
- 112.Тезис Дюгема — Куайна, его содержание и значение.
- 113.Концепция онтологической относительности Куайна: теории и их объекты.

Часть II

- 1.Основные стороны бытия науки: наука как система знаний, как процесс получения нового знания, как социальный институт и как особая область и сторона культуры.
- 2.Характерные черты и многообразие научного знания.
- 3.Средства и методы теоретического познания.
- 4.Средства и методы эмпирического познания.
- 5.Формы организации науки.
- 6.Наука в системе культуры.
- 7.Общекультурное значение истории науки и ее роль в понимании сущности науки.
- 8.Критика европоцентризма и антиисторизма в понимании сущности и происхождения науки.
- 9.Неопозитивистская модель развития науки.
- 10.Концепция развития научного знания К. Поппера.
- 11.Концепция смены научных парадигм Т.Куна.
- 12.Методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса.
- 13.Отрицание адекватности рациональных реконструкций истории науки П. Фейерабендом.
- 14.Эволюционистская модель развития науки.
- 15.Тематический анализ науки Дж. Холтона.
- 16.Взаимосвязь научных и технических революций.
- 17.Дифференциация и интеграция в науке. Методологическое единство и многообразие современной науки.
- 18.Компьютеризация и информационные технологии как фактор развития современной науки.
- 19.Проблема классификации. Классификация и теория.
- 20.Гипотеза, данные опыта и теория. Структура теории. Типология теорий.
- 21.Язык науки. Понятия и виды описания. Принцип долнительности описаний.
- 22.Понятия и виды объяснения и понимания. Соотношение понимающего и объясняющего подходов в различных науках.
- 23.Предсказание (ретросказание) и прогнозирование. Особенности прогнозирования социальных явлений.
- 24.Проблема математизации науки.
- 25.Единство знания и проблема критериев выбора теорий.

26. Проблема редукционизма.
27. Проблема причинности. Многообразие причинно-следственных связей.
28. Эволюционизм в современной науке.
29. Проблема аксиологической суверенности науки.
30. Значимость критической традиции внутри научного сообщества как основания научной объективности.
31. Многообразие ценностных ориентаций науки как социального института.
32. Сциентизм и антисциентизм.
33. Структура и развитие науки.
34. Структура современного научного знания.
35. Концептуальные революции в науке.
36. Рациональная реконструкция истории науки.
37. Исследовательские программы и индукция.
38. Проблемы теоретического объяснения.
39. Научный реализм и инструментализм.
40. Теоретическое и эмпирическое в научном познании.
41. Типология анализа знания и познания и проблема теоретического и эмпирического.
42. Теоретическое и эмпирическое в философии науки.
43. Проблема эмпирической проверяемости научных знаний.
44. Особенности познавательной деятельности на эмпирической и теоретической стадии науки.
45. Факт науки и его детерминация.
46. Научное познание как деятельность.
47. Философско-гносеологический уровень анализа знания.
48. Единство методологического, содержательно-категориального и теоретико-познавательного анализа научного познания.
49. Формирование исторических типов научного познания.
50. Основные виды научно-познавательной деятельности.
51. Развитие науки как процесс порождения нового знания.
52. Научный реализм и каузальная связь.
53. Проблема несоизмеримости научных теорий.
54. Эксперимент и наблюдение в естествознании.
55. Измерение, эксперимент и научный реализм.
56. Категории мышления нелинейной динамики и их общенаучное значение.
57. Линейные колебания и линейные волны.
58. Нелинейные колебания и нелинейные волны.
59. Хаос и структуры.
60. Знание, рациональность и ценности как проблемы современной философии науки.
61. Релятивизм: онтологическая относительность. Ценностные суждения и выбор теории.
62. Фаллибилизм. Реализм и цель науки. Проблема революций в науке.
63. Эволюционная эпистемология и философия науки.
64. Философия науки и феноменология.
65. Классическая и постклассическая наука. Особенности стиля мышления в науке XX века.

Учебное издание

Мартынович Сергей Федорович

**ЯВЛЕНИЯ И ВЕЩИ:
НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ НАУКИ**

Учебное пособие

Ответственный за выпуск А. С. Мартынович
Технический редактор Т. Н. Архипов
Оригинал-макет подготовил Д. Е. Луконин

Изд. лиц. ид № 01696 от 05.05.2000. Подписано в печать 12.05.2000.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 8,14 (8,75). Уч.-изд. л. 9,34. Тираж 100 экз.

Издательство Поволжского межрегионального учебного центра.
410033, Саратов, ул. Международная, 34.
Издательский центр Саратовского госуниверситета «Темпус».
410026, Саратов, ул. Астраханская, 83.