

**К проблеме смысла в функциональном прагматизме:
субъект и объект лингвофилософского познания (I)**

Вместо введения

Данная статья представляет собой попытку реабилитации и возрождения в более современном и синтезированном плане некоторых идей философского направления, которое его основатель — Иммануил Кант — сам назвал «трансцендентальным идеализмом». Термин этот содержит в себе два компонента, каждый из которых был за время, прошедшее с момента его возникновения, так сильно затаскан в философии и до такой степени скомпрометирован, что мне остается лишь с грустью расстаться с ним, предложив вместо него иной, а именно — «функциональный прагматизм». В конце концов, «кантианство — не догма, а руководство к действию». Но в качестве «прощального салюта» пусть прозвучит довольно точная характеристика данного философского направления мысли, которую дал Вильгельм Вундт, ученый, который себя не причислял к его сторонникам: «Трансцендентальный идеализм заимствует из объективного допущение существования объективного действительного бытия, по отношению к которому все опытное содержание есть «явление». Однако, стоя на основах критики познания, он, вместе с тем, к этому допущению присоединяет посылку, что мир бытия или вещей в себе непознаваем, и что явление лишь просто указывает на такое бытие. С субъективным идеализмом трансцендентальный согласен в том, что всякое познание не может выйти за пределы субъективного опыта. Однако, при этом он еще признает, что содержание этого опыта можно разложить на данный материал, материю ощущений, и на формы распределения этого материала, пространство, время и категории. Материал нам дан эмпирически, так как он изменяется в зависимости от случайных условий; формы же, будучи необходимыми условиями всякого опыта, напротив, познающему субъекту даны a priori. Из необходимости соединения категорий с созерцанием, в частности с формой созерцания времени, вытекает, что все эти формы a priori, а также и категории, могут применяться лишь в пределах чувственного опыта. В отличие от субъективного и объективного идеализма трансцендентальный признает бытие, соответствующее миру явлений, теоретически непознаваемым, но необходимо требуемым ради практических интересов и поэтому по своему содержанию определяемым ими» (Вундт, 1998:304-305).

К сказанному добавлю только то, что неясный для многих кантовский принцип способности восприятия и суждения a priori в функциональном прагматизме уточняется и конкретизируется с учетом достижений эволюционизма 19 века и социологизма века 20 в качестве коммуникативно-культурологической заданности. Здесь вполне применимо Фроммово понятие социального характера как фактора априорно детерминирующего поведение личности (в том числе языковое и псилореклексивное, познавательное): «Члены общества... вынуждены вести себя так, чтобы иметь возможность функционировать в соответствии с требованиями социальной системы. В том-то и состоит функция социального характера: оформить энергию членов общества таким образом, чтобы при выборе способа поведения им не приходилось осознанно принимать решение, стоит ли следовать социальному образцу или нет, но чтобы людям хотелось действовать так, как они должны действовать, и в то же время чтобы они находили удовлетворение, действуя в соответствии с требованиями данной культуры. Другими словами, функция социального характера заключается в том, чтобы формировать и направлять человеческую энергию внутри данного общества во имя продолжения функционирования этого общества» (Фромм, 1992:331).

Ричард Рорти, чью философскую позицию называют неопрагматизмом, в одной из статей, отстаивая феноменалистическую разновидность релятивизма, пишет: «Философы [...] должны оставить традиционные философские амбиции поисков чего-то стабильного, что могло бы послужить критерием оценки преходящих плодов наших изменчивых потребностей и интересов. Это значит, например, что мы не можем использовать кантовское различие между моральностью и практичностью. Мы должны отказаться от убеждения, что существуют какие-то безусловные, транскультурные моральные обязательства, обязательства,

3

укорененные в неизменной, внеисторической природе человека. Эта попытка отказа одновременно и от Платона, и от Канта объединяет постницшеанскую традицию в европейской философии с традицией американского прагматизма» (Rorty, 1996г:49). Я никак не могу согласиться с данным положением, поскольку оно, с одной стороны, вульгаризирует взгляды Канта, с другой, — фальсифицирует типологическое отношение между кантианством, прагматизмом и философией жизни, а с третьей, — примитивизирует довольно богатое понятие релятивизма. Суть кантовского понятия морального императива не должна, по-моему, трактоваться с позиций реализма, как это делает Рорти. «Безусловность», «обязательность», «неотвратимость» и т.д. в контексте теории Канта — это совершенно не то же самое, что «безусловность», «обязательность» и «неотвратимость» в контексте реализма или объективного идеализма. Это не объективная, трансцендентно-деонтологическая «обязательность», а субъективная, трансцендентальная. Это принятие на себя обязанности в выполнении некоторых правил игры. Иное дело, что часть этих правил мы принимаем на себя сознательно, с целью удобства совместного общежития (прагматически), а часть, — бессознательно, в процессе онтогенеза перенимая уже устоявшиеся моральные императивы. Причем эти последние безусловны лишь функционально (в ходе их использования). Генетически же (филогенетически) эти правила так же условны, как и те, которые мы принимаем на себя сознательно-прагматически. Релятивизм совершенно не исключает функциональной стабильности, а историзм совершенно не исключает возможность и даже необходимость наличия инвариантов (в том числе и этических). Здесь не следует забывать принципиальную несовместимость платонизма и кантианства — реалистический объективизм первого и ментальный субъективизм второго. Что же до ницшеанской и прагматической традиций, то их производность от кантианства лично для меня совершенно очевидна. И Ницше, и Дильтей, и Бергсон, и Хайдеггер, равно как и Джемс, Шиллер или Дьюи, строили свои концепции как антитезу

платонизму. Однако, если первые остались верны главному реалистическому тезису об объективности, рассматривая смысл как мир и жизнь, а мир и жизнь как язык или осмысленный текст, в который необходимо проникнуть, то вторые отказались от подобных претензий и совершенно в кантианском духе трактовали мир как практический опыт. И в этом для меня самая принципиальная методологическая разница между прагматизмом и философией жизни, с одной стороны, и принципиальное сходство прагматизма и кантианства, а равно философии жизни и платонизма, с другой. Одним из наибольших заблуждений современной философии я считаю неспособность освободиться от традиционных стереотипов в трактовке тех или иных философских концепций и претензии на объективизм даже в вопросах субъективизма и плюрализма.

Таким образом, Кантова априорность вполне может быть синтерпретирована не как врожденность (о чем постоянно пишет Рорти; см. Rorty, 1998:109), а как социальность в духе прагматического удобства, но такого, которое в наименьшей степени зависит от самого индивидуума, поскольку социальность эта нам «дана». Мы не вольны в выборе социальной формы поведения и мышления, в том числе (и прежде всего) в выборе вербального поведения и мышления. Наша способность к функционированию с самого момента рождения формируется в определенной культурно-социальной и языковой среде, выбрать которую мы не можем. Пожалуй, процесс нашего культурного и языкового формирования начинается еще до нашего рождения. Я говорю здесь не столько о врожденной языковой компетенции, хотя наличие некоторых врожденных механизмов мышления и коммуникации и не исключаются. Речь об общении с плодом самой матери и о том, что ребенок в утробе, конечно же, не огражден от воздействия окружения. Как видим, можно вполне оставаться на позициях апостериоризма и прагматизма и при этом принимать в качестве элемента теории априорность форм созерцания и мышления. Однако здесь меня интересуют лишь вопросы, связанные с принципиальным пониманием знания (смысла) в функциональном прагматизме в преломлении через проблему дуализма субъекта и объекта. Что ж до принципиального апостериоризма функционального прагматизма, то он совершенно не противоречит и таким элементам априорного познания, как генетическая информация или даже (горячо дискутируемая в последнее время) возможность получения знаний нетрадиционными способами. Единственное, что методологически предписывается исследователю в этом случае, это убедиться в том, что подобное знание действительно является элементом возможного опыта, связанного с прагматической и практической сферой предметной деятельности, а не с чистой спекуляцией или фантазией. Теоретически функциональный прагматизм не отрицает возможность обнаружения у индивида некоего «немотивированного» знания (вроде языка, которого он никогда не учил, или сведений, которых он не получал по стандартным каналам коммуникации), поскольку наукой изучена лишь малая толика семиотических и гностических возможностей человека. Апостериоризм — это принципиальная позиция, утверждающая, что все, что появляется в поле человеческого сознания, является элементом его опыта и происхождение этого элемента опыта также опытное, т.е. детерминировано условиями жизнедеятельности индивида. По мнению Канта, «... априорность познания предполагает его необходимость» (Кант, 1993:43). В практических же целях необходимо организовать поле опыта таким образом, чтобы смыслы — элементы предметного («реального») и спекулятивного («ирреального») опытов — не перемешивались до такой степени, чтобы затруднять нормальную жизнедеятельность человека.

Лешек Колаковский довольно точно обрисовал состояние той разновидности философской мысли, которую обычно называют «кантианством», указав на характер ее интерпретативного отношения к наследию Иммануила Канта: «Некоторые кантианцы действительно полностью избавились от вещи в себе как от фиктивного конструкта и превратили Канта в герольда абсолютной суверенности Мысли, иные же редуцировали его трансцендентальные формы до психологических условий знания, обусловленных в качественном отношении, поддерживая тем самым релятивистическую сторону его наследия» (Kołakowski, 1996a:101).

4

Первая тенденция неминуемо ведет к профанации всей идеи опытного характера познания, составляющей одну существенную сторону кантианства, а вторая — к профанации идеи трансцендентальной инвариантности, выражающейся в понятиях апперцепции и антиципации, представляющей вторую его сторону. Первая тенденция ведет к аналитическому логицизму, феноменологии и онтологизации логического бытия, вторая же — к феноменализму, эмпирическому позитивизму, натурализму и физикализму. Обе эти крайности неприемлемы для концепции функционального прагматизма, которая здесь отстаивается.

Последнее вступительное замечание может показаться несколько странным, но, надеюсь, что данная работа хотя бы частично разъяснит его. Это довольно важное для функционального прагматизма положение о принципиальном единстве эпистемологии (гносеологии) и онтологии в их традиционном толковании, что, впрочем, не исключает необходимости последовательного разведения этих сторон концепции, но уже в их новом качестве. Это связано со спецификой самого объекта философии (в т.ч. и философии языка) и гуманитарных наук — смысла, определение которого, с одной стороны, как бы исключает постановку онтологического вопроса в его физическом или метафизическом понимании, но, с другой, — обязывает ответить не только на чисто эпистемологический вопрос: как появился смысл, но и на онтический: что есть смысл.

Проблема знания

Философия языка — гуманитарная область, на степень разработанности которой грех жаловаться. Так долго и много, пожалуй, не писали и не высказывались ни по одному другому поводу. Во всяком случае, все гуманитарные науки по возрасту этой дисциплине не годятся даже во внуки. Тем не менее, трудно найти область познания, где царили бы большие неопределенность и хаос. Мнения относительно природы и сущности языка, способов его существования и познания не просто многочисленны и прямо противоположны, но подчас просто туманны и внутренне противоречивы. Это объясняется уникальным положением языка одновременно как объекта и орудия. Говорить о языке при помощи языка же — вот неблагодарный удел философов языка и лингвистов. Впрочем, участь

философов еще более печальна: мыслить о смыслах и исследовать смыслы, при помощи смыслов же, пожалуй, еще сложнее.

Но есть вторая, не менее важная специфика проблемы. Будучи важнейшим средством экспликации знания (и в первую очередь, — рационально-логического, научного знания), язык является имплицитной сущностью и значительнейшая часть знания о нем носит интуитивно-мифологический или практический характер. Парадокс состоит в том, что язык знает каждый, но о языке не знает никто. В этом смысле язык — такая же вещь в себе, как и многие другие предельные объекты нашего познания, постичь которые — заветная, но, скорее всего, неисполнимая мечта человека. Но Людвиг Витгенштейн был глубоко не прав, когда на раннем этапе своей теоретической эволюции призывал философов и ученых молчать о том, чего нельзя сказать ясно и с полным осознанием сути объекта. Послушайся мы Витгенштейна, наука и философия уже давно прекратили бы свое существование, ведь никакого другого знания, кроме неясного и невыразительного, у нас нет.

Первая аксиома или, если хотите, символ веры, который я предлагаю читателю, — это принципиальная неясность и нечеткость любого нашего знания, вернее, его относительная ясность и четкость. Ясность и выразительность знания, к которым призывал Рене Декарт, — это не имманентные характеристики знания, а принципиальное, но недостижимое стремление познающего. Как говорил Вильям Джеймс, «знать и знать достоверно, что мы знаем, — две вещи разные» (Джеймс, 1997:15).

Грубейшей ошибкой будет противопоставлять ясность и неясность знания. Но не менее грубой ошибкой будет и объединять их в некое мистическое диалектическое единство по гегелевскому образцу. Знание одновременно ясное и неясное. Но ясное оно в одном отношении, а неясное в другом. Там, где мы уже успешно применяем знание, оно для нас ясное, но там, где оно неприменимо или слабо применимо, — оно для нас неясное. Области и способы применения знания различны. Поэтому неверно было бы слепо переносить релевантность знания в одной области или в одном модусе деятельности на все остальные. Я могу знать, как пользоваться компьютером, но не знать, как он устроен. Знаю ли я компьютер? Казалось бы, ответ очевиден: и да, и нет. Но это не диалектически единые и не могущие быть тождественными «да» и «нет»: «да» касается сферы пользования (утилитарно-функциональной), а «нет» — сферы устройства (структурно-конструктивной). И это не единственные сферы, по поводу которых можно задавать вопрос «Знаю ли я компьютер?». Забегая несколько вперед, намечу проблему: а едина ли при этом сама тема вопроса — «компьютер» и его рема «знаю»? Проще говоря, всякий раз, когда задаю вопрос «Знаю ли я компьютер?», спрашиваю ли я то же и о том же?

Однако, мне могут возразить, что можно сузить вопрос до одной референтивной плоскости, в которой возникает ситуация прямой альтернативы: да или нет. Например, можно задать вопрос «Умею я пользоваться компьютером или нет?» или (после уточнения, что значит «пользоваться» и до какой степени «умею»): «Смог бы я включить компьютер и запустить программу, создать файл, сохранить информацию, скопировать ее на дискету, закрыть программу и, завершив работу, отключить компьютер?». Но даже после такой референции возникает масса чисто практических вопросов по поводу предмета и характера предметной деятельности: «когда и где?», «при каких объектных условиях?» «какой компьютер?», «какую программу?», «какой файл?», «как и что сохранить?», «на какую дискету?», «как завершить работу?» и «как включить и отключить?». Но может возникнуть и психологически-ситуативный вопрос, касающийся собственно субъекта и психологических обстоятельств деятельности: «в каком состоянии и каким образом я должен уметь это делать?». Все эти вопросы возникают в практической деятельности, но далеко не все эксплицируются

5

и становятся частью рефлексии. Чаще всего мы редуцируем их, считая тривиальными и нерелевантными в конкретной практической деятельности. Но иное дело теоретическая или философская постановка проблемы. Здесь не все так очевидно. Может возникнуть и ряд чисто спекулятивных вопросов, вроде того, «что значит «я?»» или «что значит «компьютер?»», или «что значит «знать», «уметь», «включить?»» и т.д. (не в смысле слов, а в смысле понятий). Наконец, философская беседа (или, по-модному, «философский дискурс») может затронуть и еще более глубокий пласт проблемы «ясности» и «истинности». Это проблема модуса восприятия собеседника и отношения к проблеме беседы. Обычно философы (как аналитики, так, наверное в еще большей степени, и феноменологи), анализируя «дискурс» упускают из виду тот простой факт, что этот самый «дискурс» есть не чистый или хотя бы относительно чистый объект (или некая третья, нейтральная логическая реальность), но лишь содержание их собственного сознания. Все элементы беседы, включая вопросы исследователя и ответы испытуемого, — это его, исследователя, собственное сознание. Почему так, а не иначе ответил испытуемый и что именно значит его ответ, может быть выяснено (если вообще может быть выяснено) только в ходе длительной беседы с испытуемым, прерываемой выдвиганием гипотез и их постоянной фальсификацией. Но и это знание может быть лишь весьма приблизительным и гипотетическим, ведь испытуемый далеко не всегда желает прояснять свои слова и поступки, а еще чаще и сам не в состоянии этого сделать. Для себя самого он такая же «вещь в себе», как и для исследователя. Все, на что мы можем претендовать при самых благоприятных обстоятельствах, — это (кроме наблюдения за внешними проявлениями его деятельности) лишь выяснить, что он думает по поводу своих поступков, слов, знаний и мыслей. Это, конечно, при условии успешного выдвигания гипотез и честного их фальсифицирования. Все эти сведения — это предел позитивности гуманитарного познания, т.е. познания смысла, создаваемого человеком. Но даже они в конечном итоге зиждуются, с одной стороны, на доверии к испытуемому, а с другой, — на познавательной способности самого исследователя, т.е. на его онтологической и эпистемологической позиции и методологии формирования знания. Самое странное и удивительное то, что все вышеприведенные аргументы, точнее вопросы, обычно не просто остаются без ответа, но и не ставятся. И, что еще удивительнее, делают так обычно именно те исследователи, которые больше всех других настаивают на возможности получения точного, позитивного, проверенного, ясного, выразительного,

рационального знания. Мне кажется, что уже одно желание иметь такое знание и уверенность в возможности его получения любым путем: логически или интуитивно, разумом или верой — само по себе иррационально и мистично.

Таким образом, в философии языка, равно как и во всех дисциплинах, в которых приходится иметь дело со «смыслом», «содержанием», «мыслью», «понятием», «картиной мира», «пониманием», «мнением», «точкой зрения», «суждением», «высказыванием» и т.д., знание может быть, скорее всего, только гипотезой, приближительным объяснением, «видением» исследователя. Но будучи имплицитным, это знание требует того или иного способа экспликации, высказывания со стороны ученого или философа. В этом смысле любое исследование чужой концепции (впрочем, как и своей) есть в определенной степени герменевтический акт. Во избежание недоразумений, оговариваюсь, что герменевтика здесь понимается не как философское или методологическое течение, сопряженное с идеями В.Дильтея, Х.-Г.Гадамера или П.Рикера, а просто как научная дисциплина, имеющая целью толкование текстов.

Таким образом, всякое знание гипотетично и релятивно. Здесь я не оригинален и совершенно согласен со всеми предыдущими представителями философского критицизма от софистов и скептиков, М.Монтеня и П.Бейля, Дж.Беркли и Д.Юма, И.Ламберта и И.Канта до В.Джемса, Ф.К.С.Шиллера и Д.Дьюи, Ж.Пуанкаре, П.Дюэма, К.Поппера и Р.Рорти. Но гипотетичность и релятивизм знания — это не побег от эпистемологических трудностей, а элементарная познавательная скромность, честность и трезвость, а также весьма удобная рабочая гипотеза, предохраняющая от догматизма и позволяющая быть мобильным в изменяющихся эпистемологических обстоятельствах*.

Все мы что-то знаем. Но что мы можем знать наверняка? Что значит «знать что-либо наверняка»? Что значит «обладать истинным смыслом чего-либо»? И откуда взять такое знание? А если быть точнее, то данные вопросы редуцируются до более простых: что значит

6

«знать что-то», «обладать смыслом чего-то»? И не порочна ли сама идея, что предметы, явления, феномены что-то значат, обладают каким-то смыслом, сами по себе являются «предметами», «явлениями», «феноменами». Многие поколения философов мучились вопросами «каков смысл мира или жизни?», «что такое этот или тот предмет в действительности?». А есть ли вообще смысл у предметов, у мира, у жизни? Иммануил Кант всем своим творчеством пытался доказать, что такого смысла просто не существует, а знание о предмете, мире, или жизни взять неоткуда, ибо его нет за пределами человеческого сознания. Я ничего не могу знать такого, что не было бы при этом частью моего сознания или подсознания. Я не свободен в своем познании прежде всего от себя самого. Это как попытка подскокнуть выше себя, непосредственно заглянуть себе в глаза без зеркала, увидеть себя таким, какой я был, есть и буду сразу (одно- и всевременно), везде и со всех точек (одно- и всеместно). Все это не значит, что следует отказаться от такого удобного способа организации собственного опыта, как «знание о предмете, мире или жизни». Как говорил Ницше, «Истина — род заблуждения, без которого человек не смог бы жить». Но совсем другой вопрос, кто может ручаться за то, что некое имеющееся у него знание (то, что он считает знанием) — это верное знание в смысле соответствия чему-то, находящемуся за пределами его опыта? Но еще более важный вопрос состоит в том, должен ли человек, пришедший к релятивизму, отказаться от свободы конструирования истин только на том основании, что «Истины» нет? В ответ на ницшеанский революционный лозунг о смерти бога можно спросить, а что или кто мне может запретить заключить своеобразное «le pari de Pascal», придумать себе Бога (как рекомендовал Вольтер), или же заменить его понятием совести (о чем писал В.Франкл), если это удобно и помогает жить?

Одним из «достижений» ницшеанского переворота в философии было «открытие» (сделанное, правда за сто лет до этого Кантом) того, что объект познания продуцируется субъектом. Рорти в этой связи отмечает, что обе «эммерсоновские» линии в философии XX века (ницшеанско-экзистенциалистская, к которой он причисляет Хайдеггера, Сартра, Гадамера, Дерриду и Фуко, а также прагматистская, к которой, кроме Джемса, Дьюи и Куайна причислены также Дэвидсон и Кун) «предприняли попытку подвергнуть критике кантовское и гегелевское различие субъекта и объекта [...]. Самым важным элементом, объединяющим обе традиции, является подозрительное отношение к понятиям греческой традиции» (Rorty, 1996г:53). Данное высказывание Рорти вызывает у меня сомнение. Здесь можно было бы привести целый поток высказываний прагматистов, которые самым непосредственным образом направлены на анализ проблемы соотношения объекта и субъекта познания, причем именно в кантовском духе, напр.: «При формулировании каждого положения, имеющего всеобщее значение (а таковы все философские

• Я полагаю, что здесь следует подчеркнуть, что термины «релятивность» и «гипотетичность» в функционально-прагматическом понимании должны трактоваться несколько иначе от аналогичных, но, возможно, омонимичных терминов, встречающихся в утилитаризме, скептицизме или позитивизме. Прежде всего разница касается когнитивно-понятийного статуса данных терминов. В функциональном прагматизме это гносеологические понятия, а значит, — понятия безусловные, базисные, по большей части аксиоматические (всякое познание признается релятивным и гипотетическим), в названных же волюнтаристических или рационалистических концепциях это, скорее, чисто методологические понятия, указывающие на конвенциональные допущения и выражающие лишь некоторые временные и принципиально преодолимые моменты научной, эпистемологической условности и неточности. Как писал В.Джемс: «...прагматический метод, когда ему приходится иметь дело с известными понятиями, не ищет окончательного решения в состоянии изумленного созерцания, но погружается вместе с этими понятиями в поток опыта, открывая с их помощью новые перспективы». (Джемс, 1995:64). Ср. высказывание Канта: «... гипотезы суть лишь проблематические суждения, которые по крайней мере не могут быть опровергнуты, хотя, конечно, они ничем не могут быть также и доказаны; следовательно, они — суть только частные мнения, без которых, однако, *мы не можем обойтись* (даже для внутреннего успокоения) в борьбе с зарождающимися сомнениями. В этом виде следует сохранять их и тщательно оберегать от того, чтобы они не выступали как положения, достоверные сами по себе и имеющие в некотором смысле абсолютную значимость и чтобы они не утопили разум в вымыслах и иллюзиях» (Кант, 1964: 645-64) (выделение мое — О.Л.)

положения), в формулу должны быть включены действия субъекта и их следствия» (Джеймс, 1997:67), «Содержание мира дано каждому из нас в порядке столь чуждом нашим субъективным интересам, что мы едва ли можем с помощью самого живого воображения представить себе, каков он в действительности» (Там же, 79) или «... могла бы существовать одинаково единая вселенная, с условием, чтобы всякий факт был объектом сознания и занимал определенное место в пространстве и времени» (Там же, 176). В еще более радикальной кантианской форме Джеймс высказывался на тему субъектно-объектной проблематики в «Прагматизме»: «Если мы правильно классифицировали свои объекты, то все, что мы говорим в этом случае о них, уже верно помимо какой бы то ни было проверки. Из глубин нашего мышления поднимается готовая идеальная форма, пригодная для всех сортов вещей. Мы так же мало можем не считаться с этими абстрактными отношениями, как можем игнорировать факты нашего чувственного опыта» (Джеймс, 1995:104-105). В свою защиту Рорти мог бы привести высказывание (тоже не менее характерное для Джеймса): «Образует ли река свои берега или же, наоборот, берега образуют реку? Ходит ли человек больше правой ногой или левой? Точно так же невозможно отделить в развитии нашего познания объективный фактор от фактора субъективного» (Джеймс, 1995:124). Джеймс, как и Кант (да, впрочем, как и сам Рорти) не различал субъективизма и объективизма знания. Это его онтологическая и гносеологическая позиция. Но он совершенно четко различал субъектное и объектное знание, т.е. знание об объекте (знание объекта) и знание о субъекте (самосознание). Поэтому Рорти глубоко ошибается, интерпретируя теорию чистого опыта Джеймса как антикантианский бунт против дихотомии «объект : субъект». По моему мнению оба эти понятия неотторжимы от понятия «смысл» или «знание». Если есть знание, то это знание о чем-то и это обязательно чье-то знание.

Проблема объекта и субъекта знания

Если я не призываю отказываться от понятия знания, то мне незачем отказываться и от понятия верного знания. Но что значит верное знание? Соответствующее некоему положению вещей? А если это положение и сами вещи настолько отличаются от устройства сознания, что понять его человеку совершенно невозможно? А если вообще нет ни вещей в нашем общепринятом понимании этого слова, ни какого-то определенного их положения? Тогда и знать (в смысле соответствия знания чему-то находящемуся вне его) нечего. Ответов на этот вопрос было немало, но все они в конечном счете упирались во все тот же кантовский тупик: эталон, с которым мы пытаемся сопоставить наше знание, чтобы узнать, верное ли оно, тоже оказывается видом знания. Мы просто сопоставляем одно знание с другим (например, новое со старым, частичное с целостным, чувственное с логическим или наоборот, рациональное с интуитивным, свое с «чужим»). Когда же некоторые гностики (сциентисты ли, феноменологи ли или просто мистики) хотя бы подчеркнут возможность обладания этим эталоном не как знанием, но как некоей инаковостью (объективностью), они придумывают очень остроумные логические или психологические ходы. Догматики (наивные реалисты или трансценденталисты) решают этот вопрос в конечном счете мистически.

7

Они просто выдвигают гипотезу о том, что знание есть обладание смыслом, существующим в мире *in se* и проникающим в наше сознание через органы чувств (наивный эмпиризм), через разум (наивный рационализм) или по интуитивным каналам (интуитивизм). Понятно, что названные приверженцы реалистического эссенциализма просто мистифицируют и онтологизируют смысл, наделяя его свойством «быть» в значении «реально существовать независимо от познающего субъекта». Они, конечно же, имеют право на такой методологический постулат, но, ставя знак равенства между объектом познания и реальией как она может быть вне познающего субъекта, они загоняют себя и своих последователей в глухой угол догматизма и эпистемологического тоталитаризма. Если смысл имманентен миру *in se*, а не привносится в область культурной деятельности коммуницирующими субъектами, то это смысл-объект, который можно либо получить, либо не получить. Возникает ситуация, когда появляется соблазн монополизировать смысл, объявить себя избранным (осененным свыше), которому открылся этот единственно верный объективный смысл, либо, в более рационалистическом варианте, объявить единственно верным свой способ достижения смысла.

Возможны, правда и более гибкие формы гностицизма. Одним из наиболее популярных в XX веке гностических ходов стала брентановско-гуссерлианская «интенциональность», т.е. чисто умственное упразднение границы между объектом и субъектом, позволившее адептам этой гипотезы «закрывать» вопрос о познаваемости или непознаваемости объекта. Раз объект, находящийся в нашем сознании в качестве его содержания, это и есть предел, к которому стремится субъект, то любое субъективное знание автоматически (или при определенных условиях, например, после феноменологической и эйдетической редукций) становится объективным познанием. При этом смысл выводится как за пределы субъекта, так и за пределы объекта в сферу т.н. «третьей» реальности. Сделать этот мыслительный ход стало возможно после того, как Б.Спиноза «устранил» картезианский дуализм, уравнив протяженный мир материи и инвариантно-концептуальный мир сознания в единой субстанции. Следующий ход был сделан Г.В.Ф.Лейбницем, который (вслед за ренессансными натурфилософами) мультиплицировал единую субстанцию Спинозы, превратив ее в плюралистический мир монад — мысле-тел. Этим Лейбниц окончательно утвердил в философском мышлении нового времени старую экземпляристскую платоновско-августинианскую идею о мире многочисленных духовных прототипов. Последователь Лейбница Б.Больцано четко формулирует идею мира чистых логических сущностей, существующих вне времени и пространства. По большому счету нечто подобное, но не в радикально-логической, а в культурно-исторической форме предложили другие последователи Лейбница — И.Г.Гердер и В.фон Гумбольдт. Их версия «истинного» третьего мира духовных сущностей имела характер мира культуры или мира языка. Эта гипотеза даст впоследствии целую плеяду последователей от Г.В.Ф.Гегеля, И.Ф.Гербарта, К.Маркса, М.Лацаруса и В.Дильтея до Дж.Сантаяны, Б.Кроче, Й.Хейзинги, Л.Фробениуса, К.Бюлера, О.Шпенглера, П.Тейяра де Шардена, позднего М.Хайдеггера, Л.А.Уайта, Х.Г.Гадамера, позднего К.Р.Поппера, К.Леви-Стросса, М.П.Фуко, М.Элиаде и др. Феноменологи же и неореалисты развили идеи Лейбница–Больцано в чисто логическом плане, «очистив» смысл не

только от материальности первого мира (мира вещей) и психологизма второго (мира человека), но и от культурологизма и социологизма мира Гердера и Гумбольдта. Но это еще не все. Представители этого течения «очистили» свой третий мир и от субстанции. Этот мир чистых логических или феноменальных сущностей есть мир движения, процессуально-актуальный мир здесь и сейчас бытия, мир перманентного настоящего времени, в котором есть лишь чистое Ничто. Подобный «десубстанциальный» переворот стал возможен благодаря стараниям А.Шопенгауэра, перенесшего на европейскую почву идеи десубстанцированного чистого естественно-духовного бытия, почерпнутые в буддизме. Правда Шопенгауэр облек эти идеи в европейскую форму абсолютной объективной воли. Но с этого момента появилась возможность рефлексировать без субстанциального объекта. Его место занимают акт, процесс, состояние. Последовавшие по этому пути актуализма и презентизма теоретики философии жизни (Ф.Ницше, В.Дильтей, А.Бергсон, Л.Лавель), персонализма (Б.П.Боун, Дж.Ройс, Э.Мунье) и экзистенциализма (С.Кьеркегор, М.Хайдеггер, К.Ясперс, Ж.-Л.Сартр) растворили объект и субъект в некоем континуальном акте жизненного потока, чистой воли или экзистенции. В отличие от них феноменологи сохранили большую приверженность объективизму. Продолжив разработку предложенной радикальными эмпириками (Э.Махом, Р.Авенариусом, В.Джемсом) идеи чистого опыта, разработав концепцию феноменологической редукции (Э.Гуссерль) и фундаментальной онтологии (М.Хайдеггер), они практически ликвидировали субъект, выдвинув на передний план чистое бытие сущности. Эммануэль Левинас отметил, что вклад Бергсона и Хайдеггера в философию состоит именно в ликвидации одновременно грани между «Я» и «Мир» и грани между объектами и их частями (причем как пространственной, так и временной): По мнению Левинаса заслуга Анри Бергсона состоит именно в развитии теории продолжительности, «в деструкции первенства времени, отмеряемого часами, в идее, что время физики лишь вторично... Заслуга Бергсона в освобождении философии от пользующейся огромным авторитетом научной модели времени» (Lévinas, 1991:22). Что же до Мартина Хайдеггера, то «... человеческая экзистенция его интересовала только в той степени, что она была местом фундаментальной онтологии» (Там же, 1991:27), и далее «Согласно Хайдеггкру, к небытию «приходят» не вследствие каких-то философских занятий, но через тревогу, непосредственно и нередуцируемо. Сама экзистенция, как бы благодаря интенциональности, оживляется смыслом, онтологически первичным смыслом небытия» (Там же, 1991:28). Таким образом, путь к ясному и верному (истинному) знанию лежит в этих концепциях через ликвидацию одновременно двух базисных понятий критической эпистемологии: смысловой субстанции в ее инвариантном состоянии (знание как «что»), растворяемой в потоке актуального

8

смысла-состояния, и субъекта как источника и места локализации знания, также растворяемого в потоке безличного опыта (Dasein, il y a, existentia, élan vital). Даже там, где пытаются сохранить некое подобие дискретности «Я», а именно в герменевтических концепциях диалогического бытия, диалог все равно дегуманизируется и онтологизируется, поскольку это не диалог между социально ориентированными «Я», а диалог экзистенциального единичного (чаще всего, интуитивно-чувственного) «Я» с безличным «Оно» мира, культуры, языка или конкретного текста, предполагающий его самоотречения и растворения в континуальном Целом.

Честно говоря, принципиальной разницы между интуитивным феноменологическим или экзистенциальным знанием, очищенным от всех связей и отношений, и непосредственным знанием, полученным в ходе применения здравого рассудка (в духе Шотландской школы или неореализма) я не вижу. Я абсолютно согласен с феноменологами и неореалистами, а также с представителями имманентной философии (В.Шуппе, И.Ремке, Т.Циен), что объект нашего познания (но не вещь в себе!!!) имманентен нашему сознанию. Он только потому и объект, что является частью процесса познания, а значит присутствует в нем в качестве составной. Я согласен и с тем, что само сознание при этом (в ходе непосредственной познавательной деятельности, т.е. «чистого опыта» по Маху–Авенариусу–Джемсу, дорефлексивного «бытия-в-себе» по Сартру) не сознается ни в качестве субъекта, ни в качестве объекта. Здесь Вильям Джемс был прав, когда элиминировал сознание из процесса чистого опыта. Но ведь у цивилизованного человека кроме чистого опыта (у Канта — суждения сознания в его состоянии) есть и рефлексивное опытное состояние, когда мы мыслим сознание как объект (как картину мира или как мыслительно-чувственный процесс). У Канта это названо суждением опыта. В этом случае мы разводим два опытных объекта: сознание и мир вне его. При этом сознание мы ассоциируем или даже отождествляем с «Я» и более или менее четко от него отмежевываем «мир вне Я».

Опыт (не чистый сиюминутный опыт *sic et nunc*, а опыт как память и модель будущего поведения) обретается не только в чистом психическом состоянии, но и в предметном манипулировании, существенную часть которого представляет коммуникативно-семиотическое сигнализирование. Этот ряд предметных действий ассоциируется в наших опытных суждениях именно с той частью нашей картины мира, которую мы называем «мир вне сознания», ибо это и знание о предметах, и знание о других людях, и знание о звуках речи, и знание о жестикеляции, и знание о физических письменных текстах. И пусть все перечисленное дано нам лишь в идеализированной ипостаси (в виде знания или представления), но для нормальной жизнедеятельности (для осуществления множества актов чистого опыта) нам необходима в качестве его неременного условия вера в то, что эти идеальные объекты познания имеют некие трансцендентные нашему сознанию аналоги в предметной сфере, т.е. говоря обыденным языком, существуют в действительности.

Несомненно Кант весьма усложнил эпистемологию и онтологию тем, что удвоил сферу объектов познания, но иное понимание неизменно ведет к редукции и примитивизации картины мира. Удвоение объекта на «вещь в себе» (некий гипотетический, непознаваемый объект из области предметной сферы) и «вещь для нас» (мое знание, которое я гипотетически соотношу с таким объектом) понадобилось Канту не столько с нормативной, сколько с объяснительной целью. Кант писал не о том, каким должно и могло бы быть человеческое мышление и познание, а пытался выдвинуть гипотезу, объясняющую, каким оно является нам в нашем рефлексивном опыте. Попытки же упразднения субъекта или объекта, слияние их в одном феноменологическом, экзистенциальном или фундаментальном опыте, это не более, чем попытки спрятаться от невероятной сложности задачи, как ее сформулировал Кант, а именно: что такое познание

и как оно возможно, если мир как он есть без нас непознаваем, но необходим в качестве гипотезы и условия нашей реальной жизнедеятельности. Поэтому идея мира в себе в качестве как если бы объекта человеческого опыта — непрременная составная данной теории*.

Строго следуя логике кантовского критического гуманизма, можно предположить, что мир как мир — это очень полезная рабочая гипотеза, позволяющая объяснить многое как из области нашего опыта (в частности, многое из того, что мы называем телесным или физическим бытием, предметным опытом), так и из области рефлексивного опыта (в частности, многое из того, что делает наши индивидуальные картины мира «переводимыми» и «аналогичными»). Но, с другой стороны, мир как мир (in se) — это не более, чем опытная гипотеза. Он не является ни объектом нашего чистого (т.е. дорефлексивного, актуально-чувственного предметного) опыта, ни, тем более, объектом нашего возможного (т.е. рефлексивного, трансцендентального) опыта. Мир в себе — это генеральный объяснительный принцип, оправдывающий в функционально-прагматической философии как возможность личного чистого и рефлексивного опыта, так и возможность опыта коллективного. Но что же тогда является объектом опыта?

В первом случае (для чистого предметного опыта) таковым объектом является мир для нас, а точнее та часть нашего сознания (или шире, — психики), которая содержит актуализированные знания-умения, использующиеся в ходе данного чистого опыта. Это и весь

9

комплекс чувственно-эмотивной информации, возникшей непосредственно в ходе чистого опыта (включая и телесно-соматические акты), и весь объем рационально-волевой информации (как создаваемой в актуальном мыслительном процессе, так и задействованной в данном опытном акте из ранее сформировавшейся и хранимой в памяти картины мира). Субъектом же в данном случае являются собственно волевые и рефлексивные модели чистого опыта в совокупности с нашей картиной мира (то, что выше я обозначил как «Я»). Но любой внимательный читатель возразит, что, поскольку «мир вне Я» в качестве объекта чистого опыта и «Я» как его субъект суть просто составные опыта (в других терминах — составные психической деятельности), то тем самым граница между объектом и субъектом стирается. Но это не так. Чистый опыт — это, хотя и континуальный процесс-состояние, все же лишь частный случай общего возможного опыта. Мы не раз были свидетелями того, как в конкретном акте чистого предметного опыта оставались незадействованными целые пласты знаний, что оказывало прямое воздействие на результат данного опытного акта. В ходе акта чистого опыта мы сам этот акт не осознаем как таковой. То, что это был акт чистого опыта, мы констатируем уже после, в ходе его рефлексивного анализа. Именно тогда мы обнаруживаем те части чистого опыта, которые можно определить как его объект, и те, которые могут претендовать на роль субъекта. Тщательный рефлексивный (собственно, метарефлексивный) анализ убеждает в том, что данный акт чистого опыта не был абсолютным субъектно-объектным континуумом. То, что в ходе чистого опыта кажется, будто субъект (сознание) как бы исчезает и все есть сплошной растворенный в сознании объект, еще не значит, что так оно и есть с точки зрения рефлексивного опыта. Для того люди и развили в себе способность к рефлексивному опыту, чтобы уметь не только анализировать предшествовавшие акты чистого опыта, но и, сделав из них необходимые выводы, целенаправленно подготовить и организовать свой будущий чистый опыт.

Проблема опыта как «поиска» сущностного смысла: чистый и рефлексивный опыт

Открытие в конце XIX века феномена чистого опыта (Ф.Ницше, В.Дильтей, Э.Мах, Ф.Бrentано, В.Джемс, Р.Авенариус, Й.Ремке, А.фон Мейнонг, Э.Гуссерль, А.Бергсон, Дж.Мур, А.Н.Уайтхед) настолько захватило философов, что они начисто забыли, что это, хотя и существенная, но лишь часть нашего опыта. Более того, будучи референтивной, конкретной, единичной и континуальной, эта часть нашего опыта деконструирует личность. Полное погружение в чистый опыт (если оно вообще возможно), т.е. неререфлексируемый жизненный поток, чистая экзистенция — это нирвана, в наших условиях ассоциируемая не столько с философией, сколько с прострацией, алкогольным или наркотическим опьянением или комой. В более примитивном виде образец такого неререфлексируемого чистого опыта нам может дать состояние сумасшедшего. Можно до хрипоты спорить, какой из видов опыта (рефлексируемый или неререфлексируемый) является «настоящим», «истинным», а какой нет. Это еще один методологический «символ рациональной веры». Для меня таковым («более истинным» в смысле большей гуманистической ценности и релевантности понятию «человек») является именно рефлексивный опыт, ведущий прочь от «мутной для нашего взгляда разнородности мира» к «прозрачной системе понятий», по выражению Генриха Риккерта, а проще — от погруженности в животно-растительную нерасчлененность естественного бытия к ценностной структурированности бытия социально-психологического. Именно в ходе рефлексии мы подвергаем анализу свои акты чистого опыта, функционально ориентируясь одновременно на предметную сферу (актуальная оценка предметно-коммуникативной ситуации, прагматика практической жизнедеятельности) и на трансцендентальную сферу сознания (картину мира, ценностные установки, самосознание). Без этого акт чистого опыта действительно кажется нерасчлененным и абсолютно континуальным.

Одну из проблем, прямо относящихся к рассматриваемому здесь вопросу, поставил в свое время Эрих Фромм: «Во сне не бывает «как будто». Сновидение — это настоящая жизнь, настолько реальная, что возникают два вопроса::

* Понятие «как если бы» (als ob), широко использовавшееся Кантом и позже развитое в фикционализме Файхингером, может считаться «визитной карточкой» функционального прагматизма, поскольку содержит в себе основную для этого направления интенцию — гипотетичность, релятивность и субъективность (трансцендентальность). Сама идея «вещи в себе» — это идея «как если бы вещи», которая, собственно, не только не является «вещью», но и вовсе не «является». Мы постоянно имеем дело в своем опыте (особенно чистом чувственном опыте) с некоей «преградой», существенно ограничивающей свободу нашего опыта. Любое высказывание об этой преграде — ложно в смысле истины как интенциональной аподиктичности. Но не говорить о ней вовсе — ложно в смысле эмпирической истины. Поэтому прагматический идеал истины требует релятивного понятия «как если бы» — «вещь в себе»

что есть реальность? Откуда мы знаем, что то, что нам снится, — нереально, а то, что мы испытываем во время бодрствования — реально?» (Фромм, 1992:182). Как видим, Фромм оценивает понятие «как будто» как признак направленного рефлексивного опыта (метарефлексии, т.е. рефлексивной или направленной рефлексии), противопоставляя такой тип опыта сну, которому этот способ суждения чужд. С этим вполне можно согласиться. Но именно в этом моменте и заключен ответ на оба вопроса. «Реальность» (не в метафизическом, а в прагматическом смысле, т.е. не вообще, а для нас) есть объект направленного (т.е. управляемого волей) рефлексивного чистого предметного опыта. «Реальность» — это гипотеза, которую можно проверить в ходе подобного вида чистого опыта. Сон — это тоже чистый опыт, но он непосредственно не поддается направленной рефлексии. Речь, конечно, идет об актуальном состоянии сновидения, а не о сновидении как «тексте», образованном в процессе воспоминания. Но сон нельзя назвать и нерелексивным чистым опытом, поскольку во время сна мы мыслим и иногда довольно последовательно. Иногда сны бывают в определенной степени продолжением рефлексии, начатой (сознательно или неосознанно) в состоянии бодрствования. Даже если это и не так, то уже одно то, что мы отдаем себе отчет в том, что нам приснился сон и даже в состоянии воспроизвести (частично и с искажениями) его содержание, позволяет определить сон как рефлексивный чистый опыт. Является ли он при этом абсолютно интериоризированным чистым опытом, как полагал Фромм? Сложно ответить однозначно, но элементы экстериторной направленности сна также всем известны (бывает, со спящим человеком можно и поговорить, характер сна может меняться в зависимости от внешних обстоятельств: света, шума, касания, запаха и под.). Единственное чего нельзя сделать во сне, это произвольно распорядиться его ходом или произвольно возвращаться к его смысловым

10

частям во время повторного сновидения. Одним словом, сон не подвластен волевым актам метарефлексии: включению или отмене, контролю и коррекции, анализу или конструированию, верификации и фальсификации другими актами чистого опыта и т.д.. Но именно акт метарефлексии, нацеленный на анализ воспоминаний о сне, сопоставленный с актами метарефлексии, нацеленными на анализ воспоминаний о бодрствовании, позволяет нам дифференцировать эти два типа состояния нашей психики и отдать предпочтение в вопросе о «реальности» последнему. Предпринять же подобный метарефлексивный акт в состоянии сна мы не можем, что, опять-таки в пользу реальности бодрствования и ирреальности сна. Следовательно определение «реальности» — прерогатива бодрствования, а основной показатель бодрствования — волевой акт направленной рефлексии.

В ходе рефлексии над актом чистого опыта (например, актом написания письма знакомому) мы обнаруживаем в последнем как сферу объектную (знания и мысли о знакомом, потребность в передаче информации, саму эту информацию, предметные манипуляции, связанные с написанием и посылкой письма и т.д.), так и субъектную (умение формулировать мысли и излагать их в языковой форме, умение читать и писать, в т.ч. и умение писать и оформлять письма, умение посылать письма и т.д.). Глупо было бы отрицать, что в нашем сознании (в нашей психике) вся эта информация содержится более-менее однотипно, и что в конкретном акте чистого опыта (при написании письма) вся эта информация была использована одновременно (во всяком случае, не расчлененно на две части, а «вперемежку»). Вильям Джеймс по этому поводу отмечал: «... я утверждаю, что любой единичный неперцептуальный опыт может, подобно перцептуальному опыту, быть рассмотрен дважды — в одном контексте просто как объект или область объектов, в другом — как состояние ума, причем в самом опыте не замечается никакого внутреннего смыслового деления на сознание и содержание сознания. В одном отношении он представляет собою целиком сознание; в другом — целиком содержание» (Джеймс, 1997:365). Но еще более глупо отрицать, что эта информация использовалась в акте чистого опыта совершенно по-разному (т.е. с различной целью) и обладала при этом различной функциональной значимостью. Одна часть смыслового потока была использована в качестве предмета-объекта сообщения (темы опыта), а другая — в качестве его субъектной обусловленности, т.е. в качестве субъекта-орудия совершения данного акта (ремы — модального оформителя данной темы). Эти орудийные, инструментальные знания, использованные в ходе написания письма и были тем «Я», которое «писало» письмо. Все остальные знания, которые не были задействованы в ходе данного акта чистого опыта были как бы его «немым свидетелем» — частью инвариантного «Я», вычлененной в ходе целого ряда подобных рефлексивных опытных актов. Всякий раз получая некий «остаток» после выделения объектной и субъектной сфер конкретного акта чистого опыта, человек приходит к выводу, что все «Я» каждого такого акта при всем их отличии и разнообразии — это все ипостаси одного интегрированного инвариантного «Я». Не будь рефлексивного опыта, у нас никогда бы не сформировалось обобщенное понятие о себе как о некоторой константе, которую с этого момента человек начинает в себе лелеять и развивать. Опять-таки во избежание непонимания (например, толкования моих слов в экзистенциалистском ключе) оговорюсь, что формирование сначала смутного представления, а затем все более четкого понятия о себе, по моему мнению, происходит на довольно позднем этапе онтогенеза через практически-деятельностное формирование представления о мире, о живых существах, о людях, о другом человеке, по аналогии с которыми и в противовес которым и появляется сначала сфера, а затем и полноценный сущностный концепт «Я».

Здесь в качестве маргинального замечания стоит оговорить и тот немаловажный аспект сущностного «Я» как его панхронический характер. Субъектное «Я» любого конкретного акта рефлексии или, тем более, акта чистого опыта — непременно синхронно: это «Я» *sic et nunc*. Однако не нужно прилагать особых мыслительных усилий, чтобы сказать, что каждый из нас даже в процессе самого большого (но «нормального», непатологического) погружения в чистую эмпирию, все же вел себя соответственно некоему личностному стандарту, соответственно собственным убеждениям, характеру, темпераменту, знаниям, системе ценностей, даже если подчас и не осознавал этого. Иными словами, наше синхроническое «Я» как субъект акта чистого опыта так или иначе отражает то наше сущностное, панхроническое «Я», которого мы, может быть, не знаем и сами. Именно на эту сторону субъектной стороны нашего опыта-жизни и обратили в свое время внимание психоаналитики.

Все последующие акты чистого опыта обладают в качестве субъекта действия именно этой смысловой концептуальной сферой имманентно. Поэтому практически невозможен чистый опыт как «абсолютно» чистый, очищенный от концептуальных моделей рефлексивного опыта и от концептуальной сетки картины мира. Именно это делает невозможным прямое, непосредственное, аподиктически безусловное проникновение в мир как он есть и побуждает к принятию его только в качестве рабочей гипотезы. В этом смысле я всецело поддерживаю феноменологическую идею интенциональности, объектности любого опытного акта, будь то акт чистого предметно-сенсорного или рефлексивного опыта. Но интенциональность — это лишь одна характерная сторона опыта. Вторая же — это именно рефлексивность, т.е. осмысленность любого опытного акта, попытка придать всему смысл. Brentano, а позже Гуссерль отметили, что мыслить — это мыслить о чем-то. Это верно. Но «что-то» — это всегда мысль, всегда результат рефлексивного опыта. Любой физический феномен, любое ощущение или эмоциональное волнение есть «что-то», становится «чем-то», только когда о нем кто-то мыслит. К тому же это «ничто», о котором мы мыслим, и «есть», собственно, только в силу того, что мы о нем мыслим как о таком, что «есть». Я не говорю уже о более сложной проблеме различения «есть» в смысле «является для нас чем-то» или «есть» в смысле «существует реально» (польский философ Я.Ядацки разводит эти понятия терминами «*bytowanie*» и «*istnienie*»; см. Jadacki, 1996), которая в конечном итоге

11

также сводится к примату субъекта. Суть функционально-прагматического видения эпистемологического акта состоит в том, что этот акт насквозь интенционально-рефлексивный: как нет мысли (субъективного акта) без объекта мысли, так и нет объекта (как такового) вне этого рефлексивного акта. Проблема эта была поднята еще в поздней схоластике, в концептуализме, расколов его на психологический (Оккам) и интенционально-объективистский (Парижская школа). В этом вопросе я склонен скорее разделять взгляд Оккама, полагая, что понятие (концепт) — чисто психическое явление, единство, неразложимое на собственно понятие (форму) и его интенциональное содержание (смысл). Идея выделимости интенционального содержания из понятия, конечно же, имеет платонические и августирианские корни. Именно она впоследствии привела Больцано и Фреге, а через них и Гуссерля к идее реального интеллигибельного или логического бытия, единицами которого и являются чистые интенциональные сущности, обнаруживаемые в ходе феноменологической редукции. Я же считаю, что Оккам совершенно верно применял к такого рода сущностям правило бритвы, ибо утверждение объективности интенциональных понятий рано или поздно приводит к констатации реальности логических сущностей, т.е. все к тому же средневековому реализму в духе Ансельма, а значит, — к мистике реальных идей.

Избежать этого можно только на пути последовательного психологического концептуализма, представленного в теории Канта. Действительно, мысля, мы можем мыслить о чем-то, но прежде всего, мысля, мы непосредственно мыслим это что-то. Мне кажется, феноменологи и все остальные приверженцы идеи интенциональности мышления пропускают эту существенную ступень. Когда я обладаю понятием (не русским словом, а именно понятием) «книга», я могу думать о чем-то (о некоем предмете), как о книге. Это значит, что в этот момент я понимаю этот предмет как книгу, т.е. использую инвариантное (уже существовавшее в моем сознании) понятие «книга» для образования актуального понятия о данном предмете. Следует ли считать, что в этот момент я мыслю понятие «книга», или же я мыслю о понятии «книга». Если быть последовательным, то нужно признать, что в этот момент объект моей мысли не понятие «книга», а содержание некоего акта чистого опыта, которое я подвожу под понятие «книга». Без этого понятия я никогда не смог бы оценить содержание данного чистого опыта как «книгу», я бы вообще не расчленил континуум этого акта чистого опыта. Иначе говоря, только сведя воедино ход чистого опыта, связанного с манипулированием неким предметом и понятие «книга» (уже существовавшее в моей картине мира), я смог образовать актуальное понятие «вот эта самая книга, которую я сейчас держу в руках» (описание, конечно, весьма условное). Это, предельно конкретное понятие неразложимо на форму и содержание: я не «мыслю об этом предмете», а, собственно, «мыслю этот предмет». Содержание данной мысли существует именно в этой, а не какой-то иной форме, а актуально-понятийная форма данной мысли неотторжима от ее содержания. Это актуальное понятие не является интенциональным в смысле, который придают этому термину феноменологи, хотя, казалось бы, оно максимально приближено к внешнему миру. Выделять в актуальном понятии интенциональное содержание, — это то же, что в понятии «книга», пытаться отделить «книгу» от «обложки», «страниц», «письменного текста», «культурологической значимости» и «полиграфии» и при этом утверждать, что все это делается ради понимания сущности самой книги, а не понятия «книга». Только в дальнейшем, рефлексировав над неким актуальным понятием «эта книга» (или, может быть, над огромным количеством таких же или аналогичных актуальных понятий), я могу прийти к выводу, что «эта книга» сегодня и «эта книга» вчера — это одна и та же «эта книга» и тем самым выделить некий интенционал, абстрагировавшись от экстенционала, или же что одна «эта книга» отличается от другой «этой книги» и, тем самым, осознать различие между интенционалом и экстенционалом понятия «книга». Интенционал — это только функционально предшествующее звено в акте референции (наложения понятийной сетки на чистый опыт и «распознавания» объектов), генетически же первичен именно экстенционал, т.е. некая критическая масса результатов чистого опыта, принуждающая меня к акту генерализации (выдвижения гипотезы об обобщающем эти результаты интенционале). В обеих этих процедурах — акте генерализации и акте референции — объекты мысли различны. В акте референции объект мысли — часть экстенционала некоего понятия, непосредственно связанная с данными чистого опыта (т.е. все те конкретные и единичные черты, свойственные любой книге, наличествующие в экстенционале понятия «книга» и актуализирующиеся в ходе акта чистого опыта, связанного с неким физическим предметом в момент, когда наши органы чувств образуют сенсорную информацию о данном предмете). В ходе же генерализации таковым объектом становится именно иерархически организованная структура интенционала понятия «книга», которую мы мыслим, невзирая на обилие разнообразных частных данных чистого опыта, абстрагируясь от них. Что в таком случае считать объектно-предметной отнесенностью: мысль о многообразии частных признаков

конкретного предмета чистого опыта или же обобщенно-абстрактные признаки, обнаруженные во множестве актуальных понятий? Гуссерль полагает, что второе. Именно интенциональную сущность (значение в терминах Фреге) он полагает интенциональным моментом, т.е. объективным и предметно отнесенным. Я же полагаю, что интенциональным, в строгом смысле слова, является в гораздо большей степени экстенционал понятия, т.е. информация о многообразии частных проявлений предмета мысли (смысл у Фреге). Проще говоря, чем ближе наша мысль к чистому опыту, тем ближе мы к миру в себе и тем расплывчатей наша мысль. Чем более наша мысль является чистым опытом, тем менее она мысль, тем более она переживание. Чем более мысль — чистый опыт, тем менее она структурирована, тем менее она управляема, тем менее верифицируема или фальсифицируема. В общем — тем менее весь этот акт является актом познания. Если же двигаться в обратную сторону, то, конечно же, эпистемологический аспект всей процедуры будет нарастать. Однако будет спадать собственно предметность и интенциональность. Чем более наша мысль рефлексивна, тем более

12

она познание, но тем менее она познание мира. На каждом новом этапе все сильнее субъективный момент рефлексии. Упрощая, можно сказать, что чем более мы мыслим о чистом опыте и о мыслях, тем более мы мыслим о себе. От солипсизма здесь спасает только два момента: во-первых акты рефлексии неразрывно связаны с актами чистого опыта и, требуя постоянной подпитки и контроля со стороны чистого опыта, удерживают некий сравнительный баланс, а с другой, — то, что акты чистого опыта, контролируемые и сдерживаемые нас от чрезмерного субъективизма, в значительной степени представляют собой коммуникативные акты, т.е. в этом процессе контроля активно участвует огромное количество других лиц.

Когда речь идет о чистом сенсорном опыте, вплотную приближенном к миру как миру, то именно рефлексивный акт (вернее огромное количество подобных актов) приводит нас к гипотетической идее о вещи в себе. И здесь можно опять вспомнить Вундтово определение трансцендентального идеализма, в котором присутствует момент априорной способности к познанию (добавлю — как к чувственной апперцепции, так и к рефлексивной антиципации). Понятие априоризма после Канта неоднократно пытались интерпретировать как угодно, но только не эволюционно и не культурологически. Сам же Кант однозначно отмечал, что трансцендентальное предвосхищение возможно только в пределах возможного опыта, до опыта (актуального), но не вне опыта (возможного). Следовательно, вполне допустимо трактовать понятие возможного опыта именно в эволюционно-культурологическом плане как социально детерминированное бытие личности. Априорное, понятое таким образом, перестает быть чисто врожденным, сверхъестественным (в том числе и в смысле логического бытия в духе Больцано или Фреге), а его продукты — обыденные, научные, художественные или философские идеи-гипотезы становятся вполне «земными» порождениями рефлексивного интенционального разума (психики) конкретного индивидуума. Двусторонний характер любого опытного акта, будучи подвергнут метарефлексивному анализу, неминуемо ведет к одной из крайних гипотез: осмысляя интенциональность каждого такого акта, мы приходим в итоге к идее вещи в себе — к крайнему (как если бы) объекту, а осмысляя его рефлексивность, мы приходим к идее абсолютного личного «Я» — к крайнему (как если бы) субъекту. Акты рефлексивного опыта с момента онтогенетического становления этой диады (расщепления опыта на «Я» и «Мир») строятся с учетом (прямым или косвенным) как объектной, так и субъектной константы нашей психики.

Но следует иметь в виду, что сознательное обращение к концептуальной сфере абсолютного «Я» вовсе не значит, что именно она и является субъектом отдельного рефлексивного акта. Так же, как и в случае с чистым опытом, абсолютный субъект рефлексивного опыта («Я») в самом акте рефлексии явно и полностью не эксплицируется. Он эксплицирован неявно. Это наши пристрастия, научные, эстетические или этические знания, императивы, в которых мы себе отдаем отчет, и которые сознательно привлекаем к акту рефлексии. Именно это позволяет считать рефлексивные опытные акты методичными, а обыденно-мифологические акты чистого опыта — (вслед за П.Флоренским) аметодичными. Наличие метода как инструмента — это и есть неявная экспликация своего рефлексивного «Я».

Здесь легко впасть в объективистскую или субъективистскую крайность. Я не зря подчеркиваю факт неявной экспликации абсолютного обобщенного «Я» в акте рефлексивного опыта. Как и актов чистого опыта, таких рефлексивных актов у нас может быть огромное количество. У нормального человека эти два типа актов очень тесно переплетены, иногда и соприкасаются в состоянии сознания. Однако в каждом конкретном рефлексивном акте эксплицитно присутствует только осознаваемая часть субъектного смысла. Большая же часть субъектно обуславливающей информации может быть скрыта. Обнаружить ее можно лишь в акте метарефлексии, т.е. рефлексии над рефлексивным актом. Так, например, обнаруживаются ошибки своего научного исследования, эстетического или этического акта и т.д. Но и эта, вскрытая в ходе метарефлексии субъектная информация не является инвариантным «Я», поскольку каждый из нас обладает множеством подобных ролевых «Я» («Я-муж», «Я-отец», «Я-ученый», «Я-коллекционер», «Я-покупатель», «Я-пассажир», «Я-избиратель» и т.д.). Только весь комплекс «Я», осознанный (или прочувствованный) в принципиально новом* и едином качестве инварианта, и есть то «Я», которое является предельной целью самосознания и, одновременно, запредельной сферой для всякой возможной метарефлексии. Какого бы высокого уровня ни была подобная метарефлексия, всегда будет некоторый неререфлексируемый «остаток» и

* Понятие «новизны», как и все остальные понятия функционального прагматизма, относительно. Это относительная новизна, качественное отношение данного образования к его предыдущему количественному состоянию либо к совокупности предшествующих смыслов. Однако эта «новизна» основывается на уже существующих понятийных стереотипах, поэтому мы можем создавать новые понятия по образцу и подобию ранее существовавших. Понятие же абсолютной качественной «новизны», которую рассматривает Жак Деррида как основополагающий момент понятия «инвенция» («открытие»), является не чем иным, как признаком индетерминизма и окказионализма философско-методологической позиции последнего (См. Derrida, 1998:98).

всегда будет необходим субъект подобной метарефлексии. Поэтому такое полное «Я» является не чем иным, как непознаваемой вещью в себе, а значит, так же, как и мир в себе, — не является объектом нашего возможного опыта. В этом смысле «Я как вещь в себе» — это часть мира как мира, а понятие о нем — не более чем одна из предельных гипотез, необходимая нам для самооправдания своего рефлексивного бытия и удобная для организации жизненного опыта. Такой подход позволит уйти от проблемы монолитности «Я» как субъекта каждого конкретного акта, поскольку границы субъекта всякий раз (в каждом отдельном опытном акте) иные, но тем не менее, позволит избежать и деконструкции субъекта и увидеть его принципиальное единство.

Одновременно с этим, подобная постановка проблемы единства субъекта позволит принять в качестве граничной гипотезы единство «Я» как субъекта жизнедеятельности в целом и не доводить теорию (и, что еще хуже, практику) до абсурда распада личности, к которому ведет постмодернистский атомизм и деконструктивизм. Совершенно прав был Эрих Фромм, пытавшийся определить сущность личности через вполне функционально-прагматическое понятие внутреннего конфликта: «Я полагаю, что дилемма может быть разрешена, если определять сущность человека не как данное качество или субстанцию, а как противоречие, имманентное человеческому бытию» (Фромм, 1992:84) и «Сущность человека скорее состоит в вопросе и потребности ответить на него. Различные формы бытия человека не составляют его сущности, это лишь ответы на конфликт, который сам является проявлением сущности человека» (Там же, 85). Конфликт, столкновение, рема-тематическое модальное соположение, функциональное отношение — все это различные определения одного и того же: феноменальных опытных актов, проявляющих в том или ином виде наличие в трансцендентальном «Я» некоего субъектного сущностного базиса, в соприкосновение с которым и приходят любые актуальные опытные смыслы.

Таким образом, следующей методологической посылкой, которой я придерживаюсь в данной работе, является отрицание внешнего (трансцендентного) сознанию-психике объекта познания и, одновременно, утверждение того, что трансцендентно опыту существует мир (в том числе и «Я», как его составная), непознаваемый сам по себе, но непременно учитываемый в качестве необходимого фактора как чистого, так и рефлексивного опыта и репрезентированный в сознании в качестве сущностного понятия о таком мире или понятия о вещи в себе, выполняющего в данной концепции вполне инструментальную, прагматическую функцию.

Я уже отмечал принципиальную разницу между пониманием сущности (ноэмы) и ноэзиса как акта интендирования у Гуссерля и пониманием знания (например, в соотносимой с гуссерлианской форме когнитивного понятия и в ходе сходного с ноэзисом рефлексивного опытного акта квалификации понятия) в функциональном прагматизме. В отличие от феноменологии, предполагающей наличие сущности как объективно-субъективного результата очистки от всех психо-социально-культурно-физиологических «наслоений», здесь предполагается обратное понимание сущности: как субъективного психо-социально-культурно-физиологического конструкта, существующего только благодаря всем этим составляющим. Только все вместе это образует каждый элемент картины мира или сплетается в единый поток опыта. Феноменологическая трактовка сущности отдает как платоновским анамнезом, так и оригеновско-августиновским иллюминизмом, поскольку сущность появляется как бы ниоткуда, открывается в эйдетическом созерцании. Одним из современных проявлений (впрочем, восходящих еще к Фихте, Гегелю и Ницше) подобного эйдетического иллюминизма являются понятийно-языковые игры Хайдеггера (по-немецки конструктивно-громоздкие), Лосева (по-русски терминологически расхристанные) и Дерриды (по-французски изощренно-рафинированные). Всех названных авторов объединяет вера в то, что играя словами, нанизывая этимологические фигуры из рэтимологизированных слов и ремотивированных идиом, вперемежку со словообразовательными и графическими разделениями словоформ, можно добиться некоего эпистемологического результата (чаще даже для самих исследователей неожиданного и непредвиденного). Подобные лингвистические медитации основаны все на том же принципе редукции (или деконструкции), который предполагает как бы «очищение» понятия и обнаружения его «истинной», «действительной» сущности, скрытой за словесной оболочкой. Сами по себе подобные экзерциции совершенно безвредны (если их не читать). Однако вся проблема в том, что подобный постмодернистический способ «философствования» (например, обыгрывание Ж.Дерридой на двадцати с лишним страницах понятия «invention»; см. Derrida, 1998) оказывается весьма заразительным и начинает проникать из каббалистики и мистической философии в науку. В частности, таким медитативным способом некоторые «лингвисты» начинают все чаще «исследовать» значения слов и проводить этимологические «разыскания», делая далеко идущие выводы этнокультурологического или этнополитического характера. Все это не что иное как рудименты платонизма, поданные под модернистским (Гуссерль, Лосев, Хейзинга) или постмодернистским (Хайдеггер, Деррида) терминологическим и концептуальным прикрытием.

Функциональный прагматизм отмечает релятивный, двусторонний, но чисто ментальный и опытный характер формирования сущности как обобщенного практического знания. Сущность не выявляется или обнаруживается в явлениях или в мире, не находится или открывается ищущему, а образуется в ходе рефлексивного опыта конкретным индивидуумом и уже потом коммуникативно предлагается на суд других лиц. Образцом такой операции может быть конструирование понятия «социальный характер» все тем же Фроммом: «В любом обществе индивидуальные характеры людей конечно же различаются; не будет преувеличением сказать, что, если учитывать мельчайшие различия, не наберется и двух человек с идентичной структурой характера. Но если пренебречь незначительными расхождениями, можно выделить некоторые типы характеров, в общем репрезентативные для различных групп людей... Что же такое социальный характер? С помощью этого понятия *я обозначаю* ядро структуры характера, свойственное большинству представителей данной культуры, в противовес индивидуальному характеру, благодаря которому люди, принадлежащие одной и той же культуре, отличаются друг от друга» (Фромм, 1992:330) (*выделение мое — О.Л.*).

Сущность — это прагматическая гипотеза относительно непознаваемых вещей в себе, совершеннейшая фикция относительно «реальности» вещи в себе, но совершеннейшая

14

реальность относительно «фиктивности» ментальной картины мира. Мне кажется, когда анализируют Кантово понятие вещи в себе, упускают из вида ту простую, казалось бы, мысль, что «вещь в себе» и понятие «вещь в себе» — это совершенно разные позиции в его философской картине мира. Кант, конечно же, говорит исключительно о понятии «вещь в себе», а не о «вещи в себе». Тут и объяснять нечего: если главная установка концепции — непознаваемость «вещи в себе», то возникает необходимость как-то мыслить эту непознаваемую «реальность». Появляется сущностное, обобщенное понятие «вещь в себе», которое является ментальной гипотезой относительно некоей предполагаемой, но невозможной быть выраженной или понятой реалии. Используя гуссерлианский прием эпохе, можно сказать, что понятие «вещь в себе» — это то, что осталось в мыслящем сознании после вынесения за скобки самой «вещи в себе» как чего-то непознаваемого, а значит, и необсуждаемого в терминах науки. Тем не менее, существует постоянный соблазн хоть что-нибудь сказать не только о «понятии», но и о самой «вещи в себе» как таковой. Немецкие романтики в свое время так страстно хотели заглянуть по ту сторону зеркала, что, упростив себе задачу, просто взяли и по-августиниански отождествили «понятие о вещи в себе» и саму «вещь в себе» как объективный реальный смысл (или, может быть, более тонко — признали понятие «вещь в себе» адекватным по смыслу самой «вещи в себе», аподиктическим знанием о ней). Отсюда превратное мнение о том, что Кант-де видел вещь в себе как некий реально существующий инвариант тех явлений (феноменов), с которыми нам приходится иметь дело в пределах возможного опыта. На деле же, думаю, Кант просто элиминировал саму вещь в себе в пользу вполне познаваемой сущности — «понятия о вещи в себе» — как части нашего возможного ментального опыта, в лучшем случае, смежном самой реальности, но никак не адекватным или даже аналогичным ей. По сути «понятие вещь в себе» — это уже «вещь для нас». Это просто способ мыслить о мире так, как если бы (als ob) нас в нем не было. От себя могу добавить, что, если бы мне пришлось заниматься столь неблагодарным делом, как обсуждение свойств и характеристик самой вещи в себе, т.е. мира как мира (что уже само по себе абсурдно), то я бы, скорее, склонился к версии о ее полной континуальности (нерасчлененности) и беспризнаковости и говорил бы о ней как о вне- или всевременной и вне- или всеместной актуальности, т.е. скорее как о феноменальном континууме, чем как о феноменологической сущности. Впрочем, чем-то подобным и пытались в свое время заняться Бергсон и Хайдеггер. Этим же занимается и Деррида, пытающийся соединить в своем познавательном «дискурсе» гегельянско-гуссерлианские попытки «открытия» сущности некоего логического бытия, одновременно диалектически-объективного и субъективного с ницшеанско-хайдеггеровским представлением этого бытия в качестве фундаментального нейтрального относительно дихотомии «субъект : объект» континуума. Отсюда столько мучений, связанных со стремлением избежать инвариантности, сущностного подхода, и одновременно представить познаваемое как «нечто», причем как нечто «иное», «новое», не оппозитивно противопоставленное познающему субъекту, но являющемуся как бы им самим и в то же время чем-то иным. Деррида пишет: «... оппозиция, диалектическая или нет, все еще принадлежит к сфере того же самого. Открывание иного не противопоставляется открыванию того же самого. Разница между ними открывается приходом нового рода, приходом совершенно иного открытия, о котором мы мечтаем, открытия совершенно нового, которое позволило бы прийти все еще не дающей себя предвидеть инаковости, для которой ни один горизонт ожиданий не кажется очевидным, готовым и доступным» (Derrida, 1998:98). Деррида пытается путем лингво-эйдетической медитации решить вопрос, от которого Рорти, например, наотрез отказывается: открытие или вымысел? Термин «инвенция» нужен Дерриде именно для того, чтобы создать видимость самоочевидного ответа на этот вопрос: «Почему так происходит, что инвенцию нельзя редуцировать ни до открытия, выявления или обнаружения истины, ни до создания, вымысла или образования какой-то вещи? Более того, является ли открывание иного какой-то абсолютной инициативой, за которую ответственен собственно кто-то иной и которая к нему или ней возвращается, или же оно является чем-то, что я сам себе по его поводу представляю, чем-то, что кроется в моем *psyché*, в зеркале моей души?» (Там же, 107). Деррида боится ответить на этот вопрос по двум причинам. Во-первых, потому что это мгновенно определило бы его методологическую и онто-эпистемологическую философскую позицию, что уже само по себе противоречит правилам постмодернистской игры в «пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что» или же, проще — игры в «да и нет не говорить, белого и черного не носить». Весь смысл постмодернистского «философствования» нацелен на то, чтобы избежать определенности, ибо эта позиция неубиенна с точки зрения критики. Фальсифицировать положения постмодернистского «дискурса» невозможно, ибо он есть Ничто, он говорит Ни о чем или о Ничем, более того, он ничего и не говорит. Он просто рефлексивирует. Вторая причина молчания Дерриды производна от первой. Он боится ответить утвердительно на первую часть вопроса, ибо тут же будет обвинен в платонизме, гегельянстве или позитивизме. Но он не хочет быть обвиненным и в солипсизме и субъективизме — потому не отвечает утвердительно и на вторую половину вопроса. Интуитивно он (и многие другие постмодернисты) чувствует, что нужно найти какой-то третий ответ, но для этого необходимо **занять позицию**. А занимать позицию — значит определиться, а определяться противоречит правилам игры. Таким образом остается только дружно плести словеса «дискурса» и ждать результатов «инвенции», которые, якобы, должны прийти сами собой, если заниматься «философствованием», поскольку «иное никогда не открывается и никогда не будет ждать твоего открытия. Иное требует прихода, который является творением многих голосов» (Там же, 107). Последнее положение вскрывает то общее, что объединяет постмодерн и функциональный прагматизм, а именно утвердительный ответ на обе половины эпистемологического вопроса (и открытие, и произведение), а также коллективно-полилогический характер самого эпистемологического процесса. Различие же (и довольно существенное) касается того, что

15

прагматизм не страдает позитивистским комплексом и не претендует на познание истины: ни на ее открытие, ни на ее произведение. Поэтому ответ на обе половины этого вопроса в функциональном прагматизме может быть и отрицательным. Я отдаю себе отчет, что все, что я говорю, знаю, думаю, чувствую субъективно по определению (ибо это делаю я), и стесняться этого не следует. Но опыт предметной жизнедеятельности, включая и опыт межличностной коммуникации, убеждает меня в том, что разумно и полезно считать определенную часть из того, что присутствует в моей психике следствием влияния извне, т.е. «объективным». И этого также не стоит стесняться. Не следует стесняться и того, что мне не суждено четко разделить субъективное от объективного, ибо все это «Я», но «Я» — судя по всему — это часть всего. Далее для удобства организации жизни необходимо лишь провести условную демаркационную линию и согласовать это с другими людьми. Эдвард де Боно когда-то написал, что «может потребоваться значительная деятельность нешаблонного мышления, чтобы понять, что существуют проблемы, которые невозможно сформулировать» (де Боно, 1976:71). Без сомнения, к таким проблемам относится и проблема Истины как соответствия Действительности.

Как видно невооруженным глазом, представленная здесь концепция принципиально идентична в вопросах эпистемологии теории истины в трансцендентализме Канта, прагматизме Джемса и инструментализме Дьюи. Знание понимается здесь не как копия мира в себе и не представление или сведение о нем, а просто необходимое и удобное условие организации чистого опыта. Верное же или истинное знание как условие организации рефлексивного опыта — это практически удовлетворительное на данный момент осознание предыдущего условия.

Но один момент — а именно семиотический — заставляет все же оговорить здесь проблему отношения функционального (кантианского) прагматизма и феноменистического (ницшеанского) неопрагматизма, представленного в работах Рорти. В своем стремлении к полному аподиктическому эмпирическому слиянию с миром, Рорти призывает отказаться от ставшего традиционным мифологического (реалистического) типа мышления и языка (призыв, скажем прямо не новый, попытки построить эпистемологический новояз предпринимали и Ницше, и Хайдеггер, и неопозитивисты). Но при этом он, не заметно для себя самого, впадает в противоречие. Отказ от одного языка и принятие языка другого может произойти только в том случае, если язык, а также владение им, произвольны, если язык — семиотическая система, а владение им — семиотическое состояние (оговорюсь, что хотя я и считаю их таковыми, но не думаю, что акт отказа от языка и переход на иной его тип — дело возможное, ведь язык, хоть и продукт общественного коммуникативного развития, все же продукт естественного генезиса, а семиозис — хотя и основан на принципе арбитражности, но в рамках онтогенеза весьма консервативен). И все же, можно предположить, что мы по желанию Рорти, Дерриды, Хайдеггера и иже с ними откажемся от консервативного способа высказывания и номинации. Но, по логике вышеназванных философов, мышление равно речи, а картина мира равна языку. Язык — не средство коммуникации и экспликации интенций, а способ бытия, «непосредственная производительная сила», как выражались некогда советские коммунисты: «чтобы очистить наше мышление от остатков картезианства, чтобы стать в нашем мышлении полноценными дарвинистами, мы должны перестать понимать слова как репрезентации и начать их понимать как узлы в сети причинности, связывающей организм со своей средой» (Rorty, 1996г:57-58). Таким образом, Рорти предлагает рассматривать язык как безусловное, непосредственное средство соприкосновения с миром, как чистый сенсорно-эмотивный опыт, и при этом предлагает изменить этот естественный ход событий, что предполагает в качестве следствия, очевидно, то, что вещи сами собой обретут свои истинные имена, а мир откроется нам таким как он есть и мы заговорим на языке мира (= начнем думать = начнем жить по логике мира или в согласии с миром). Удивительно, как один и тот же философ настаивает на положении о естественно-причинном характере языка, и сам же допускает возможность арбитражного обращения с ним. Более того, в ответе на критику Л.Колаковского Рорти даже высказывает мысль о том, что «люди начали использовать язык, чтобы стать людьми иного рода» (Rorty, 1996в:85). Удивительно, до какой степени «антигегельянец» Рорти един в этом со своим визави гегельянцем Хабермасом*. Я полагаю, что все эти попытки лингвоэпистемологических переворотов не более, чем утопия, и склоняюсь к тому, что язык (и речь) — это явления рефлексивного семиотического порядка, репрезентированные в чистом опыте лишь некоторыми психофизиологическими следами (акустико-артикуляционными перцепциями и аффектами). Что же до упрека в репрезентативности (т.е. семиотическом характере), то ее ведь можно интерпретировать не только платонически (как репрезентирование внешних феноменов и ноуменов), но и кантиански (как репрезентирование концептуальной системы сознания и мыслительной интенции). Высказывая критические с позиций функционального прагматизма замечания в адрес неопрагматиста Рорти, я преследую единственно цель оградить прагматизм от феноменизации и натурализации его т.н. «неопрагматизмом», размежевать традиции функционального и феноменистического практицизма. Первый,

16

идуший от Сократа и отстаивавшийся как Джемсом, так и Кантом, состоит в выработке социостремительной гуманистической модели жизнедеятельности человека. Второй же, провозглашенный Протагором и повторенный Гоббсом в виде формулы «*homo homini lupus*», был затем сформулирован Бэнтамом и Миллем в качестве основы утилитаризма. Концепцию, которую я здесь пытаюсь представить, мне бы ни в коем случае не хотелось ассоциировать с последним течением, несмотря на все сходство позиций и даже согласие в вопросах критики платонизма,

* «Язык не содержит еще коммуникации действующих и сосуществующих субъектов, но является здесь (на раннем этапе филогенеза — О.Л.) только употреблением символов единичным индивидом, который встречается с природой и дает вещам имена. В акте непосредственного созерцания дух еще имеет анимальную форму. Гегель говорит о погруженной во мрак работе представляющей силы воображения, о текучем, еще не организованном царстве образов. Сознание и бытие природы для сознания разделяются лишь благодаря языку и в языке» (Habermas, 1983:212). Понятно, что такое «мистическое» и «трепетное» отношение к языку как к гносеологическому и даже креационному («*fiat!*»), а не чисто коммуникативно-функциональному средству чаще всего свойственно не-лингвистам, но здесь особенно важен асоциальный подход обеих ветвей реализма — феноменистической (Хайдеггер, Деррида, Рорти, экзистенциализм) и ноуменистической (Гердер, Гегель, персонализм, герменевтика).

картезианства и гегельянства. В отличие от Рорти, отстаивающего дихотомическую модель философско-методологической типологии (платонизм vs. антиплатонизм), я считаю, что современное философско-методологическое состояние в гуманистике имеет тетрахотомическую структуру (реализм+объективный идеализм vs. феноменализм vs. солипсизм vs. функционализм) (См. Лещак, 1996), не говоря уже о том, что в рамках каждого методологического направления есть свое, не менее разветвленное многообразие противостоящих друг другу течений. Так, в рамках одного только современного реализма (объективизма) противостоят энергетизм, атомизм, натурализм, эссенциализм, трансцендентализм, абсолютизм, социологизм, персонализм, феноменология и т.д. Можно отрицать платонизм (реалистический трансцендентализм), и при этом оставаться реалистом или объективным идеалистом. Но даже критическая позиция к объективизму в целом еще не дает представления о философско-методологической ориентации исследователя и не может быть достаточной базой для единения. В принципе нет ничего худшего (и в науке, в том числе), чем «дружить против». Поэтому сводить все многообразие современных методологических поисков до борьбы с платонизмом мне кажется неплодотворным. Есть важный момент, который объединяет предложенную здесь концепцию функционального прагматизма со способом философствования Рорти — это относительность истинности смысла, релятивизм. Но этого явно недостаточно для того, чтобы объединять взгляды Джемса-Шиллера и взгляды Рорти под одним названием «прагматизм».

17

в: Studia methodologica, Тернопіль, 2000, Вип.7, с. 3-23

К проблеме смысла в функциональном прагматизме: субъект и объект лингвофилософского познания (II)

Поиски гарантированного знания: проблема логики и методологии научно-философского познания языка

Выше речь шла о том, что знание как таковое (знание как рефлексивный смысл) обретается в ходе обработки многочисленных актов чистого опыта. Но это «естественное», «повседневное», «мифологическое» знание. В ходе эволюции люди выработали способность к более рафинированному, осознаваемому познанию — к познанию искусственному, метарефлексивному (научно-теоретическому, художественно-эстетическому, философскому). С появлением такого вида знания возникает и надежда на его качественное отличие от знания «естественного». Феноменологи, экзистенциалисты, представители философии жизни, неореалисты и логические позитивисты сочли необходимым поиск более надежных критериев именно этого второго типа знания — знания сконструированного, а значит ясного и выразительного. Предположим, что такое знание может существовать. Если это не копия объективного мира то оно должно зиждиться исключительно на внутренних субъективных посылах (вера или логическое доказательство). Веру в качестве последнего аргумента избрали феноменологи и экзистенциалисты. Это вера в возможность проникновения в свое экзистенциальное «Я» («Я в себе») и вера в возможность проникновения в чистую эйдетическую сущность вещи в себе. Первые для этого разработали целый ряд «логических» процедур постепенного «очищения» сущности от всего поверхностного и несущественного — феноменологическую и эйдетическую редукцию, как будто сущность — это не то, что они сами мыслят о вещи, а некая объективно существующая правда, существующая еще до начала процедуры редукции. Вторые поступили проще (хотя влияние феноменологии и сказывается) и предложили в качестве процедуры и вовсе неverified и нефальсифицируемый акт трансцендентного восхождения-переживания. Неореалисты и логические аналитики пошли иным путем. Они решили найти строго научное логическое доказательство возможности образования ясного и истинного знания. При этом на первых порах они пытались построить свою логическую схему именно на основе сопоставления с миром как он есть сам по себе, сочтя свою сенсорную эмпирию достаточным аргументом в пользу истинности или ложности знания о мире. Если Мур и Уайтхед в результате просто перешли на мистические позиции концепции здравого смысла, а Б. Расселл застрял на полдороге, развивая в духе энергетизма и эмпириокритицизма

3

старый миллевский феноменализм, то Л. Витгенштейн, К. Айдукевич, Дж. Остин и Р. Карнап развивают вслед за Пуанкаре и Дюэмом теорию логического конвенционализма, где критериями ясности и истинности становятся непротиворечивость и когерентность.

Но являются ли непротиворечивость и когерентность сами ясными концептами и истинными критериями построения будущего верного знания? Ведь противоречие или согласованность, равно как и связность или разобщенность сами требуют достаточного обоснования. Противоречат ли друг другу абсолютные синонимы в языковой системе или же в конкретном отрезке текста только потому, что они по-разному называют одно и то же? Противоречат ли друг другу абсолютные омонимы только потому, что они одинаково номинируют различный смысл? Перенесение из математической логики в гуманитарную сферу количественных понятий тождества, равенства, эквиваленции, импликации, исключения, конъюнкции и др. привело к крайнему редукционизму и схематизму, преодолеть которые не смогли и многочисленные модальные и многозначные логики. Принципиальная неприменимость математической логики в гуманистике заключается в трех ее принципиальных недостатках, которые, по моему мнению, прямо противоречат сути гуманитарной сферы опыта. Это, во-первых, абсолютный количественный (исчислимый) характер концептов и действий, во-вторых, — абсолютный конвенциональный универсализм (искусственность), а в-третьих, — абсолютный семантический монизм (как структурный, так и функциональный).

Данные положения требуют объяснения. Начну с последнего. Структурный монизм математики как способа мышления заключается в том, что здесь все сущности онтически изоморфны: это абстрактные понятия числа или

абстрактные понятия действия. В гуманитарном опыте (как чистом, так и в рефлексивном) наблюдается обилие онтически разнотипных смысловых сущностей: от ощущений, восприятий и эмоций, а также их ментальных следов до понятий, категорий, суждений и волеизъявлений. Чувственность (как сенсорная, так и эмотивная) и оценочность (как волюнтарно-эмотивная, так и рационально-логическая) — это базовые элементы гуманитарного опыта, элиминация которых обесмысливает дальнейший рефлексивный опыт в гуманитарной сфере. Математическая логика принципиально лишена этих фундаментальных частей опыта. Монистична математическая логика и в функциональном плане. Здесь нет онтологического различия между фактом и инвариантом. Единица на шкале и единица в уравнении абсолютно идентичны. Абсолютно идентичны и две единицы в одном уравнении или в разных уравнениях независимо от их места и производимых с ними действий. Принципиально иная картина наблюдается в гуманистике. В любой из ее отраслей разводятся (или могут быть разведены) категориальные и актуальные понятия. В лингвистике совершенно очевидна неидентичность слова как языковой инвариантной единицы, существительного как лексико-грамматического класса или обстоятельства как обобщенной синтаксической позиции, с одной стороны, и конкретной словесной формы существительного, использованной в тексте в роли обстоятельства местонахождения. Различные формы слова, используемые в тексте — это разные единицы, существеннейшим образом различающиеся между собой на уровне текста. Но это формы одного и того же слова. Ни одна из словоформ не идентична слову как инварианту, другой форме этого же слова и даже другому использованию этой же формы (это случается, когда одна и та же грамматическая форма может использоваться в качестве омонимичной, например форма родительного объектного и родительного possessивного). Поэтому я полагаю, что отличительными чертами гуманитарной сферы смысла являются ее структурный плюрализм (обилие разнотипных онтических сущностей) и функциональный дуализм (наличие потенциально-инвариантных и актуально-фактических смыслов), что напрочь отсутствует в математической логике.

4

Не обладает гуманитарная сфера смысла и еще одним существенным свойством математики — абсолютным конвенциональным универсализмом, т.е. абсолютной идентичностью смыслов у всех субъектов. Конвенциональность математики — это артефактуальная изготовленность, преднамеренная сделанность, сконструированность. Приобщение к ней новых adeptов означает пассивное усвоение правил игры. Это искусственная конвенция. Гуманитарная же сфера смысла — это конвенция естественно-эволюционная. Это как бы конвенция. Специфика этой конвенции заключается в том, что правила игры условны, мобильны и корректируемы. Каждый новый adept (ребенок или иностранец) волен принимать эти правила или изменять их. Он вправе выработать такую версию языка или культуры, которая лишь в самых существенных моментах может и должна совпадать с аналогичными версиями у других субъектов-носителей этого языка и этой культуры. В остальном же его версия может существенно отличаться. Главное, чтобы это не мешало ему успешно коммуницировать и взаимодействовать с другими субъектами. При определенных благоприятных обстоятельствах он может убедить других членов социума уподобить свои версии языка или культуры его версии, тем самым изменив прежние правила игры. Гуманитарная сфера — плюралистична и мобильна, естественно-эволюционна (естественность здесь понимается не в натуралистическом плане, а в смысле бессознательности, постепенности и длительности осуществления перемен).

Наконец, последняя существенная черта гуманитарной сферы, отличающая ее от математики, это ее принципиально качественный характер. Число отличается от другого числа количеством. Ряд количественных изменений может привести нас от одного числа к другому. Это невозможно в гуманитарной сфере. Два слова — это два слова, и никакие количественные изменения значения или формы одного из них не смогут нас привести к другому, если это не сопровождается пониманием качественного перехода. Так «лесок» отличается от «лес» не прибавлением ко всему объему значения слова «лес» значения уменьшительности и ласкательности и уж точно не прибавлением суффикса -ок, а совершенно новым качеством. «Лесок» — это не «лес» плюс еще что-то, а совершенно новое и самостоятельное слово, обозначающее совершенно иное понятие (отсюда абсолютная правомочность высказывания «Да какой же это лес, это всего-навсего лесок»). Последняя фраза, наоборот, провоцирует суждение, что «лесок» — это «лес» минус что-то одно, но плюс что-то другое. Но, если в математике эта процедура может быть верифицирована подстановкой в формулу новых величин, то в лингвистике подобная процедура может быть произведена очень ограниченно и с большими натяжками. Например: «стол» минус «большой» или «никакой», плюс «уменьшительность и ласкательность» даст не «столок», но «столик». В то же время, процедура «лист» — «листок» не приводит ни к уменьшительности, ни к ласкательности слова «листок». К этому может привести процедура «лист» — «листик». Аналогично и у пары «цвет» — «цветок» (нет ни тени аналогии с «лес» — «лесок») или «цвет» — «цветик». И это в пределах одного из наиболее регулярных для русского языка процессов образования деминутивов. В других же случаях (особенно в семантике и синтаксисе) количественных аномалий в языке гораздо больше, чем аналогий. Об абсолютном тождестве же и говорить не приходится. Термины «абсолютные синонимы» или «абсолютные антонимы» — это не более, чем фигуральные выражения. В языке нет не только абсолютно идентичных смыслов, но и нет процедуры речевой идентификации. Иногда представители логического анализа (например, Б. Рассел) пытаются перенести на язык математическую процедуру отождествления или логическую процедуру дескрипции, которая строится на отождествлении правой и левой стороны суждения. Но при этом совершенно игнорировался тот факт, что речевое высказывание «Я — человек» это не то же самое, что математическое отношение «Я = человек», а просто суждение, в котором «Я» — тема, а «человек» — рема, т.е. то, что говорит субъект речи о «Я», черта или свойство, которые он этому «Я» приписывает. И если

5

для логики фразы «Иван — это Иван», «Иван — это Петр», «Иван — это да, а Петр...», «Иван это что, а вот Петр!» или даже «Иван — это ...» алогичны, то для языка они вполне нормативны и осмысленны именно за счет того, что здесь фактуальность и эксплицитное количество менее релевантны, чем качество и имплицитная потенциальность.

Все это привело к тому, что в последнее время наметился переход логистической семиотики на более прагматические и социально-психологические позиции, вплоть до появления возможных и релятивных логик.

Можно предложить в качестве одной из аксиом функционально-прагматической философии языка положение, что в речи (если это действительно речь, а не механический произвольный псевдосемиотический поток) нет ничего алогичного или бессмысленного. Не только все нормативные речевые единицы, но и hesitation, ошибки и оговорки и даже молчание в речи также обладают смыслом.

Но здесь следует сделать весьма важное замечание, касающееся фразы «обладают смыслом», поскольку она может быть истолкована реалистически, объективно-идеалистически или феноменологически как: «речевые феномены сами по себе, вне субъективного опыта обладают некоторым смыслом». Начну с того, что речевые феномены — это смысловые элементы актуального опыта (чистого или рефлексивного) и вне опыта просто не существуют (по выдвигаемой онтологической гипотезе). «Обладать смыслом» — это значит существовать в чем-либо опыте в качестве смысловой единицы, в качестве информации, быть значимым. Нечто (осязаемый предмет, в т.ч. звук, жест, поза, выражение лица, глаз, письменный текст, картина, скульптура) «обладает смыслом» тогда, когда в пределах чьего-либо чистого опыта чувственный образ, ассоциированный с ним, связывается через актуальный смысл со всей смысловой системой субъекта, т.е. с его картиной мира. Поэтому фраза «нечто обладает смыслом» в применении к внешним предметам опыта (объектам предметных манипуляций) должна восприниматься метонимически, как «наделяется смыслом» или даже «мыслится субъектом как значимое». Это крайне важное замечание, поскольку очень многие философы и культурологи, в том числе и философы языка склонны если не прямо мистифицировать и идеализировать эти объекты (в духе витализма, панпсихизма, панлогизма, монадологии, феноменологического трансцендентализма или концепции жизненной энергии), то хотя бы приписывать им некую артефактуальную осмысленность. Удивительно, но последнее причудливым образом сближает теоретиков «вчувствования» (Ф.Т.Фишер, Т.Липпис, В.Воррингер), гегельянцев и марксистов с их теорией опредмечивания и распредмечивания (включая и Ю.Хабермаса), и даже таких противников эссенциализма и объективного идеализма как К.Бюллер и К.Поппер с их идеей третьего мира — мира осмысленных человеком (реально наделенных смыслом) артефактов.

Я полагаю, что любая форма признания реальной осмысленности вещей в себе, независимо от того, приписывается ли им смысл как результат эманации (абсолютизм), как их имманентное естественное свойство (современный реализм) или же как результат их рукотворности (Баденская школа неокантианства, Франкфуртская школа неомарксиста, герменевтика), является в конечном итоге мистицизмом. Это моя принципиальная антиреалистическая позиция, и она, как мне кажется, не ведет к крайним солипсическим или феноменалистическим выводам. Соглашаясь с Ричардом Рорти в том, что, говоря о т.н. «действительности» жирафа, «нет смысла спрашивать, состоит ли действительно жираф из атомов или же является совокупностью наличных и возможных впечатлений в человеческих органах чувств», я совершенно не могу согласиться с тем, что «мы никогда не должны задаваться вопросом, описываем ли мы нечто так, как оно есть в действительности» (Rorty, 1996г.:61-62). Ведь первый вопрос претендует на выход за пределы нашего возможного опыта (сознания и чувственности), а второй, — побуждение к совершенствованию возможного опыта, стремление еще более расширить его, отнять у мира как он есть

6

еще какую-то частичку и превратить ее в свой опыт. Кроме того, второй вопрос мы не сами ставим себе, но получаем от других в качестве их версии происходящего. И в этом еще один аргумент в пользу функционального прагматизма, основывающегося на коммуникативном характере человеческого опыта. Вопрос о том, какова вещь «в действительности» абсурден лишь тогда, когда мы остаемся один на один с вещью. Необитаемый остров в этом смысле раздолье для феноменалистического неопрагматизма и для всякого солипсизма. Это как раз то место, где чистый опыт может взять у рефлексии все, что ему причитается, где можно и нужно (дабы не лишиться себя жизни от тоски и одиночества) слиться с миром и раствориться в потоке бытия. Везде же, где есть как минимум две различные точки зрения на происходящее (где есть более или менее полноценный социум) вопрос о том, каковы вещи «в действительности» возникает сам собой — из-за рассогласованности версий. Я абсолютно разделяю критическую оценку Лешеком Колаковским всяческих попыток произвольного изменения «языка» познания: «... невыполнимым и неэффективным (а, следовательно, в прагматических категориях явно лишенным смысла) было бы предложение человечеству: «заключим тайный договор никогда не задавать эпистемологических вопросов и никогда не выяснять, почему мы их не задаем» (Kołakowski, 1996б.:80). Проблема не в том, как «закрыть» эпистемологический вопрос, как уйти от него, как закрыть рот оппоненту, который говорит на неудобном, консервативном платоническом ли, картезианском ли или кантианском языке, а в том, чтобы нормально, без надрыва этот вопрос интерпретировать. А именно: как вопрос о том, чья точка зрения лучше объясняет опыт в целом (а не только помогает решить сиюминутную проблему). Джемс отстаивал далеко не узко-утилитарную и индивидуальную-феноменалистическую версию прагматизма, как это пытается представить Рорти. В «Прагматизме» Джемс однозначно очерчивает социологизм своей позиции: «В нашем реальном мире желания индивида являются только одним из условий. Ведь имеются еще другие индивиды со своими другими желаниями, и прежде всего надо снискать их благорасположение. В нашем мире многого Бытие растет, таким образом, при наличности самых различных сопротивлений, и только, переходя от компромисса к компромиссу, оно становится организованным, приобретает постепенно то, что можно назвать рациональностью низшей степени» (Джемс, 1995:143). Не нужно много ума, чтобы осознать созвучие данного положения кантовскому «свобода индивида может быть обеспечена в той мере, поскольку она не вредит свободе других» и полный его контраст с точкой зрения «прагматиста» Рорти: «Все, что мы должны знать, это то, могут ли, учитывая наши цели, быть применимы некоторые из конкурентных описаний» (Rorty, 1996г.:62). Позиция Канта, равно как и Джемса может быть номинирована старым термином «гуманизм», позиция же Рорти, в лучшем случае, может быть оценена как индивидуализм, в худшем же, как эгоизм. Это сказано к тому, что, в отличие от Рорти, я считаю, что

выбор эпистемологических позиций не ограничивается только дихотомией «истинно то, что соответствует действительности» и «истинно то, что люди считают полезным». Их много больше даже в пределах антропологизма (субъективизма). Рорти слишком смело постоянно пользуется формулой «мы, прагматисты»*. Далеко не всякий отсыл к практической пользе следует идентифицировать с позициями Джемса, Шиллера или Дьюи. При этом позиция Рорти не лишена и определенной социальности. В частности, в статье «О моральной обязанности, истине и здравом рассудке» в ответ

7

на упреки Юргена Хабермаса он пытается несколько смягчить свою сингулярную, индивидуалистическую позицию и пишет, посылаясь на авторитет Юма, что индивидуализм или социологизм — это дихотомия чисто психологическая, а не метафизическая, с чем трудно не согласиться. Действительно, оппозиция Платона «эгоизм vs. Благо» неприемлема в менталистической парадигме. Вместо нее Рорти предлагает дихотомию: «люди, с которыми мы чувствуем себя хорошо vs. люди, с которыми мы чувствуем себя плохо» (См. Rorty, 1996b: 71-72). Но данная дихотомия, при всей ее простоте и привлекательности, хороша только для объяснения поведения *sic et tunc*, это концепция сиюминутной реакции на стимул в духе бихевиоризма, но отнюдь не формула социальной жизнедеятельности. Она вполне согласуется с дарвинистским натурализмом и биологизмом, с теорией естественного отбора, но совершенно неприменима к сложнейшим ситуациям социального поведения, когда следует руководствоваться принципами иногда даже вопреки тому, хорошо лично мне или плохо, приятно лично мне с этим человеком или нет. Показательна в этом смысле позиция Виктора Франкла, который выделил в структуре личности не два, а три слоя: единично-физико-физиологический, обще-социально-психологический и личностно-духовный (См. Франкл, 1990: 246-247). В иерархической структуре личности Франкл ставит этот последний компонент выше остальных, поскольку это определяющий момент, позволяющий человеку в сложных жизненных обстоятельствах оставаться собой, не скатываясь ни к животной-телесной биологической единичности, ни к слепой, послушно-удобной социальной безликости. Франкл, прошедший Освенцим, знал, что говорит. Но духовное начало в человеке ни в коем случае не должно быть интерпретировано мистически или метафизически. Это не трансцендентное в человеке, а именно трансцендентальное. Это не отрицание телесного и социально-психологического, а преодоление их инертности, осознание своего «Я» не просто как здесь и сейчас экзистирующего единичного одинокого «я», и не как винтика, незаметного колесика в огромной машине социального метафизического «Мы», а именно как осознающего равно свою единичность и свое единство с другими «Я» свободного и ответственного индивидуума. Именно это духовное начало может выработать (или перенять от своих предшественников) некие моральные обязательства, которые, с одной стороны, согласовывались бы с конкретной многочисленными актов чистого опыта, а с другой, — преодолевали бы эту конкретику, управляли бы поведением, ориентировали бы не столько на сиюминутную выгоду, сколько на перспективу. Инвариантная функциональность, заключающая в себе установку на другого, на социум, принципиально отлична от реактивности феноменологического и актуалистского утилитаризма, ожидающего от общества, от другого человека чего-то для себя. Хорошо об этом написал Э. Левинас, назвав такой тип социальности, который я здесь именую функционально-прагматическим, «несимметричностью интересубъектных отношений»: «В этом смысле я ответственен за ближнего, не ожидая взаимности...» (Lévinas, 1991: 56) (хотя Левинас, все же, говорил об социальной ответственности не в смысле культурно-коммуникативной опытной обусловленности, а в априорно-мистическом смысле). В любом случае для функционального прагматизма совершенно неприемлем постмодернистский культ изолированной единичности экзистенции или бытия (референциализм, феноменализм) и единственно реального настоящего (презентизм, актуализм). Лингвистический анализ естественного языка свидетельствует как раз против такого культа. Настоящее время нерелевантно для языка. Это отсутствие времени. Реально человеческое сознание живет прошлым (воспоминания) и будущим (планы). При этом созерцательно-рефлексивная деятельность сознания в основном ориентирована на прошлое (оценка нового опыта с позиции накопленного ранее), а практически-рефлексивная деятельность ориентирована на будущее (интенция высказывания, желание, стремление, воля). С настоящим же связаны только акты сенсорной

8

чувственности, которые не без оснований многими учеными оцениваются как животное начало в человеке. О роли планирования для конституирования человека в филогенезе см. работу Миллер Дж., Галантер Е., Прибрам К. Планы и структура поведения, М.: Прогресс, 1965.

Поэтому феноменалистическую социальность позиции Рорти следует отличать от функциональной социальности позиции В. Джемса или Ф. К. С. Шиллера. Так же, как и Джемс, Шиллер настаивал на социальной взаимообусловленности истины и морали, но не механистической, не биологической или физиологической, а духовно-коммуникативной: «... человек как родовое понятие является носителем истины [...] каждый отдельный человек является мерой своей особой истины. Конечно, не все эти конкретные истины отдельных индивидов одинаково ценны, полезны, пригодны: суждение мудреца и суждение сумасшедшего далеко не эквивалентны между собой. Как результат социального взаимодействия из отдельных индивидуальных истин вырабатывается в процессе приспособления коллективная общечеловеческая истина, — которая опять-таки не абсолютна, а связана с обстоятельствами времени и пространства и непрерывно изменяется» (См. Юшкевич, 1995: 214). Подобный взгляд

* Один из основных упреков, который я направляю в адрес Ричарда Рорти, называющего себя прагматистом, состоит в том, что прагматизм, как эпистемологическая позиция возник именно как реакция на чрезмерные гносеологические амбиции гегельянства и эмпирического позитивизма, т.е. как умеренная, скромная и осторожная позиция. Тот амбициозный регулятивизм, с которым Рорти предписывает философии, какой ей быть, совершенно чужд плюралистической идее прагматизма. Позиция Рорти (да и многих других деконструктивистов) напоминает анекдот первых лет перестройки, где была фраза: «а что касается плюрализма, то тут двух мнений быть не может»

никак нельзя назвать натуралистическим или сенсуалистическим. Это общегуманистический, социологический и культурологический взгляд, который как раз сближает прагматистов с Кантом, а не отталкивает от него. Вся проблема лишь в том, что Кант жил и писал еще до философского открытия и обоснования понятий «общество» и «социальность», оперируя лишь понятиями «человечество» и «всеобщее». Но, оценивая концепцию Канта в целостности, учитывая его неприятие метафизической трактовки смысла, можно по-современному интерпретировать его взгляды именно как социологические, поскольку Канту был чужд как физиологизм (идея врожденности), так и мистицизм (идея потусторонности).

Проблема онтологии смысла в динамике его становления

Выше мною были намечены структурные и типологические контуры проблемы знания/смысла как опыта. Естественно возникает вопрос, что следует в русле функционального прагматизма понимать под смыслом и как осуществляется «осмысление» мира, т.е. образование картины мира и проекции ее на мир в себе в ходе человеческого опыта. Пока меня интересует не вся проблема в комплексе, а лишь ее психоонтический и динамический аспект в преломлении через отношение «субъект — объект». Всякий чистый опыт предполагается в прагматизме, прежде всего, как осмысленный чувственный (сенсорно-эмотивный) предметный опыт. Таким образом, в пределах предметного чистого опыта можно выделить первичную предметно-объектную область (сенсорно-эмотивный поток) и первичную предметно-субъектную область (осмысление предметных манипуляций). Первичная предметно-объектная область чистого опыта может быть как собственно чувственным переживанием манипуляций с предметами внешней реальности, так и чувственным переживанием коммуникации (акустико-артикуляционное, кинестетическое или зрительное осознание коммуникативных сигналов). Но без соположения этой части чистого опыта с его предметно-субъектной областью данный чувственный поток никогда не был бы воспринят как таковой и не стал бы материалом для человеческого опыта. Проще это положение можно очертить так: для того, чтобы ощущать, воспринимать, представлять и эмоционально реагировать, нужно обладать способностью это делать, т.е. обладать некоторым инвариантным задатком восприятия, быть восприимчивым. Неверно полагать, что этот задаток всецело врожден или всецело приобретен. Это следствие онтогенетического функционального соотношения врожденной способности чувствовать и опытных чувственных актов. В этом убеждают многочисленные работы в области раннего онтогенеза.

9

Таким образом, предметный чувственный опыт как первая и самая примитивная часть чистого опыта уже обладает, по-моему, довольно сложной предикативной (пространственно-временной) структурой, в которой линейно соположены два разнополюсных и взаимонаправленных друг на друга потока: сенсорный и смысловой. Именно вследствие их соприкосновения и возникают функциональные образования разной степени сложности, которые обычно называют ощущениями, восприятиями, представлениями и эмоциями. Отношения между этими двумя потоками могут быть различными. В одних случаях (при значительной интенсивности или контрастной обособленности какого-то внешнего воздействия) предметно-объектная сфера может преобладать и как бы «диктовать свои условия» чувственному субъекту, «обязывать» его реагировать на чувственный поток, т.е. активно осмыслять его. Однако возможно и обратное воздействие внутреннего субъективного сенсорно-эмотивного потока на чувственный поток. В этом случае психологи говорят о сенсорно-эмотивной предрасположенности. Проще говоря, в таких случаях мы видим, слышим, осязаем и т.д. не так, как бы мы это делали, если бы этой расположенности не было, а в соответствии со своими ожиданиями, в том числе и аффективными. Как отмечал Макс Вебер, «... для человека не имеет никакой цены то, что он не может делать со страстью». Я не хотел бы здесь употреблять расхожую фразу, что мы в таких случаях видим, слышим, осязаем и т.д. не то, что есть в действительности, а то, что хотим и можем видеть, слышать, осязать и т.д., поскольку в этой фразе есть очень опасный догматический оборот — «то, что есть в действительности». Но воспринимать, а, тем более, знать, как и что есть в действительности, мы могли бы только в том случае, если бы, полностью элиминировав из чистого опыта субъектно-смысловую область, признали его простым процессом получения чувственной и всякой прочей информации извне, т.е. если бы признали человека пустым сосудом, наполняемым извне чувствами, эмоциями и понятийным знанием. Но принципиальной позицией функционального прагматизма является функциональный, т.е. двусторонне взаимоотноительный характер любого опытного момента. Поэтому такой чистый эмпиризм (в духе Демокрита или сенсуалистов) здесь неприемлем.

Образовавшееся вследствие первичного чувственно-предметного чистого опыта сенсорно-эмотивное поле не заканчивается, а лишь начинает долгий познавательный процесс. Сами по себе ощущения или элементарные эмоции знанием не являются (эта мысль принадлежит Канту и с ней я полностью согласен). Гораздо более важную роль играет волонтактивно-рациональный чистый опыт, т.е. процесс вторичного осмысления чувственных данных. Этот процесс я представляю как рематическую, модальную смысловую обработку сенсорно-эмотивного поля со стороны человеческого сознания, т.е. той его части, которую мы выше определили как картину мира и модель мыслительной деятельности. И опять я предлагаю видеть этот процесс в качестве двустороннего столкновения двух областей: субъектной (рационально-волонтактивно-эмотивной) и объектной (сенсорно-эмотивной), каждая из которых может в определенных случаях преобладать над другой. В случае доминантного преобладания предметно-объектной области мы говорим о невозможности рассудка справиться с потоком чувственности и эмоций, в случае же значительного преобладания рассудка, — о нежелании считаться с фактами и о чрезмерной абстрагизации чистого опыта. Так же, как вследствие первого (чувственно-предметного) акта чистого опыта возникает целый ряд актуальных чувственных единиц, в ходе второго (волонтактивно-рационального) акта возникает целый ряд разноуровневых ментальных единиц. Это и актуальные понятия (предпонятия, концептуальные поля) и, что еще важнее, — инвариантные чувственные знания (ментальные образы, отпечатки чувственного и эмоционального опыта в памяти). По моему глубокому убеждению огромное количество ошибок в эпистемологии было допущено вследствие недооценки или полного неучета такого рода единиц. Обычно считается, что

чувства (ощущения, восприятия, представления или эмоции) могут обладать исключительно актуальным модусом бытия. Я же полагаю, что наряду с ними (как единицами актуального чувственного опыта) могут существовать в сознании (психике) также и инвариантные единицы, возникающие, во-первых, вследствие многократного повторения идентичных чувственных ситуаций и, во-вторых, вследствие обработки актуальных чувственных данных со стороны рассудка или рассудочной чувственной антиципации (апперцепции в терминах Канта).

Следующий этап познания, как мне кажется, представляет собой первичный рефлексивный опыт, т.е. рассудочное осмысление данного акта чистого опыта в целом. На этом этапе предикативный познавательный процесс представляет собой столкновение рефлексивного потока и актуализированного концептуального предметного поля, которое возникло вследствие (или точнее в процессе) чистого опыта. Рефлексивный поток — это направленное познавательно-понятийное аналитическое воздействие на чувственный опыт с целью расчленения его на составные, квалификации их путем субститутивного сопоставления с уже существующими концептуальными данными и, при необходимости, введения их в кратковременную или долговременную память либо коррекции наличной картины мира. Обязательным элементом первичного рефлексивного опыта является сопоставление актуального поля чистого опыта с результатами предыдущих (сходных, аналогичных или адекватных) опытных актов. При этом «сходство», «аналогичность» или «адекватность» различных актов чистого опыта — это не абсолютные и объективные имманентные самим актам величины, а оценка их со стороны рассудка. Так, мы можем подвести данный акт чистого опыта под различные сопоставительные схемы и объединить его в собственном рассудке с различными предшествующими опытными состояниями. Мы обладаем довольно существенной свободой выбора в том, как организовывать свой рефлексивный опыт. Вследствие аналитического воздействия рефлексивного потока на актуализированное концептуальное предметное поле образуются новые или корректируются старые концепты сознания — когнитивные понятия обыденного возможного опыта (а также другие элементы картины мира).

Как же можно охарактеризовать отношение этих двух сторон опыта? Двояко. Со структурно-сущностной стороны они находятся в состоянии прямой пропорциональной зависимости: чем богаче (глубже и насыщенней) и разнообразней (разносторонней) чистый опыт, тем богаче и разнообразнее рефлексия и тем богаче и разнообразнее картина мира и способность к апперцепции и антиципации. И наоборот, чем богаче и разнообразнее априорная способность к рефлексии и чувственному опыту, тем полноценнее (в смысле прагматической ценности) конкретные рефлексивные акты и, как следствие, — конкретные акты чистого опыта. Однако в функциональном плане их отношение обратно пропорционально: чем сильнее погруженность в чистую эмпирию, тем слабее на нее рефлексивное воздействие, и наоборот, чем сильнее погруженность в акты рефлексии (например, метарефлексия), тем слабее контроль со стороны чистого предметного опыта. Впрочем, это известные истины, и добавить тут что-то еще сложно.

Дуализм функционального прагматизма

Рассудочная рефлексия представляет, по Канту, лишь первую стадию рефлексивного опыта. На следующем этапе познания происходит нечто принципиально отличное от всего, что ему предшествовало, а именно — построение качественно совершенно нового типа рефлексивного опыта — разумного или теоретического опыта. Это уже собственно рефлексия, т.е. образование искусственной картины мира, которая устремлена к глобальной унификации всего предыдущего и возможного последующего опыта (научно-деловая рефлексия) или к его обобщению и эстетическому переосмыслению (художественно-публицистическая рефлексия). В любом случае высшей

11

ценностью рефлексии является стремление к единству, к общему, к целому, тогда как стихия чистого опыта — единичность, множественность, континуальность. Именно эта оппозиция и ложится в основу онтологического дуализма функционального прагматизма, а именно: дуализма общего и единичного как инвариантного и актуального. Дуализм сознания не раз получал свое воплощение в истории человеческой мысли. Это и спор аналогистов с аномалистами, и спор реализма и номинализма, и многовековое противостояние эмпиризма и рационализма, и Декартово деление на *res cogitans* и *res extensa*, и традиционное противопоставление гуманитарных и естественных наук, и Виндельбандово разделение наук на номотетические и идиографические. Ошибкой участников всех этих споров и дихотомий было то, что они строили свои концепции, исходя из примата одного из полюсов: единства или множественности, инварианта или факта, системы или континуума, субстанции или процесса, в то время как следовало их совместить в качестве двух сторон одного возможного опыта общественного культурного индивида. Самая распространенная научная мифологема, укоренившаяся в сознании приверженцев онтологизации этой оппозиции, — закрепление свойств единства, инвариантности и субстанциальности за областью Духа или человеческой психики (сознания), а свойств множественности, фактуальности и процессуальности за областью внешней, трансцендентной сознанию реальности. Противники же такого дуализма пытаются все свести либо к единству и субстанциальности (неоплатонизм, Спинозизм, системцентризм), либо к множественности и процессуальности (монадология, энергетизм, экзистенциализм и постмодернистский актуализм). Показательно, что стремление современных актуалистов перенести идею континуальности со сферы чистого опыта на сферу рефлексии (что, впрочем, уже проделывал Бэркли, отрицая возможность общих понятий даже в сознании субъекта), сталкиваются с тем, что априорная заданность человеческого типа мышления (инвариантно-фактуального, субстанциально-процессуального) «сопротивляется» их способу мышления. В статье «Русская культура на распутье» Михаил Эпштейн очень удачно подмечает эту внутреннюю противоречивость, анализируя постулаты Делеза, Гваттари и Дерриды и обнаруживая в их основе все тот же привычный мыслительный оппозитивизм и категоризирующий классификационизм (См. Эпштейн, 1999, 1:210-211). Гораздо более близкую к функциональной версии решения данного вопроса предложили сторонники гегелевской диалектики общего и единичного (в частности

неокантианцы Баденской школы). Это и не странно, поскольку и Гегель, и Риккерт позаимствовали идею диалектики общего и единичного, субстанции и процесса у И.Канта. Однако, что существеннейшим образом отличает все эти три позиции, это то, что у Гегеля и Риккерта данное единство — это имманентное свойство самого мира как мира, а у Канта — это априорное условие всякого возможного опыта как человеческого, субъективного опыта. Кроме того, у Риккерта, в отличие от Гегеля, данное единство подается не в виде концепции парадигматического «снятия», т.е. отождествления явления и сущности (существования и сущности) и слияния их в одно единство, а в виде концепции «гетеротезиса», т.е. «позитивного взаимодополнения» (Er-gänzung). Эта позиция намного ближе к Кантовой трактовке опыта и вполне может быть принята в функциональном прагматизме. Ее ни в коем случае нельзя смешивать с другой крайностью (противоположной гегельянству), т.е. с концепцией фундаментальной онтологии М.Хайдеггера, у которого единое (сущность) десубстанциализировано и представляет собой сплошное наличное существование (Dasein). Если у Гегеля человеческое «Я» растворяется в объективной обезличенной системе абсолютного вневременного и внепространственного единства*, у Хайдеггера это «Я» растворено в сплошном, зыбком потоке настоящего, здесь и сейчас бытия.

12

Формула, предложенная в свое время Кантом, была, по моему мнению, куда более гуманистичной. Она признавала как наличие инвариантного (гомеостатического), и потому ответственного за свое бытие «Я», так и наличие у этого «Я» непосредственного конкретного опыта здесь и сейчас бытия, который, с одной стороны, предметно и коммуникативно детерминировал это инвариантное «Я», а с другой, — предоставлял ему довольно широкую свободу выбора, поскольку предполагал активность и целеустремленность этого самого инвариантного «Я» к конкретному опыту. Такая позиция отсекает одновременно и фатализм (как абсолютистский, тотальный фатализм Гегеля, так и экзистенциалистский актуалистический фатализм Хайдеггера), и солипсический индетерминизм (в духе Фихте, Штирнера, радикальных конвенционалистов или современных поклонников виртуальной реальности). Главное этическое побуждение, движущее мною в данном случае, — стремление к сохранению человеческого «Я» именно как «Я» и именно как «человеческого», т.е. как рационально-чувственно-эмоционально-волевого «Я», ориентированного на себя через мир и, в первую очередь, через мир других «Я». Это «Я» должно осознавать и чувствовать себя таковым (одновременно свободным и ответственным перед собой и другими людьми человеком) именно в дуалистическом взаимодополнении чувственности и разума. Поэтому два вида опыта: возможный (инвариантный) и актуальный (чистый или рефлексивный) — в данной концепции признаются не диалектическим единством тождественно-противоположных сущностей, а взаимодополняющим отношением смежных областей, которые не могут существовать друг без друга. Следовательно, как не может быть абсолютно свободного от чистой или рефлексивной эмпирии инвариантного знания (потенциального сущностного бытия, «рефлексивного равновесия», используя термин Джона Роулза), так и без рефлексивной сущности невозможно ментальное существование, т.е. невозможен никакой опыт, ни чистый предметный опыт здесь и сейчас бытия, ни рефлексивный опыт осмысления чистого опыта. Из этого следует, что применительно к философии я постулирую непрременную необходимость наличия двух видов смысла (сущностного и бытийного), а применительно к семиотике и языкознанию, — необходимость признания двух видов смысловых реалий — знаковой системы (языка) и фактуального состояния (речи), соотносимых друг с другом не как сходные, различные, но единые сущности, а именно как смежные, различные, но взаимообусловленно связанные сущность и существование.

Идея онтического дуализма сущности и существования, субстанции и процесса самым непосредственным образом связана с рассматриваемой здесь проблемой знания в ракурсе дихотомии «субъект — объект». Во первых, исключение из области жизнедеятельности-познания мира как мира (мира вещей в себе) исключает любую трактовку высказанной здесь позиции в реалистическом (феномениалистическом или абсолютистском) духе. Если я говорю о субстанции или процессе как двух онтических формах бытия смысла, то это никак не должно проецироваться на мир как мир, но касается лишь мира нашего (человеческого) возможного опыта, а следовательно, мира нашего сознания (психики). Следовательно речь идет не о реальных, трансцендентных

13

субстанциях (мировой душе или материи) или процессах (изменении субстанции во времени и пространстве), а лишь о способе человеческого осмысления собственного опыта. Все попытки т.н. «последователей» Канта объединить (отождествить) мир опыта с миром как миром привели в конечном счете к мистицизму и деконструктивизму. Во-вторых, рассматриваемый через призму онтического дуализма мир нашего опыта, представляет собой соотношение функциональной предрасположенности (инварианта, субстанции) и факта (фактуального состояния, процесса). При этом инвариант представляет собой совокупность волевых, эмоциональных, рациональных и сенсорных условий осуществления акта. Он активен и реактивен одновременно. Поэтому он определяется здесь как субъект. Факт же

* Гегель, по словам Хабермаса, «перенимает от Канта пустую тождественность Я, но редуцирует это Я до момента, подводя его под категорию общности. Я как самосознание является чем-то общим, поскольку абстрактно — т.е. возникает в процессе абстрагирования от всех содержаний, данных субъекту в познавательных актах или актах представления. Я, сохраняющее тождественность, должно абстрагироваться не только от множества внешних объектов, но также от ряда внутренних состояний и переживаний. Общность абстрактного Я проявляется в том, что эта категория определяет в качестве единиц все возможные субъекты, а следовательно, каждый субъект, который говорит о себе «я». С другой стороны, эта же категория Я предписывает всякий раз мыслить о каком-то определенном субъекте, который, говоря о себе «я», утверждает свою неотторжимую индивидуальность и исключительность... Если Фихте понимал понятие Я как тождество Я и Не-Я, то Гегель изначально берет его как тождество общности и единичности» (Habermas, 1983:204). Естественно, как и везде в гегелевско-марксистской традиции, речь идет не о функциональном когнитивном понятии «Я» или «другой», но о научно-диалектических абстракциях, рассматриваемых в качестве объективно существующих (вне конкретного сознания и по объективным всемирным законам) ноуменов.

представляет собой то, на что нацелен инвариант в качестве субъекта. Именно поэтому факт как страдательная часть опыта определяется здесь как объект. Но это субъект и объект возможного опыта, т.е. самой общей, инвариантной формы жизненного опыта человека. Данная форма опыта осознается нами в ходе актов метарефлексии, т.е. научного, художественно-эстетического или философского познания. Это следствие обобщения огромного множества частных актов рефлексии или чистого опыта. Именно они, эти частные акты, должны быть признаны в качестве реальных форм существования. Но, оговорюсь еще раз, это не исключает признания их формами инвариантного акта жизненного опыта человека. Для каждой из этих конкретных форм опыта выделяются свой субъект и объект. Например, для акта чистого опыта таким объектом является чистая сенсорная эмпирия, а субъектом, — чувственно-мыслительное переживание этой эмпирии. Для рефлексивного же акта объектом являются факты, образовавшиеся в ходе актов чистого опыта, а субъектом, — мыслительное переживание этих фактов. Соответственно, для метарефлексивных опытных актов объект — данные актов рефлексии, а субъект — их метарефлексивное освоение. Таким образом, объект и субъект, — это не абсолютные, а релятивные понятия.

Дуализм функционального прагматизма не имеет ничего общего с платонистским (трансцендентальным) дуализмом реально сосуществующих ноуменов и феноменов или аристотелевским (имманентным) дуализмом реально существующих в феноменах ноуменов. В вопросах физики функциональный прагматизм представляет собой материалистический монизм, а в гуманитарных вопросах — монизм идеалистический. Все различие здесь состоит не в дуализме материи и духа, а в том, что то, что в естественных науках интерпретируется в терминах материализма, в гуманитарных интерпретируется в идеалистических терминах. Это чисто эпистемологическое отличие. Как в физике нет места реально существующей духовной сущности или духовному феномену, так в гуманитарной сфере нет места материальному феномену в качестве смысла. Но, в отличие от естественных наук, где инвариантность может быть интерпретирована только в качестве количественной пространственно-временной сущности, в сфере исследования человеческой психики инвариантность может и должна быть интерпретирована как психическая одновременность и одностность или же как психическая вневременность или внемстность. В этом смысле я не вижу никакого противоречия между предлагаемой здесь версией гуманистического дуализма психического факта и психического инварианта и решительный антидуализм неопрагматизма, проповедуемого Ричардом Рорти, поскольку пафос критики Рорти направлен именно против дуализма в духе Платона (См. Rorty, 1996г:53). Ханс Йонас, проанализировав попытку американского физика Курта Фридрихса применить квантовую теорию к интерпретации психофизической проблемы, подверг острой критике саму эту попытку, ссылаясь на то, что при этом нарушается основной принцип боровского принципа комплементарности: «Для него существенно то, что оба комплементарных описания строго разделены, каждое из них внутренне полно и не влияет на другое. Волновое описание не засорено терминами, принадлежащими корпускулярному описанию и vice versa. Оба, проще говоря, альтернативны. Ничего подобного не происходит в случае «дуализма психофизического».

14

Невозможно описывать психическую сферу, не апеллируя к сфере физической, к состоянию предметов, к которым относятся мысль, воля и чувства, активно или пассивно. Это значит, что каждое описание разума должно содержать определенное описание тела и материи. Когда мы описываем себя, то не только можем, но и должны описывать себя одновременно как физических и психических существ. Такое одновременное описание обоих комплементарных аспектов одновременно теория квантов исключает. Психофизическая же проблема возникает однако именно потому, что в опыте оба ее аспекта даны в связи» (Jonas, 1996:395). Все сказанное абсолютно верно, но только в том смысле, что сознание, психику, субъективность (как мы о них думаем и как мы их осознаем) принципиально (метафизически ли, онтологически ли, т.е. применительно к реальности как таковой, к миру в себе) нельзя отделить **в нашем сознании** от физического, материального, телесного (как мы его понимаем и как мы о нем думаем). Предмет, который я держу в руке материален (об этом говорит мой разум, пользующийся чувствами). Но мой разум (чисто субъективно, интеллигибельно, рефлексивно) диктует чувствам, что это — предмет и что это именно такой-то предмет. Разум не имеет непосредственного доступа до предмета самого по себе. Такой доступ (гипотетически) имеют чувства. Но любое мое мнение, знание, суждение — это, прежде всего, дело разума, а не чувств. Образуется замкнутый гносеологический круг, не позволяющий говорить о психофизической проблеме с метафизической точки зрения (которую пытался навязать Йонас). Поэтому возникает необходимость гипотетического допущения: либо я описываю происходящее в терминах, которые условно назову «материально-чувственными» или «физико-физиологическими» (и тогда я буду заниматься естествознанием и буду пытаться избегать использования нередуцируемых к «физическим» аксиомам понятий), либо я описываю происходящее в терминах, которые условно назову «психологическими» или «идеалистическими» (и тогда я занимаюсь гуманитарно-социологическим исследованием и пытаюсь не использовать терминов, нередуцируемых до уровня идей, хотя таковых не может быть в силу производности терминов от идей). Происходит просто редукция, элиминация идеалистического момента в понятиях естествознания и, наоборот, элиминация материалистического содержания в гуманитарных понятиях. «Скульптура» с точки зрения физики становится физическим телом, состоящим из атомов и молекул некоего вещества, обладающим определенными физическими параметрами, а с точки зрения искусствоведения становится неким эстетическим осмысленным феноменом, функциональным элементом некоей духовной сферы. Это и порождает искомую комплементарность, против которой с чисто эссенциалистических (имманентно-реалистических) позиций выступал Йонас.

Итоговые замечания

Последнее замечание, которое необходимо сделать по поводу онтологии смысла/знания в функциональном прагматизме, касается направления познавательной деятельности. Из описанного выше может сложиться впечатление, что данный процесс осознается мною как традиционное для эмпиризма отражение внешней (трансцендентной) действительности, поскольку описание было построено от чистого опыта к рефлексивному, а от него, — к

метарефлексии. Это не более как ограниченность выразительной возможности, а не принципиальная позиция. Принципиальная позиция состоит в том, что познавательный процесс (как и всякий другой смысловой жизненный процесс) осуществляется как взаимное встречное движение от субъекта к объекту (от метарефлексии к рефлексии и от рефлексии к чистому опыту) и от объекта к субъекту (как это было описано выше). Познание (и жизнедеятельность в целом) представляет собой подобное функциональное соположение «Я» и «мира опыта», а шире и гипотетически, — как соположение «Я» и «мира как мира» (поскольку

15

оправдание чистого опыта как двустороннего акта может быть осуществлено лишь за счет допущения некоего источника чувственных данных). Как видно внимательному читателю, в самой идее функционального соположения заложена в качестве неотъемлемой части идея мира как мира, т.е. мира трансцендентных объектов (слово «объект» здесь употреблено произвольно и нетерминологически, поскольку любое слово, употребленное в отношении к непознаваемой «вещи в себе» в агностической теории утрачивает свой терминологический смысл). Последнее положение очень важно, поскольку отмежевывает позицию функционального прагматизма от солипсизма, где не только объект растворяется в субъекте, но не допускается и гипотезы о некоем мире в себе, а все конечные резоны жизни человека сводятся до произвольной или фатально детерминированной чистой игры ума (в лучшем случае, — игры воображения и эмоционально-интуитивного переживания).

Но, как же, все-таки, решается проблема научного (метарефлексивного) знания. Может сложиться впечатление, что здесь полностью отрицается конвенционализм и когерентность в качестве критериев научной истинности. Но это поверхностный вывод. Вопрос не в том, признавать их или нет в качестве эпистемологического принципа, а в том, как толковать эти понятия. Если их рассматривать в качестве очевидных аподиктических принципов позитивного знания как конструкта чистой логической реальности (скопированной с математического образца), то я категорически отрицаю их полезность и применимость в функционально-прагматическом исследовании гуманитарности в целом и языковой деятельности в частности. Если же их трактовать как принципы структурной организации рефлексивного опыта, т.е. как прагматическую установку на внутреннюю непротиворечивость и связность всех частей рефлексивного опыта в рамках выдвигаемой функциональной гипотезы, то я всецело за такие критерии относительной ясности и выразительности знания. Но можно ли их одновременно считать и собственно критериями истины. Отнюдь. Одним из главных эпистемологических требований функционального прагматизма является двусторонний релятивный характер истины. Истина — это не знание, а прагматическая оценка знания (положение В.Джемса). Дать такую оценку можно только соотнеся данные чистого опыта с данными рефлексивного опыта, иными словами, данные предметно-практической деятельности с данными трансцендентальной антиципации и апперцепции (положение И.Канта). При этом, во-первых, следует иметь в виду, что данные обоих видов опыта должны соотноситься не в аподиктическом плане (с целью верифицировать антиципацию, найти ей оправдание и подтверждение), а как раз наоборот, в плане апофатическом (с целью фальсифицировать, опровергнуть данные рефлексии чистым опытом и наоборот) (положение К.Поппера). А во-вторых, — полученный таким образом неопровергнутый (на этом этапе) результат должен наделяться статусом рабочей гипотезы (положение И.Канта, В.Виндельбанда и К.Поппера).

Post scriptum (с мыслью о «деконструкции» позиции постмодернизма)

В завершение необходимо сказать несколько слов об «идеализме» функционального прагматизма в контексте модной нынче постмодернистской тенденции. Кант, действительно, иногда называл свою теорию «трансцендентальным идеализмом». Но важно не то, как называется концепция, а какой способ мышления предлагает. В «Пролегоменах» читаем: «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а что остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в воззрении, суть только представления мыслящих существ, не имеющие вне их на самом деле никакого соответствующего предмета. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи в качестве находящихся вне нас предметов наших чувств, но о том, каковы они могут быть сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т.е. представления,

16

которые они в нас производят, действуя на наши чувства. Следовательно я признаю во всяком случае, что вне нас существуют тела, т.е. вещи, хотя сами по себе совершенно нам неизвестные, но о которых мы знаем по представлениям, возбуждаемым в нас их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, — название, означающее. таким образом, только явление того для нас неизвестного, но тем не менее действительного предмета. Можно ли назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность» (Кант, 1993: 59-60). Но название «трансцендентальный идеализм» крепко приклеилось к этому способу философствования. В этом смысле функциональный прагматизм также можно называть идеализмом. Делать это тем приятнее, что современный постмодернизм активно рекламирует свой способ мышления как материалистический (См. Деррида, 1994: 79), натуралистический или даже биологистический (См. Rorty:1996г: 69). Жак Деррида, активно выступая против любой формы «логоцентризма» и «семантизма», будь то идеализм, реализм (включая и сенсуалистические ответвления) и даже непоследовательный диалектический материализм, нашедший себе «трансцендентальное означаемое» в виде объективно существующей «материи», пропагандирует совершенно деконструированный («до основания») мир актуального бытия, в котором нет места не только определенному более или менее постоянному знанию (смысл ниспровергнут как признак идеализма), но и очерченной границами реальности. Последнее, в общем, рационально, но неумно. Если смысл должен быть устранен, то нужна хоть какая-то внешняя зацепка. Поклонники аподиктического непосредственного знания полагали, что мы познаем мир таким, как он есть, и, следовательно, если ограничиваем вещи, стало быть они реально ограничены. Феноменологи считали, что достаточно очистить наше знание от всего наносного, и мы «пробьемся» к миру, как он есть. Логические аналитики искали более сложные и окольные пути к миру (через математику и логику). Экзистенциалисты полагали необходимым приведение себя в специфическое

нирваническое состояние, которое автоматически откроет перед нами мир как он есть. Деррида же считает достаточным отказаться ради такой великой цели от такой совершенно излишней мелочи, как смысл. Отказ от определенности и стабильности смысла в угоду сиюминутности и аморфности стал знаменем нашего времени. Жан-Франсуа Лиотар рисует красочную картину активного и прогрессирующего «обесмысливания» традиционных разграничений (культурных, этнических, эстетических) и смешения стилей в современной культуре, которые сам же и определяет как образование культуры кича (См. Lyotard, 1998:53-54). Но значит ли это, что наука и искусство (как рефлексивные формы сознания) должны просто подчиниться массовой культуре с ее ориентацией на чистый повседневный опыт неискушенного, «демократичного» потребителя хот догов, рекламных роликов, мыльных опер и компьютерных диджеевских ремиксов. Этот же тип культуры не без помощи постмодернистов теперь проникает и в сферы, традиционно считавшимися если не элитарными, то хотя бы интеллектуальными. Противостоять такому положению дел в науке и философии, хоть и трудно, да нужно. Шеллинг, чьи взгляды мне совершенно чужды, тем не менее сказал довольно точно о художнике. Фраза эта вполне применима и к ученому: «Если художнику приходится бороться со своим временем, то он достоин сожаления, но он достоин презрения, если старается быть угодным ему» (Шеллинг, 1989:83). Судя же по всему некоторые постмодернисты (осознанно, как Ж.-Л. Удбин, или нет) все более склоняются к марксистско-ленинскому натуралистическому детерминизму бытия-сознания и плоти-духа, решая «главный вопрос философии» в вульгарно-материалистическом ключе. Другие же, как Лиотар, стоя на менталистических онтологических позициях, весьма близких к функционализму, и отдавая себе отчет в том, что «действительность существует настолько, насколько это подтверждается согласием партнеров относительно познания и деятельности» (Lyotard, 1998:55), тем не менее делают шаг в сторону

17

специфического методологического априоризма, позволяющего им произвольно-артистически манипулировать феноменами духовной сферы, свободно деконструировать, пере- и реконструировать объекты, элиминировать их смысловые или формальные связи, безоговорочно преодолевать любые предустановленные традицией границы между объектами или между его частями. Все это определяется как «разреальнивание» действительности. Таким образом, постмодерн (особенно у Дерриды) совмещает чисто сенсуалистический физикалистский натурализм (склонность к элиминации смысла, оперирование письменными знаками) и чисто солипсический априоризм (произвольность обращения с материалом). В этом смысле данная позиция может рассматриваться как своеобразное развитие, с одной стороны, идей Беркли-Юма, эмпириокритицистов и представителей имманентной философии, а с другой, — идей Ницше-Бергсона-Хайдеггера и даже, в некотором роде, идей эмпирических позитивистов (элиминировав, конечно, из них элементы рационализма). Самое главное, что объединяет все эти идеи — крайний референциализм (феноменалистический номинализм) и резкое неприятие идеи инварианта, а, следовательно, и неприятие идеи дуализма в области психического опыта.

Если то, что пропагандирует постмодернизм, называется натурализмом и материализмом*, то пусть тогда функциональный прагматизм (по крайней мере в гуманистике) будет считаться идеализмом, поскольку единственной гуманитарной ценностью в этом мире, которую стоит защищать, по моему убеждению, является смысл, продуцируемый человеком. Но если прагматизму и суждено быть идеализмом, то лучшим определением ему будет, все-таки определение трансцендентального, поскольку отстаиваемый здесь в качестве единственной положительной реалии смысл неотторжим от конкретного человека, поскольку не существует вне человека (в этой ипостаси сам человек есть субъективный смысл или же смысл-субъект) и, одновременно, он неотторжим и от мира, поскольку все, что для нас есть мир (мир материальный, мир социально-культурный, мир идей) — это смысл (в этой ипостаси все наше знание о мире есть объектный смысл или же смысл-объект). То же, как взаимодействуют эти два смысла, как образуются неповторимые комбинации функционального соположения смысла-объекта и смысла-субъекта, и порождает феномен духовной жизни. Такой дуализм смысла можно было бы назвать структурным дуализмом. В отличие от крайних референциалистов и феноменалистов, признающих исключительно здесь и сейчас бытие, функциональный прагматизм постулирует возможность как актуального (конкретного и первичного), так и потенциального (обобщенного и вторичного) бытия смысла. При этом момент генетической вторичности инвариантного (потенциального) смысла совершенно не противоречит его функциональной первичности относительно актуального смысла. Такой функциональный дуализм позволяет объяснить и появление новых смыслов (а равно и новых предметов материального мира — артефактов), и установление относительно них социальной конвенции, и ориентацию в уже существующем конвенциональном смысловом пространстве. Прагматизм же описанной концепции состоит в признании ее релятивной и ценностно ориентированной. Характер постулируемых в качестве единственной позитивной реальности индивидуальных смыслов зависит от их ценности в качестве гипотез бытия в мире вещей и в мире людей, и также релятивизирован. Смыслы представляют собой функции-отношения «Я» к миру вещей и «Я» к миру других людей (точнее, к миру чужих смыслов). Мы познаем себя как тело через познание других тел и познаем себя как духовное явление через познание других духовных феноменов. Как писал Виктор Франкл, «Если человек хочет прийти к самому себе, его путь лежит через мир» (Франкл, 1990:120). Об этом же и

18

Левинас: «... ответственность не просто атрибут субъективности, как если бы субъективность существовала уже сама в себе до этических отношений. Субъективность существует не для себя, но с самого начала для другого» (Lévinas, 1991:55). Именно дуализм фактуальности и инвариантности позволяет органично решать проблему, которую Лиотар определяет чуть ли не как самую главную в постмодернизме, а именно: «не столько предоставление действительности, сколько поиск аллюзий к не дающему себя представить понимаемому» (Lyotard, 1998:61). Забота

* Ричард Рорти, хотя и это странно, определяет Дерриду как романтического идеалиста, а прагматиста Дьюи как натуралиста, но это, скорее, оценка их политологической ориентации, чем типологическое методологическое определение; см. Rorty, 1996a:44

постмодернизма о средствах экспликации мысли и материальных узах, объединяющих нас с действительностью, в функциональном прагматизме органично включена в сам принцип иерархической континуальности опыта, в саму идею прагматической функциональной взаимоотношенности объекта и субъекта в пределах опыта. И в этом созвучие обоих направлений. Показательно, что большинство из художественно-текстуальных постулатов, предлагаемых Лиотаром в качестве программных для постмодернизма, я думаю, не вызывают ни у одного функционалиста никаких не то что возражений, но и вообще никаких познавательных реакций. Все эти положения (стремление к преодолению инертности формы, шаблона, устоявшихся эстетических предубеждений, поиск новых выразительных средств для максимальной непрямой экспликации смысла, стремление к созданию новых эстетических правил и категорий для данного текста *ad hoc*, и даже такая «новинка» как процессуальная событийность, т.е. создание произведения в модусе будущей совершенности (*post mode*); Lyotard, 1998:60-61) уже давно вошли в теорию и практику функциональной лингвистики текста и эстетики художественного творчества и были известны еще функционалистам-теоретикам модернизма В.Шкловскому (напр. «остранение», «эффект обманутого ожидания»), Л.Выготскому («конфликт формы и содержания», «ценность формы», «сопротивление формы»), Б.Гынянову, Б.Эйхенбауму, Я.Мукаржовскому и др. Все эти приемы и категории и являются прагматическими функциями художественности, которые пытается реализовать автор. Единственное с чем никак нельзя согласиться, это с утверждением Лиотара о том, что все это совершается без каких-либо правил. Возникает вопрос: каким же образом из-под пера (или кисти) возникает именно художественное произведение, а не письмо бабушке или донос в полицию, и каким образом читатель (зритель) прочитывает его именно как таковое, за счет чего возникает у читателя эффект будущего совершенного? Уж не за счет ли того, что он априорно нацелен на данный объект как на произведение искусства и уже обладает («совершенное») всеми необходимыми пресуппозициями для чтения произведения еще до начала этого процесса («будущее»)? Я конечно же опять говорю об инварианте. Более того, именно функционально-прагматическая концепция позволяет увидеть текст в динамике отношения «субъект-читатель : объект-произведение», необходимо включающего в себя отношение «субъект-повествователь : объект-текст». Онтология текста тем самым попадает в прямую зависимость как от эпистемологической субъектности читателя, так (через категорию повествователя) и от эпистемологической субъектности автора.

Как видим, функционально-прагматическое понимание смысла синтезирует онтологическую и эпистемологическую (или, шире, гносеологическую) проблематику, поскольку, задаваясь онтологическим вопросом, что есть мир, культура, язык, мы приходим к ответу, что все это — смысл, знание. Но это, отнюдь, не значит, что онтологическая проблематика культуры и языка элиминируется в угоду эпистемологии. Элиминируется только ее метафизический оттенок: речь идет не о мире как мире, не о культуре или языке как вневещных реалиях, как вещах в себе (что уже само по себе звучит странно), а о том, что они для нас, для каждого из нас конкретно, начиная с меня, т.е. что они значат, какова их ценность, значимость, что они собой представляют как смысл. Вопрос же «что?» — это чисто онтологический вопрос и элиминация метафизического пространства на нем никак не отражается. Он довольно

19

четко отмежевывается от чисто эпистемологического вопроса «каким образом я об этом знаю?». Не отражается элиминация метафизического пространства и на требовании принятия обеих форм социально-психического бытия — актуальной (феноменалистической) и потенциально-обобщенной (концептуальной). Таким образом, сходясь в отрицании объективизма и реализма, постмодернизм и функциональный прагматизм, тем не менее, резко расходятся в вопросе онтического статуса структурных составляющих опыта по линии «феноменализм : концептуализм».

Есть и более существенное расхождение между этими течениями. Г.К.Честертон, критиковавший модернистов за чрезмерный интеллектуализм и эстетизм, смотрел дальше и поверх поколений видел тех, кто придет после и назовет себя ниспровергателями модернизма. Деконструкция модернистских структур и ограничений при этом выглядит довольно странной: она весьма напоминает игру в конструктор без правил, но непременно с намеренным интеллектуалистским избеганием органичных соединений и закономерных связей. У Честертона находим объяснение этому феномену — стремлению к крайним формам произвольности и изыска и выносу их за пределы искусства: «... эти люди слишком тесно связаны с искусством и переносят его законы на этику и философию. Это — логическая ошибка. Но, как я уже говорил, интеллектуалы неумны». Объяснение вполне приложимо и к постмодернизму и антимодернизму (если обратиться к терминологии Юргена Хабермаса; см. Habermas, 1998:44-46), смешавшим быт, науку и искусство в пользу искусства (а может, и во вред), т.е. перенесший эстетику художественного творчества на обыденную жизнь, науку и философию, объясняя это борьбой с метафизикой структурализма и рационализмом неопозитивизма за утверждение сиюминутного частного здесь и сейчас знания и проповедуя крайне солипсическую позицию теоретизирования *ad hoc*. Постмодерн постепенно превращает все сферы культуры в поле для игры (языковой, эпистемологической). Мне кажется, что Михаил Эпштейн, анализируя лингвистические деконструкции Бродского и оценивая их как логическое продолжение традиционного русского «демонизма и апофатизма», упускает из виду то, что это лишь поэтическое (и поэтому, вполне закономерное) решение типично хайдеггеровского растворения бытия в языке и типично постмодернистского «рассеивания», «расставления», упразднения традиционного «логоцентризма». Ведь это же не столько о Бродском, сколько о всей постхайдеггеровской философии «языковых игр»: «... язык, давая имена вещам, отнимает у них существование, превращает их в «вещи языка»... От человека ничего не остается, кроме сказанных им слов, от вещей ничего не остается, кроме их имен. Но в конце концов, и от самих имен ничего не остается, кроме воздуха, «вещи языка». Превращая язык в орудие демонической власти над миром, поэт (*читай: философ — О.Л.*) апофатически распредмечивает сам мир, превращает его в знаки ничто» (Эпштейн, 1999, 2:166). Не могу не согласиться с профессором Эрнестом Геллнером, который определяет подобного рода деконструкционистскую «свободу» от всех условностей и ограничений калифорнизацией культуры, превращающей духовную сферу человеческой жизни в один огромный Диснейленд и контркультурную клоунату (См.

Gellner, 1996:115-117). Модерн был бунтом против застоя разума и сытости, это был бунт голодной богемы. Постмодерн же — бунт против разума как такового от пресыщения (чрезмерной сытости). Я совершенно согласен с Ж.-Ф.Лиотаром, что «всякая предпринятая с политических позиций атака на эксперимент в искусстве в основе своей реакционна» (Lyotard,1998:53). Но любой эксперимент имеет определенную функциональную сверхзадачу. Модерн, особенно в своих семантических формах, был экспериментированием во имя свободы человеческого сознания. Экспериментирование же постмодерна имеет целью освободить личность от нее самой, деконструируя собственно саму идею личности. К тому же он вышел за пределы искусства. Особенно карикатурно выглядит такое экспериментирование в области быта и науки. Сфера

20

современной научной жизни напоминает огромную свалку недоидей и полумыслей, по которой носятся ошалевшие вдохновенные генераторы, и, начертав на знамени: «философствование — все, концепция — ничто», недопредлагают все более оригинальные как-если-бы-проекты, тут же их полуопровергая, не успев даже договорить. Воистину: «credo, quia absurdum». Всему этому немало содействует бешеный темп научно-технического прогресса: новые поколения компьютерной техники появляются быстрее, чем успевают сойти с конвейера новейшие образцы их предшественников. Не говоря уже о том, что гуманитарии, мыслящие в глобальных категориях, не успевают оценить культурологическую и гуманистическую значимость происходящего в области высоких технологий. В таких условиях появляются многочисленные апологеты дегуманизации и нигилизма, распространяющие методику упразднения всех и всяческих границ на грань между человеческим и машинным интеллектом (напр. идеи киберсемиозиса дарвиниста Томаса А.Сибеока; см. Sebeok,1996 или идея сетепространства Витольда Марцишевского; см.Marciszewski,1996).

Вся история мировой культуры с переменным успехом пыталась утвердить идею гуманизма. XX век нанес этой идее огромный урон своими экономическими и политическими коллизиями. Тем унижительнее для гуманитария участвовать в разрушении таких зыбких и еще не вполне сформировавшихся идей, как «человечность», «гуманизм», «духовная свобода», «уважение к личности», которые, конечно же как и все в нашей духовной жизни, являются когнитивными иллюзиями и этическими конструктами, но такими, без веры в которые нет смысла жить. Нынешнее состояние в гуманитарной сфере — результат не плохого словаря или ошибочности гуманистических утопий, а следствие именно несформированности полноценного гуманистического «дискурса», выражаясь постмодернистским языком.

Поэтому, утверждая здесь основополагающие постулаты функционального прагматизма, я вижу угрозу идее гуманизма не только со стороны уже не единожды критикованного тоталитарного платонизма-гегельянства-марксизма (лучшим образцом такой критики с позиции разума могут служить работы Карла Поппера), но и со стороны деконструктивизма, разрушающего саму идею субъекта, идею целостной человеческой духовной личности. По моему глубокому убеждению будущее не за разрушающей субъектно-объектную структуру стихией животного слияния с мировым континуумом и не за интеллектуалистской забавой мозаичными осколками духовной жизни — продуктами *différance*, а за становлением свободной и ответственной дискретной социальной личности, которая чувствует и осознает свою субъективную полноценность именно через функционально-прагматическое отношение к миру, другим людям и себе как объектам личного духовного интереса и заботы. Путь к ее формированию лежит не через разрушение связей или разрушение границ, а, наоборот, через установление теснейших связей поверх четко определенных границ. Но главное и самое существенное отличие ментализма постмодерна и функционализма заключено в индивидуализме первого и социологизме второго. Нельзя не согласиться с оценкой постмодернизма известным польским лингвистом Иренеушем Бобровским: «Эта четвертая парадигма, которая сейчас, собственно, приобретает все большее значение, ставит перед собой весьма благородные цели. Она хочет освободить ученого от уз. Наука должна существовать для него, а не он для науки. Цель эта, однако, не может быть достигнута по одной простой причине — отказ от методологического пietetизма в объяснении действительности ведет к прекращению коммуникации между учеными и, тем самым, ведет к полному одиночеству ученого, который сам борется со своими проблемами. Можно таким образом высказать опасение, что он не только ничего не объяснит, но и немногое будет в состоянии понять в работах своих коллег» (Bobrowski,1998:37). Забота и тревога как экзистенциальные или фундаментальные онтологические понятия, по моему мнению, это дегуманизированные, «пустые» понятия, поскольку заключают не человеческое заботливое

21

стремление к себе подобному, а именно метафизическое стремление к потустороннему (или абсолютному), закауфлированному гуманистической терминологией. Функциональный прагматизм в этом смысле ставит перед собой куда более скромную, но куда более важную цель — практически ценностное познание человека (в том числе и человеческого в себе) для помощи ему в этом, конкретном мире. Причем эта функционально-прагматическая забота не предполагает ни противопоставления индивидуальностей, ни их растворения друг в друге или в потоке реального бытия, жизни, общественного сознания. Как раз напротив, она предполагает создание культа общественно ориентированной индивидуальности.

Естественно, в данной работе были затронуты лишь немногие, но все же весьма важные для концепции функционального прагматизма вопросы. Я не ставил цели убедить кого-то в современности такого «архаичного» мировидения, как кантианство (кто-то может даже прибегнуть к какому-нибудь ярлыку, вроде «посткантианства», «постфункционализма» или «постпрагматизма»). Гораздо важнее, по-моему, привлечь внимание к тому, что существует довольно много плодотворных способов философского мышления, предложенных некогда нашими предшественниками, но так и оставшихся неразвитыми.

Литература

Боно Э.де Рождение новой идеи. — М.: Прогресс,1976.
Вундт В. Введение в философию. — М.:Добросвет,1998.

- Дерріда Ж. Позиції. Бесіда з Ж.-Л.Удбіном та П.Скарпетта // Дерріда Ж. Позиції. – К.,1994. – С.57-150.
- Джеймс У. Воля к вере. – М.:Республика,1997.
- Джемс В.Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Джемс В. Прагматизм. – К.: Україна, 1995. – С.3-154
- Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. – М.: Прогресс,1993.
- Кант И. Сочинения в шести томах Т.3. Критика чистого разума. – М.: Мысль,1964.
- Лещак О. Языковая деятельность. Основы функциональной методологии лингвистики. – Тернополь: Підручники і посібники,1996
- Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс,1990.
- Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика,1992.
- Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах.– М.: Мысль,1989. – Т.2.
- Эпштейн М. Русская культура на распутье // Звезда,1999. – № 1. – С.202-220, № 2. – С.155-176.
- Юшкевич П. О прагматизме // Джемс В. Прагматизм. – К.: Україна, 1995. – С.241-282.
- Bobrowski I. Zaproszenie do językoznawstwa. – Kraków: IJP PAN,1998.
- Derrida J. Psyché. Odkrywanie innego // Postmodernizm. Antologia przekładów. – Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński,1998, s.87-107
- Gellner E. Oświecenie – tak czy nie? // Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej. – Warszawa: IfiS PAN, 1996, s.109-117.
- Habermas J. Modernizm - niedokonczonego projektu // Postmodernizm. Antologia przekładów. – Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński,1998, s.25-46.
- Habermas J. Praca i interakcja. Uwagi o jenańskiej filozofii ducha Hegla // Habermas J. Teoria i praktyka. – Warszawa: PIW,1983, s.200-229.
- Jadacki J.J. O pojęciu istnienia // W świecie znaków. Księga pamiątkowa ku czci profesora Jerzego Pelca. – Warszawa, PTF,1996, s.59-69.
- Jonas H. Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej. – Kraków: platan,1996,409 s.
- Kołakowski L. Nasz relatywny relatywizm // Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej. – Warszawa: IfiS PAN, 1996, s.97-108.
- Kołakowski L. Uwaga o stanowisku Rorty'ego // Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej. – Warszawa: IfiS PAN, 1996, s.77-83.
- Lévinas E. Etyka i Nieskończony. – Kraków: Wydawnictwo naukowe PAT,1991
- Liotard J.-F. Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm? // Postmodernizm. Antologia przekładów. – Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński,1998, s.47-61.
- Marciszewski W. Filozofia siecioprzestrzeni // W świecie znaków. Księga pamiątkowa ku czci profesora Jerzego Pelca. – Warszawa, PTF,1996, s.163-172. 22
- Rorty R. Emancypacja naszej kultury // Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej. – Warszawa: IfiS PAN, 1996, s.41-46.
- Rorty R. O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku // Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej. – Warszawa: IfiS PAN, 1996, s.70-76.
- Rorty R. Odpowiedź Kołakowskiemu // Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej. – Warszawa: IfiS PAN, 1996, s.84-94.
- Rorty R. Postmodernistyczny liberalizm mieszczański // Postmodernizm. Antologia przekładów. – Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński,1998, s.108-118.
- Rorty R. Relatywizm: odnajdowanie i tworzenie // Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej. – Warszawa: IfiS PAN, 1996, s.49-69.
- Sebeok T.A. Jaka przyszłość czeka semiozę i semiotykę // W świecie znaków. Księga pamiątkowa ku czci profesora Jerzego Pelca. – Warszawa: PTF,1996, s.337-339.