

ПРОБЛЕМЫ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

ОТ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА

На первый взгляд, статья Галины Ивановны Петровой посвящена чисто философской проблеме и будет интересна только философам. Но научная редакция по философии и редакционный совет прочли эту статью и несколько в ином плане. Второй вопрос, поднимаемый в этой статье, касается проблем университетского образования, проблем преподавания гуманитарных дисциплин на естественнонаучных и технических факультетах. Действительно, многие преподаватели, заведующие кафедрами, деканы часто задумываются над вопросами включения в учебные планы различных гуманитарных предметов. Нужно ли будущему химику, физику, математику, биологу, геохимику изучать историю культуры даже в "урезанном" виде, зачем им знать историю физики или химии, философию, не лучше ли потратить столь дорогое учебное аудиторное время на профилирующие предметы? Неужели мы терпим преподавание "побочных" дисциплин только потому, что вынуждены, как пишет Галина Ивановна в своей статье, "подчиниться ... вполне материальной силе, а именно – федеральному стандарту учебных планов: положено".

Преподаватели гуманитарных курсов тоже стоят перед сложной проблемой – как надо изучать их дисциплины на других факультетах, что и в каком объеме необходимо знать физику по философии, химику по истории науки. А иногда происходит простая подмена, и по своему содержанию новомодный курс "История отечества" является немного переработанным курсом "Истории КПСС" или "Научного коммунизма".

Мы надеемся, что статья Г.И. Петровой будет прочитана не только философами или культурологами, но и преподавателями других, в том числе технических и естественнонаучных факультетов и не только Томского государственного университета, и они выскажут на страницах нашего журнала свое мнение по поднимаемым в ней вопросам.

УДК 101.1; 1.5; 1.6; 001.5,001.8.6

Г.И. Петрова

ВОЗМОЖНО ЛИ ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ НАУЧНОЙ ИСТИНЫ?

Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 98-03-00053.

Этот вопрос не был специфичен для классической философии, потому что философская метафизика осуществляла власть над наукой. Но современная философия отказывается от этой власти. Классический механизм связей между философией и наукой был сломан. Каковы эти отношения сегодня? Статья представляет точки зрения М. Хайдеггера, Ж. Деррида, Р. Рорти.

Такой вопрос для классической философии не стоял, ибо властная сила метафизики, превращая философию в методологию, ставила ее в диктующую позицию по отношению к культуре в целом, науке в том числе. Сегодня проблема классического обоснования актуализирована не только как проблема науки, но и как необходимая для решения в обучающем и образовательном процессах. Наличие философии в числе обязательных дисциплин (уже не только для студентов, но и для магистрантов тоже) на любом факультете в различных вузах объясняется только что обозначенным классическим механизмом соотношения философии и науки: власть и подчинение. Сегодня же мы являемся свидетелями «рассеяния» философии: она как будто приобретает прикладной характер, и метафизика жестко, строго и рационально (в классическом варианте) обосновывать научную истину больше не может.

Зачем же философия в вузе в наше время оказывается в числе обязательных дисциплин?

Уверена, что вопрос, вынесенный в заглавие, до сих пор может вызывать удивление не только в научной, но и философской среде. В философской, возможно, даже чаще, ибо ученые в истории науки уже неоднократно высказывали свой скепсис по отношению к философии и прямо отрицали ее необходимость в функции обоснования. И хотя доминировала (и в философии, и в науке) другая позиция, а именно – откровенно утвердительного ответа на поставленный вопрос, тем не менее он постоянно беспокоил в форме: зачем науке философия? В ответе всегда использовалось слово «обоснование»: философия обосновывала науку и научную истину. Истина подвергалась обоснованию и в плане ее открытия и как уже добытый результат. Господствовал принцип некой адекватности между философией и наукой, когда философская метафизика осуществляла над наукой власть и обосновывала ее собственным образом, заставляла философию вставать в позицию методологии, диктовать характер воззрения на мир – воззрения науки на тот фрагмент реальности, который входил в прерогативу как предмет изучения именно этой науки.

Проблема классического обоснования актуализирована сегодня не только как проблема науки, но и как необходимая для решения в обучающем и образовательном процессах. Наличие философии в числе обязательных дисциплин на любом факультете в различных вузах объясняется только что обозначенным классическим соотношением философии и науки: власть и подчинение. Особое внимание к преподаванию философии сегодня вызывается и тем, что оно (преподавание) становится обязательным не только на первой ступени бакалавриата, но и на уровне магистратуры тоже. Я намеренно обостряю проблему с тем, чтобы произнести вслух вопрос, который у деканов нефилософских факультетов всегда возникает. Но и они вынуждены подчиниться в данном случае если не осознанно принимаемым метафизическим установкам, то вполне материальной силе, а именно – федеральному стандарту учебных планов: положено. Смиряются, может, еще и потому, что кафедры философии предлагают не безынтересные курсы для магистрантов: «Методология научного творчества», «Философия естествознания», «Современные проблемы философии науки», «Теория и история науки» и т.п. Однако, в самом деле, зачем? Нужны ли эти курсы, чтобы пополнить тезаурус магистранта еще одной теперь уже не только научной, но и философской «упаковкой» в общей сумме (или объеме) знания магистранта, или они имеют иное предназначение? В целом вопрос мог бы звучать следующим образом: «Зачем магистранту философствовать?»

Понятен был ответ на этот вопрос в философской классике, когда философия по праву занимала место рационального ядра культуры и когда она, по сути, прямо и непосредственно отождествлялась с образованием. Не случайно Платон рисует образ подъема наверх узника из пещеры – наверх, к Истине, Добру и Красоте. Платоновская *paideia* – это и есть образование, просветляющее и преобразующее человека; что и осуществляется через его занятия философией, ибо именно она открывала в единстве Истину, Добро и Красоту. *Paideia* и переводится на русский язык как культура, приобщение к культуре, т.е. образование. И еще: *paideia* – это гуманизация, становление человека в человеческом (не пещерном) образе, т.е. опять – образование. *Paideia* есть образование человека, и его осуществляет философия. В этом случае понятно, зачем люди философствуют и зачем им философия.

Ну а сегодня? Сегодня мы являемся свидетелями некоего «рассеяния» философии. Она приобрела как будто прикладной характер: философия искусства, философия образования, философия литературы, философия языка, философия кино, поэзии, города, женщины... Что же это: утрата профессионализма? Потеря позиции: философия – царица наук? Она – «по краям», она – «на периферии». Зачем она? Зачем в вузе? Зачем магистранту? Может ли она, находясь «по краям», обосновывать, давать метод? Если нет, то согласимся с американским философом-прагматиком Р. Рорти, который классическую философию назвал «методом-поклонством». Ж. Деррида экспансию философией поля культуры обозначил другим словом – «логоцентризм». А.Ж.-Ф. Лиотар – «мега- или метанарративизм». Все чаще в критическом контексте употребляется и тяжелое, обвинительное – «фундаментализм» классики. Везде сквозит мысль о сломе классического механизма взаимодействия философии и культуры, философии и науки. А что взамен? Убрать вообще философию? Снять этот живущий еще со времен Древней Греции вопрос – зачем люди философствуют? Однако уже интуиция подсказывает, что снятие вопроса не освободит от беспокойства, от притягивающей, завораживающей, чарующей силы и мудрости философии. Значит, просто закрыть глаза на проблему – возможно ли философское обоснование научной истины – сегодня не удастся. Требуется лишь понимание того, как оно сегодня (в ситуации современной – неклассической философии) возможно.

Слом властных отношений между философией и наукой в истории всегда наблюдался в особые периоды – периоды метафизических «сбоев», в философских «механизмах» воздействия на культуру в целом, в том числе и на науку. Примером в этом отношении может служить период философского позитивизма и «отказа» науки от философии, ее диктующих воздействий в форме обоснования научного знания. Позитивистские и «протокольные предложения» и позитивистская опора на эмпирические знания отвергали философские абсолютные и надвременные абстракции. Трансцендентализм «терпелся» при встрече с историчностью.

Сегодня этот вопрос вновь актуален. И актуален он по той же причине: мы являемся свидетелями очередной деконструкции метафизики. Она (метафизика) опять теряет классическую власть, подвергает сомнению привычный тезис о философии как о рациональном ядре культуры и, естественно, рациональном воздействии (обосновании) на науку. Не потому ли сегодня как в философии, так и в науке столь много попыток утвердить иррациональное (вплоть до мистики, паранауки и оккультизма)? Не потому ли актуализирована восточная философия? И, наконец, маргинальные (псевдофилософские, псевдонаучные и псевдорелигиозные, эклектические теории типа учений Блаватской, антропософии Рерихов) не потому ли активно стали заявлять о себе, что почувствовали снятие властных отношений между метафизикой и научным знанием?

Кажется, в заданном вступлении уже содержится позиция: философия сегодня в силу потери метафизической власти не может претендовать на какое бы то ни было обоснование. И разве мы не видим этого эмпирически? Фактом, например, стало поликультурное состояние культуры, взаимодействие культур на равных, их демократическая открытость навстречу друг другу. Фактом является и состояние постнеклассической науки с ее нелинейным мышлением и различного рода намеками на сферу «за пределами мозга», где нет власти рации. Заданную позицию можно было бы обозначить: да, философское обоснование науки сегодня невозможно. Однако в пафосе всякого категоричного утверждения, как известно, сквозит возможность потери философичности. Поэтому, чтобы остаться на точке зрения философии в обсуждаемом вопросе, необходимо сосредоточить внимание на самом «обосновании». Что есть обоснование?

Классическая метафизика, провозгласившая власть Разума и создавшая для него особый высший мир Истины, выстроила властные отношения с сущим. С высоты отчужденного *cogito* она мудро обратилась к нему с вопросом «что оно есть в его предельных основаниях?» Так поставленный вопрос необходимо сориентировал философию в гносеологическое русло, полагающее необходимость искать относительно сущего объективную истину. Античный намек на философию как гносеологию, когда рефлексирующее сознание сразу же абсолютизировало собственную работу и сосредоточившись только на себе через рефлексирование обнаружило способность трансцендирования в мир Истины, – этот античный намек стал вполне зрелым взглядом в Новое время. Парменид убеж-

дал, что «одно и то же быть и мыслить», он пытался еще утвердить за истиной онтологический статус в той же мере, как и статус гносеологический. Но рефлексирующее сознание, определив для себя как главный вопрос «что», отождествило себя с познанием и в таком виде, оно захватило верховные философские позиции.

Истина Парменида, в той части, как он ее утвердил в онтологической природе, деонтологизировалась, мир резко разграничился на онтологию и онтику, а истина стала искаться не в онтологии сознания, но как эпистема в объективности мира. Философия приобретает (в раздвоении мира, в гносеологизации истины, в обращенности с вопросом «что» к сущему и т.п.) верховные гносеологические позиции. Истина отбросила всякий намек на онтологизацию, став только гносеологическим обстоятельством.

С тех пор и поэтому в философии господствует культ объективности, логицизм и гносеологизм. В дальнейшем в философии подобного рода трансформации нарастают. Декарт в рационалистическом настрое, продолжая линию рефлексивного сознания и засекая именно в этом факте трансцендирование, открывает единственную реальность – Я – реальность как мышление, которое является само себе. Эта реальность приобретает свойство субстанциальности, которая как сущность скрыта за видимостью и из своей сокрытости властно диктует, какой быть этой видимости. Сущность, субстанция, по Декарту, это то, что мыслит – мыслящая вещь, мышление, для существования которого ничего не нужно, ибо оно само себе сущность [3].

Такой сущностью оказывается «Я – мыслю», и как всякая сущность приобретает характеристики надвре-

менности, абсолютности. «Я – мыслю» превращается в мощь внешней по отношению к сущему власти, – власти, которая конституирует всю реальность. Реальность становится реальностью сознания. Так Декарт делает великое философское открытие. Я – это то, что я мыслю; мыслю же я о внешнем. Значит это внешнее становится моим внутренним. Я существую, если существует мышление и если существует то, о чем мыслю. За реальностью же сознания – только Ничто. Мир или реальность – это то, что охватило сознание. Оно – демиург, оно осуществляет диктат над миром – его обосновывает. Вот откуда у философии возникает методологически-обосновательная функция. Философская истина – это философский Бог, который задает образ и подобие всему окружающему. Научная истина в этом отношении не являлась исключением: она подчинялась философии, имеющей отношение к Вечному и Абсолютному. Вся классическая наука на этом принципе подчинения была построена, и классическая философия с упоением властной силой выполняла функцию обоснования.

Можно предположить, что вся ситуация XX века – вся властно придавленная социальность (дереализованная реальность) заставила взглянуть в критическом возмущении в фундирующую роль присутствующих метафизических начал, во власть метафизики как классической философской установки. Это не может не сказаться на научной истине. Почувствовала ли она отсутствие власти метафизики? Какова реакция в самой философии на это отсутствие?

Можно было бы утверждать, что восстание против власти метафизики, конечно, не является прерогативой только нашего времени. Я бы в данном отношении сослалась на Ф. Ницше, который избирает язык в качестве той функции в которой в классике выступало чистое сознание. И тогда на месте познающего (гносеологического) субъекта возникает «грамматическая функция», что влечет за собой и смену философского вопрошания: актуальным становится не «что есть сущее?», но «кто истолковывает?» [1, с. 106]. Язык постоянно меняет угол зрения и всякий раз при смене мозаично меняется (может меняться) рисунок обоснования. В языке – постоянная языковая игра. Так есть ли обоснование при лингвистическом повороте философии?

Различные философские течения современности по-своему реагируют на традиционную для философии функцию обоснования. Так, М. Хайдеггер говорит о деструкции власти метафизики, Ж. Деррида – о ее деконструкции. Р. Рорти считает: «... было бы лучше, если бы критики осознали, что философия уже не подходит для того, чтобы продуцировать «окончательный результат (в том смысле, в каком микробиология может показать, как создать иммунитет против определенной болезни, или ядерная физика – как создать новую бомбу)» [2]. В таком отношении к философии естественно встает вопрос – зачем она? Истину такая философия не обосновывает. Что имеется в виду, когда (если продолжать прагматический аспект видения проблемы) она изучается в вузе на всех факультетах? Какова ее сверхзадача? Не состоит ли она в том, чтобы в дополнение к конкретным знаниям из области какой-то науки (каких-то наук) добавить определенную сумму еще и философских знаний?

Все это провокационные вопросы, и если не видеть философскую мысль в ее историческом движении, если

не схватить все метафизические трансформации, которые знала философия на своем историческом пути и не поставить в этот ряд трансформацию очередную – ту, что происходит сегодня, – если всего этого не видеть, то, действительно, можно прийти к заключению о «смерти философии» и, соответственно, об исключении ее из списка необходимых и названных государственным стандартом учебных дисциплин.

Лингвистический поворот современной философии состоит в том, что она уходит от традиционно и классически гносеологического образа. Именно поэтому она меняет философское вопрошание. Оно приобретает форму: «как сущее полагается человеком?» Здесь кроется серьезное отличие двух философских программ – классической и неклассической, – которые по-разному обеспечивают проблему обоснования. Различие стало особенно заметным, когда обнаружились антропологические предпосылки обеих программ, когда стало понятным, как непохожи человек классики, увиденный с высот мира Истины в своей метафизической сущностной сокрытости, и человек неклассической философии, отбросивший мощь внешней метафизической власти и увиденный в свободе как аутентично человеческом способе бытия. Метафизика по-разному обосновывала философско-антропологическую проблематику. Гносеологическая программа классики, «поселив» философию в мир Истины, отделив ее от непосредственного человека, во-первых, предложила видеть его в специфически познавательной коммуникации с миром, и, во-вторых, здесь, в метафизическом истинном мире, наделила его той же мощью обосновывающей власти. Но пришла расплата: конус и скафандр властных отношений, куда был помещен человек, редуцировали его до субъекта – гносеологического субъекта.

Метафизическая традиция, рассматривающая человека лишь в ракурсе его мышления, обращенного к фундаментальным и вечным основаниям Истины, – эта метафизическая традиция превратила человека в субъекта, властно стоящего над миром и редуцировавшего человеческую жизнь до познания. Но в знании, в Истине всегда содержится «напряжение хватающей руки и предчувствие физического предмета, который эта рука сжимает или к которому она тянется» [3, с. 90–91]. Сама интенция вопроса «что есть сущее в его предельных основаниях?» содержит в себе движение к цели и по ее достижении – к новому захвату. «За восприятием – присвоение, усвоение, предвкушение удовлетворения. В «Я» возникает властный и алчный субъект» [3, с. 90–91].

«Я», обеспеченное только гносеологически понятной субъективностью, явилось основной причиной философской неудовлетворенности: человек – живой, целостный, единственный, уникальный в редуцированной субъектной форме предстал мертвой абстракцией. Гипертрофированное бытие сознания поглотило чувства, аффекты, интуиции, алогичность (сверхлогичность) человеческой жизни. Человек лишился любви и ненависти, заботы и тревоги, добра и зла, усилий и бессилия, движения навстречу прекрасному, отношения к безобразному и т.п. И мы ощущаем холодную руку кантовского трансцендентального субъекта, бесстрастие *Ego*, равнодушие интеллектуализированного действия гносеологической субъективности. Такая картина человека соответствовала общей установке классической метафизики – возведение отдельности ко всеобщим метафизическим осно-

ваниям. Во власти метафизики человек умирал в субъекте. Возможно, именно эта смерть (я потому и обратила внимание на антропологические предпосылки философских программ) заставила философию взглянуть на метафизические устои и рефлексивно отнестись к их властной всеобосновывающей силе. Неудовлетворенность собственным субъектным образом и «культурой захвата» как его следствием вызвала общую деструкцию (М. Хайдеггер) или деконструкцию (Ж. Деррида) метафизики. Вектором пересмотра стала обосновывающая внешняя метафизическая власть.

Первым, кто после Канта осуществил новый «коперниканский переворот» в философии, стал М. Хайдеггер, предложивший заменить чисто познавательную призму философского взгляда на сущее экзистенциальным широким воззрением. Итогом явилось прежде всего критическое отношение к гносеологической Истине как всеобщей, вечной, единственной. А следовательно, под вопросом оказалось традиционное метафизическое обоснование. М. Хайдеггер рассуждает следующим образом. На самом ли деле только гносеологическое отношение человека к сущему рождает его бытие и, соответственно, истину? Что зовет и велит быть? Только сознание и познание или есть множественность значений бытийствующего? И открывается ли из своей сокрытости (становится несокрытостью – алетейя) истина лишь в ракурсе ее гносеологического, рационального схватывания? Вся традиция говорила именно об этом. Человек как субъект, «Я», стоял один на один с Ничто, познавая истину, строил разумный мир как собственную антропореальность. Мир являлся реальностью его сознания. Но почему, задается вопросом М. Хайдеггер, именно познание Ничто, т.е. познание окружающего, опознание сокрытого есть то, посредством чего человек достигает бытия? Напротив, лишь наше общее отношение к сущему, понимание того, что нет этого Ничто, но на его месте Нечто, Сущее, Другой (здесь и далее под «Другим» разумеется не просто другой человек, но все другое, все, кроме меня, все сущее. – Г.П.), к которому я доверительно близок, – лишь это отношение прежде, чем отношение познавательное, есть исходная точка создания моего бытия. «Я» может позволить себе специфический способ узнавания, т.е. разумное познание, только и именно потому, что убежден, что нет Ужаса Ничто.

Так в философии осуществляется новый «коперниканский переворот»: не сознание и познание составляют фундамент различных способов обхождения с миром, человек начинает познание уже после того, как прежде «держит», придерживается бытия Другого, которое ему дано не обязательно гносеологически, оно может быть знакомо иным образом, мы можем им располагать, с ним общаться, его использовать и т.п. Конечно, все бытийствующее, кроме человека, не обладая сознанием, не имея отношения к себе, в отличие от человека есть просто наличное бытие. Человек же дистанцирован от сущего и наличного бытия через осознание, знание себя. Он не только есть, но он знает о себе, что он есть, что он бытийствует, т.е. имеет бытие. Иметь бытие и быть в наличии – вот что отличает человека и все окружающее его. М. Хайдеггер разрабаты-

вает для пояснения собственной позиции специальный категориальный аппарат. Наличному бытию сущего противопоставляется человеческое бытие как экзистенция. Определения человеческого бытия он называет экзистенциалами от категориальных определений бытия нечеловеческого. Наличное бытие противопоставляет здесь бытию, т.е. человеку. Поскольку человек не просто и не только есть, но имеет бытие, то оно ему задано, дано, и он призван его претворить, творить. Он находится при бытии, и бытие ему преподнесено как задача. В результате человек может его выбирать, может выбирать себя: может достигать себя и тогда окажется собственным, своим, но может себя и не достигнуть, быть несобственным, анонимным (man) и т.п. Интересный и антропологически близкий категориальный аппарат философии М. Хайдеггера есть свидетельство того, что он увидел в человеке не абстракцию гносеологического субъекта, исповедующего позицию «Я и Ничто». Он увидел живого, экзистенциально-бытийствующего человека совместно с наличным бытием Другого. Вместе с тем, что человек есть здесь-бытие, т.е. имеющий к себе отношение, знающий себя, он есть также и бытие-в-мире, но не бытие в Ничто.

Такая деструкция традиционной метафизики для нашей темы обоснования научной истины имела то отношение, что метафизика утратила власть и всеислие чистого разума, или чистого сознания, или рационального познания. Истина уступила месту множественности значений, единый и строгий концептуальный каркас – возможности их множества, истина как открывшееся бытие оказалась потесненной различными смыслами бытия. В целом такой «переворот» в философии может быть квалифицирован как онтологический и антропологический разворот традиционной гносеологической проблематики в философии. Сверхценность познавательной субъективности и нарциссизм гносеологического «Я» уступил место «Я» бытийствующему в совместности с бытийствующим Другим. Потеря гносеологической мощи означала потерю философской власти обоснования. Естественно, в таких условиях наука и научная истина не может и не должна ждать от философии методологических указаний и мировоззренческих ориентиров.

Философия не может и претендовать на это. Поворот к бытийственным проблемам человека и уход от сугубого гносеологизма иначе и ставят, и решают вопрос «зачем нужна философия?» или «зачем люди философствуют?», а также «зачем философию изучают в вузе как специальный предмет, установленный стандартом?».

Я ответила на вопрос, поставленный в названии статьи «Возможно ли философское обоснование научной истины?» пока лишь наполовину, ибо сказала, что в той же самой постановке, которую имела в виду классическая философия, этот вопрос должен получить отрицательный ответ. Но сейчас акцентирую внимание на словах «в той же самой постановке». Имеется в виду, что обозначенная в названии проблема может иметь иную, чем в классике, постановку и иначе, соответственно, решаться. Как?

ЛИТЕРАТУРА

1. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: Reif-book, 1994.
2. Рорти Р. Тексты и куски // Логос: Философско-литературный журнал. 1996. № 8.
3. Левинас Э. Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990.