

В.И. Медведев

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Медведев Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социологии. Санкт-Петербургский государственный морской технический университет. Российская Федерация, 190008, г. Санкт-Петербург, Лощманская ул., д. 3; e-mail: 21medvedev.vl@gmail.com

Рассматриваются принципиальные отличия гуманитарного познания от естественнонаучного. Доказывается, что если задачей трансцендентальной философии является анализ всеобщих условий нашего опыта, то такой статус имеют любые дисциплины, изучающие человека как субъекта. Всеобщие условия опыта – это то, что обуславливает наш опыт даже тогда, когда мы сами эти условия делаем предметом анализа. В качестве примера рассматривается социология знания К. Маркса – К. Мангейма: изучая зависимость социальных идей от социального положения, она сама находится в сфере действия устанавливаемых ею законов. Это позволяет трактовать ее не как объективную науку, а, скорее, как герменевтику, для которой разоблачение чужих идеологических иллюзий не является главной задачей. Социология знания – это способ самопознания, позволяющий держать в фокусе внимания возможную идеологичность собственных идей. Показывается, что попытки научного анализа человека и общества, такие как структурализм или когнитивистика, пытаются игнорировать трансцендентальный характер собственных выводов. Если в основе нашей духовной деятельности лежит некая фундаментальная структура, то она должна управлять и рассуждениями структуралистов о ней самой. Если когнитивисты утверждают, что Я не существует, что ощущение собственного Я – это продукт объективной динамики нейронов, то они лишаются права рассуждать от первого лица, ставить цели и призывать развивать свое сознание в определенном направлении. Поскольку изучение человека и общества остается гуманитарным, оно имеет трансцендентальный статус. Гуманитарные дисциплины не изучают некий внеположный нам объект. Они не дают знания, ориентированного на технологические рецепты, их цель – углубление человеческого самопонимания.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, неклассическая философия, гуманитарное познание, социология знания, структурализм, когнитивистика, субъектно-объектные отношения, технологическая модель знания

Для цитирования: Медведев В.И. Трансцендентальность гуманитарного познания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 69–84.

Идея трансцендентализма в классической и неклассической философии

Идея трансцендентальной философии принадлежит, как известно, И. Канту. Он считал трансцендентальным такое знание, которое занимается не предметами, а нашей способностью познания предметов, поскольку такое познание возможно а priori. Он подчеркивал, что понятия трансцендентальной философии не должны заключать в себе ничего эмпирического: в нее не входят, например, высшие основоположения морали, которые, рассматривая понятие долга, принимают в расчет страсти и наклонности хотя бы как препятствия, которые должны быть побеждены¹. В «Критике способности суждения» Кант пишет, что трансцендентальный принцип – это условие, допускающее, чтобы вещи могли стать объектами нашего познания². Таким образом, задачей трансцендентальной философии является анализ всеобщих условий нашего опыта. Представляется, что социально-гуманитарное познание так или иначе касается этих условий, что принципиально отличает его от естественнонаучного.

Сам Кант рассматривал при этом те условия познания, которые относятся к «устройству» субъекта – априорные формы чувственности и рассудка. Такой подход характерен для классической философии – философии сознания. Человеческий разум для нее суверенен, он (в идеале) ни от чего не зависит. Поэтому в число всеобщих условий опыта и входят только особенности конституции самого разума. Неклассическая философия поставила суверенитет разума под сомнение. Она выявляет различные факторы, которые детерминируют деятельность нашего сознания – это воля, классовые интересы, язык и т.д. Всеобщие условия опыта – это то, что обуславливает наш опыт, причем продолжает детерминировать его даже тогда, когда мы сами эти условия делаем предметом анализа. И то, что перечислено выше, следует признать, с точки зрения неклассической философии, такими условиями. Страсти и наклонности, по Канту, есть нечто эмпирическое, что должно быть побеждено разумом. А как быть с языком? Классическая философия связь мышления с языком также рассматривала как нечто эмпирическое, что также должно быть «побеждено» на пути к суверенному разуму: в идеале язык должен стать послушным орудием разума. Но может ли зависимость нашего разума от языка быть преодолена самим разумом? Если мы признаем принципиальный характер этой зависимости, то вряд ли. Тогда связь сознания с языком нельзя считать преодолимым эмпирическим обстоятельством, ее придется включить в число всеобщих условий познания.

Поэтому анализ зависимости нашего сознания от воли, классовых интересов, языка, по сути, также является трансцендентальным. Ведь если, к примеру, социальные идеи являются функцией социального положения (по теории К. Маркса – К. Мангейма), то и саму эту теорию нужно рассматривать с точки зрения такого подхода – как выражение чьих-то социальных интересов. Зависимость социальных идей от социального положения является всеобщим условием нашего опыта осмысления социальной жизни. И фиксация такой зависимости не избавляет от нее даже тех

¹ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 44–46.

² Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 52.

мыслителей, которые эту зависимость осознали и проанализировали. То же самое можно сказать и о концепциях, в которых утверждается зависимость мышления от языка. Если она существует, то осознание этой зависимости вряд ли способно нас от нее избавить. В конце концов, как писал Х.-Г. Гадамер, критика языка (его выразительных возможностей) осуществляется в нем же³.

Эти примеры выявляют парадоксальную сущность трансцендентальной философии. Она напоминает знаменитый фокус барона Мюнхгаузена, который вытаскил себя за волосы из болота. Сходство с этим фокусом есть и в изначальном замысле Канта, и тем более в неклассических версиях трансцендентализма. Замысел критической философии Канта состоял, как известно, в том, чтобы проанализировать возможности и способности человеческого разума с помощью этого же самого разума. Классическая философия в принципе не сомневалась в неограниченных возможностях самопознания. Субъект познания прозрачен для себя самого, естественный свет разума легко обращается на самого себя. Наиболее полно такое убеждение реализуется в знаменитом рассуждении Р. Декарта. Как радикальный рационалист Декарт совершенно не сомневался в том, что наш разум способен все свое содержание поставить перед собой, критически его пересмотреть и отделить в нем все сомнительное от несомненного. Но как это возможно, если разум в принципе способен заблуждаться? Только если допустить его принципиальную суверенность и субстанциональность и искать источники заблуждений вне разума – только при таком подходе разум, обретая абсолютную опору в самом себе, способен вытаскивать нас из болота заблуждений. Можно ли сомневаться во всем? Наверное, да, но не во всем сразу. Ведь в этом должен участвовать некий субъект сомнения, который не может быть абсолютно пуст. В нем должно оставаться нечто, не подвергающееся сомнению, а, наоборот, подвергающее ему все остальное, – некая суверенная субстанциональность.

Такую же задачу ставит перед разумом и трансцендентальная философия Канта. Первый вопрос критической философии – что я могу знать? То есть разум сам должен определить свои возможности и границы. Для этого он должен быть абсолютно прозрачен для самого себя. Ситуация усугубляется тем, что кантовская философия находит границы познания. Если возможности познания и самопознания безграничны, проблема выглядит проще. Но в отличие от основной линии классической философии Кант не считает, что у человеческого познания нет границ. Причем в число непознаваемых (теоретическим разумом, по крайней мере) вещей у него попадает и кое-что касающееся человека – бессмертие души и свобода воли. Если же человеческое познание и самопознание имеет границы, не ограничивает ли это нашу способность определить возможности и границы собственного познания? Кант считает, что нет. Он оставляет за нашим разумом возможность осуществить мюнхгаузеновский фокус.

Еще более сложной становится ситуация в неклассических вариантах трансцендентальной философии. Они выделяют факторы, которые детерминируют деятельность сознания и ставят под вопрос его суверенитет. Получается, что эти факторы ограничивают возможности самопознания. Подобное

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 467.

следствие не всегда осознается и тематизируется авторами таких концепций. Хороший пример для выявления смысла этой проблемы предоставляет социология знания Маркса – Мангейма.

Социология знания: объективная наука или герменевтика?

Основной ее принцип сформулировал Маркс: общественное бытие определяет общественное сознание. Следовательно, это сознание всегда отражает социальную жизнь сквозь призму классовых и вообще социальных интересов⁴. Интересы искажают образ реальности в нашем сознании: каждый класс видит социальную реальность по-своему. Известно, что идеология для Маркса – это ложное, иллюзорное сознание. Она не столько отражает действительность, сколько выражает классовые интересы. Но многие критики марксизма (и Мангейм в том числе) справедливо упрекали Маркса в непоследовательности – в том, что он не распространяет открытый им принцип на собственное учение. Действительно, свое учение Маркс идеологией не считал. И вообще он представлял себе разоблачение чужих идеологических иллюзий как занятие вполне естественнонаучного типа. Критик идеологии смотрит извне и объясняет чужие иллюзии, опираясь на некий общий закон. Марксом был сформулирован такой закон, объясняющий возникновение идеологических иллюзий, который выглядит именно как закон естественнонаучного типа. Каждый класс, стремящийся к господству, писал Маркс, пытается представить свой интерес как всеобщий – как интерес всего общества⁵.

В принципе, Маркс сформулировал основания для того, чтобы исключить свое учение из числа идеологий. Он считал, что его теория выражает интересы рабочего класса. А этот класс стремится к господству не для того, чтобы поработить другие классы, а для того, чтобы освободить все общество. Так что его интересы действительно совпадают с интересами абсолютного большинства классов и социальных групп, за исключением крохотной группы собственников-эксплуататоров. Поэтому рабочий класс свободен от идеологических иллюзий, обладает иммунитетом по отношению к ним. Однако критики Маркса считали это рассуждение идеологической иллюзией самого Маркса.

Мангейм строил свою концепцию осторожнее. Он понимал, что задуманная им социология знания сталкивается со сложной проблемой – кто может быть субъектом такой дисциплины? Ее задача – систематическое выявление зависимости социальных идей от социального положения. Должен ли субъект такого анализа сам быть вне этой зависимости? Возможность этого Мангейм не признавал. Тем не менее он предлагал на роль субъекта социологии знания интеллигенцию, которая, по его мнению, однозначно с какими-то социальными интересами не связана и является, по его выражению, «относительно свободно парящей» частью общества⁶. Это решение также представляется не слишком последовательным: в нем допускается меньшая зависимость одной из социальных групп от действия

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955. С. 25.

⁵ Там же. С. 32, 47.

⁶ Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 131–140.

общего закона формирования социальных взглядов. Но ведь и интеллигенция не наблюдает за социальной драмой из зрительного зала, она активно в ней участвует и имеет, следовательно, свои интересы.

Более последовательно, на наш взгляд, представлять себе социологию знания не как объективную науку, а как герменевтику. Ее задача – не столько разоблачать с научной беспощадностью чужие иллюзии, важно держать в фокусе внимания свою собственную возможную идеологичность. При такой трактовке критика идеологии – это способ лучше понять самих себя, осознать собственную обусловленность некоторыми объективными факторами. Важно понимать, что это осознание не сделает нас декартовскими суверенными субъектами, не выведет наше мышление за пределы социальной детерминации. Оно лишь позволит учитывать ее в ходе самопознания. Такая трактовка социологии знания может рассматриваться как парадигма при рассмотрении гуманитарного познания вообще.

Что меняется, когда объектом познания становится социальная реальность, культура, человек? Можно ли изучать людей так же, как мы изучаем муравьев и атмосферные процессы? Натуралистическая традиция в трактовке гуманитарного познания не видит существенных отличий между естественными и гуманитарными науками. Традиционные возражения против натуралистического подхода обращают внимание на специфику субъектно-объектных отношений в социально-гуманитарном познании. Чтобы сделать социальную реальность и культуру обычным объектом познания, субъект должен избавиться от своей принадлежности к ним. Но, как подчеркивает герменевтическая философия, мы всегда находимся внутри определенной культурной традиции, встроены в нее. Любая наша мыслительная деятельность осуществляется в рамках этой традиции, эпохи, языка и т.д. Мы не можем превратить все это в обычный внеположный нам объект познания, т.к. мы не можем занять по отношению к своей эпохе, культуре и языку позицию внешнего наблюдателя. И даже осознание факта такой зависимости не спасает нас от нее. Вынести за скобки влияние своей культуры, эпохи, социальной группы, языка на понимание социальных и культурных явлений невозможно, как невозможно и точно вычислить степень этого влияния. Это значит, что все рассуждения о социально-культурной детерминации нашего сознания и нашего понимания носят принципиально трансцендентальный характер: принадлежность к культурной традиции и социальным группам с определенными интересами является всеобщим условием деятельности познания и понимания.

Понимание и объяснение в познании человека

В течение XX в. в дискуссиях философов, социологов и психологов о специфике гуманитарного познания постоянно возникал вопрос о соотношении понимания и объяснения. Понимание (как сопереживание, как «вчувствование») было предложено на роль особого способа познания в «науках о духе» В. Дильтеем. Явления природы мы объясняем: объяснение – это подведение под общий закон. Человеческие действия мы понимаем, даже не будучи способны подвести их под общий закон. Классическая схема научного объяснения («схема Поппера – Гемпеля») в противовес этому предполагала, что объяснение любых явлений дается по одной схеме.

Оно дедуктивно выводится из двух классов утверждений: формулировок общих законов и утверждений о начальных условиях события. К. Поппер доказывал, что историки, объясняя, к примеру, исход битвы, неявно подразумевают массу тривиальных законов⁷.

Антинатуралистический подход (характерный, например, для герменевтической философии Гадамера) резко противопоставляет естественные науки с характерной для них технологической ориентацией (познавать, чтобы манипулировать) и гуманитарное знание, нацеленное на укрепление и расширение взаимопонимания, поддержание связи с традицией. Человек не является обычным объектом познания. Другой человек дан нам либо как коммуникативный партнер, либо как объект объяснения. Как коммуникативный партнер он нам дан в диалоге. Если мы выходим из режима диалога и начинаем объяснять взгляды собеседника извне (например, по методу социологии знания – как функцию его социального положения), то мы теряем его как коммуникативного партнера. Мы встаем в позу того, кто смотрит извне и знает больше. Диалог прекращается, когда один из собеседников говорит: «Ты так считаешь, потому что...» (объяснение может быть марксистским, фрейдистским, структуралистским и т.д.). Эти объяснения берут на себя слишком много, потому что их субъект претендует на особое положение. Как уже говорилось применительно к социологии знания, тот, кто берется разоблачать чужие идеологические иллюзии с помощью четко сформулированного метода, предполагает себя находящимся вне сферы действия этого закона (закона, устанавливающего зависимость социальных идей от социального положения) и этого метода. Как писал Мангейм, для разоблачения чужой позиции необходимо абсолютизировать свою собственную⁸.

Аналогичным образом М.М. Бахтин противопоставлял естественные науки как монологическую форму знания гуманитарному познанию в форме диалогического проникновения в другое сознание⁹. В естественных науках один субъект, которому противостоит безгласная вещь. Человек тоже может быть познан как вещь. Но как субъект он таким образом не познается. Еще в ранней работе о Ф.М. Достоевском Бахтин различал монологический роман, в котором автор все знает о своем герое как Господь Бог, и полифонический, в котором другой человек описывается лишь настолько, насколько человек вообще доступен для взгляда извне. Здесь автор вступает со своими героями в диалог, не претендуя на знание (и изображение) всех их тайных мыслей и чувств. В своих размышлениях об особенностях наук о человеке Бахтин развивает эти идеи: познание внутри диалога и познание другого извне как внешнего объекта – это совершенно различные формы познания. Бахтин противопоставлял мысль *о* мире и мысль *в* мире. Когда мы познаем общество и культуру, наша мысль не находится вне осмысляемого мира, она существенно ему же принадлежит.

При таком подходе закономерно возникает вопрос о применимости объяснительного подхода в науках о человеке вообще. Маркс, Фрейд, структуралисты именно объясняют разные стороны человеческой деятельности, в том числе интеллектуальной. Причем эти объяснения вполне укладываются в классическую схему Поппера – Гемпеля. Маркс формулирует общий

⁷ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 302–306.

⁸ Мангейм К. Диагноз нашего времени. С. 70–71.

⁹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 363–364.

закон формирования идеологических иллюзий, о котором уже шла речь выше. Фрейд предлагает общий закон, объясняющий неврозы: их причиной является сознательное подавление бессознательных стремлений, противоречащих Сверх-Я. Допустимы ли такого рода объяснения с антинатуралистической точки зрения? Бахтин считал «овнешняющий» подход допустимым в определенных рамках¹⁰. Осознание собственной детерминированности – шаг к большей свободе. А детерминированность требует именно объяснения.

Острота радикального противопоставления технологически ориентированных естественных наук и герменевтических гуманитарных снимается в модели «критических социальных наук» К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса. С их точки зрения, использование объясняющих методов в науках о человеке и обществе оправдано, поскольку наше сознание подвергается детерминирующему воздействию целого ряда факторов, например тех, которые провоцируют его идеологические искажения. Диалог с носителями искаженного сознания не может прояснить ситуацию¹¹. Гадамер считал условием понимания отношение к словам собеседника (и к понимаемому вообще) как к возможной истине. Такой подход не сработает, когда мы имеем дело с явными искажениями. Ведь идеология для Маркса и Мангейма – это не просто орудие манипуляции другими, это, в первую очередь, искренние заблуждения. Можно ли (и стоит ли) относиться как к возможной истине к словам искреннего поклонника гитлеровской «*Mein Kampf*»? Искращения (не только идеологические, но и невротические) должны быть именно объяснены извне – с помощью методов естественнонаучного типа.

Тем не менее критические социальные науки, по мнению Апеля и Хабермаса, существенно отличаются от естественных наук своей целью. Целью естественнонаучных объяснений является последующая манипуляция, то есть практическое использование. В науках о человеке манипуляция не может быть целью. Квазикаузальное объяснение в таких науках – это средство углубления человеческого самопонимания. В качестве удобного примера Хабермас рассматривает психоанализ. Обнаружение причины невроза не является здесь конечной задачей. Психоаналитик должен вернуть пациенту знание о вытесненном для того, чтобы спровоцировать его рефлексию – помочь ему глубже и лучше понять самого себя, восстановить целостность своей внутренней жизни и избавиться от внутренних конфликтов¹². Такую же задачу решает социология знания. Она предлагает путь критического анализа собственных идей. Таким образом, целью таких дисциплин выступает углубление нашего самопонимания. Их задача – не объяснить других, а лучше понять самих себя.

Такие дисциплины имеют трансцендентальный статус: они проясняют для нас определенные условия нашего опыта. Только не стоит преувеличивать возможности такого трансцендентального анализа. Он не выведет нас на твердую почву, отталкиваясь от которой наш разум сможет строить систему знаний, обладая иммунитетом ко всем обуславливающим его работу

¹⁰ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 343.

¹¹ Apel K.-O. *Towards a Transformation of Philosophy*. L.; Boston, 1980. P. 67–70.

¹² Apel K.-O. *The a priori of communication and the foundations of the humanities* // *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame (Ind.), 1977. P. 310–312; *Idem*. *Types of social science in the light of human interests of knowledge* // *Social Research*. 1977. Vol. 44. No. 3. P. 461–462; *Habermas J. Knowledge and Human Interests*. L., 1972. P. 230–231.

и нарушающим его суверенитет факторам. Это вообще превосходит человеческие возможности. Классическая философия была «сверхчеловеческим проектом»: ее субъектом мог быть только такой разум, который преодолел в себе все человеческое – погруженность в существование, связь с волей и эмоциями, социально-культурные детерминации. С точки зрения герменевтической философии это вряд ли возможно. Рефлексия не всеильна. Как писал Гадамер, она ставит перед глазами кое-что из того, что было у меня за спиной, кое-что, но не все¹³. Гуманитарные науки – это средство понять себя лучше, но не способ стать суверенным картезианским субъектом. Социология знания предлагает определенный способ самопонимания, предлагает держать в фокусе внимания свою возможную идеологичность. Гарантирует ли это нам объективность в естественнонаучном смысле? Вряд ли. Ведь социология знания, как и психоанализ, и структурализм, принципиально ограничивают саму возможность видеть себя насквозь и контролировать собственную обусловленность. Дело не просто в том, что любой человек оказывается в сфере действия открытых ими законов. Это можно было бы сказать и о законе всемирного тяготения. Но из формулировки данного закона не следует никаких принципиальных ограничений относительно нашей способности его познать. А из рассуждений Маркса и Фрейда такие ограничения следуют.

Структурализм и когнитивистика как примеры непризнания собственной трансцендентальности

Здесь будет уместно остановиться чуть подробнее на примере структурализма. Его также можно считать концепцией, которая не хотела признавать собственный трансцендентальный характер, пыталась его игнорировать. В структуралистском сциентизме присутствует не только методологический, но и онтологический натурализм. С одной стороны, признается принципиальная однотипность методов познания человека и природных явлений (то есть методологический натурализм). Споря с Ж.-П. Сартром, К. Леви-Строс принимает обвинение в том, что он – тот, кто желает изучать людей так же, как муравьев. Только для него это не является обвинением. Реинтегрируя культуру в природу, мы преодолеем их противопоставление. Он не сомневается, что ум, тело, вещи – часть одной реальности (это уже натурализм онтологический). Элементарные структуры обнаруживаются в атомах, клетках и т.д. Структуральные аранжировки осуществляются нами уже на уровне чувственного восприятия – органы чувств, таким образом, тоже функционируют структурно. Поэтому правила симметрии и инверсии во всем подобны законам физического мира¹⁴. Леви-Строс не ставит вопрос о статусе субъекта такого анализа, не признает трансцендентальный характер своего исследования. Проблема в том, что если нашу духовную деятельность во всех ее проявлениях направляет некая универсальная структура, то она же должна управлять и структуралистскими рассуждениями, в том числе и рассуждениями о ней самой. Либо это будет признано, но тогда научный статус структурного анализа (его объективность) будет поставлен под

¹³ Gadamer H.-G. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley; Los-Angeles, 1976. P. 38.

¹⁴ Леви-Строс К. *Первобытное мышление*. М., 1994. С. 308, 350–353.

сомнение. Либо нужно как-то обосновать претензии мыслителей структуралистов на то, чтобы вырваться из зоны действия этой структуры и рассмотреть ее самое, а также ее воздействие на нашу духовную деятельность, извне.

Критики структурализма справедливо указывали на то, что если даже допустить существование последней структуры структур, которая определяет всю нашу духовную деятельность, то она не может быть ни обнаружена, ни высказана: нет метаязыка, который мог бы ее охватить. А если она как-то выявляется, то она – не последняя¹⁵. Ведь если она существует, то мы в принципе не можем занять по отношению к ней внешнюю позицию. Мы всегда действуем внутри нее и вычислить степень ее влияния на наши рассуждения не в состоянии. Возможны, конечно, и другие варианты разрешения этой коллизии. Например, допустить, что классики структурализма чудесным образом оказались способны ускользнуть от детерминированности своего мышления этой структурой. Либо предположить, что это она в лице Леви-Строса достигает своего самопознания, как абсолютная идея – в лице Гегеля. Помимо этих двух путей остается только один выход – признать принципиально трансцендентальный характер деятельности по выявлению детерминирующих нашу духовную работу структур.

Существует, конечно, множество попыток изучать человека, культуру и общество в рамках естественнонаучной модели знания. Например, бихевиоризм или модная ныне когнитивистика. Она наверняка будет постепенно продвигаться все дальше в познании нейрофизиологических механизмов мышления. Но что представляет принципиальной границей ее достижений, так это познание человека как субъекта. Не того, как работает субъект познания и какие механизмы эту работу обслуживают, а нашей субъектности как таковой. Как из всех нейромеханизмов возникает ощущение собственно Я, самосознание? Причем этих Я много, они уникальны, не повторяются.

Философ-когнитивист Т. Метцингер весьма оптимистически смотрит на перспективы выявления нейронных коррелятов сознания и на то, что, научившись их определять, мы сможем вызывать и эмоциональные переживания, и волевые акты, и даже мысли. Это вполне возможно. Но как быть с нашим Я? Метцингер утверждает, что никакого Я не существует, что субъективное ощущение Я – это продукт динамической самоорганизации мозга¹⁶. То есть мозг работает так, что у нас формируется иллюзия восприятия мира от первого лица – «тоннель эго». В этих тоннелях мы и живем. Переходя от нейронауки к философии субъективности, важно осознавать трансцендентальный поворот собственного мышления. Субъектность (восприятие мира от первого лица) является всеобщим условием нашего опыта. Она не может рассматриваться как обычный внеположный нам объект изучения. Если такое восприятие продуцирует мозг, то каким образом мозг самого Метцингера допустил разоблачение им этой иллюзии? Или осознание несуществования Я – это необходимый этап самоорганизации мозга? Между прочим, А. Дамасио, который является не философом, а ученым, изучающим нейрофизиологические основы психики и сознания, считает, что, сказав, что

¹⁵ Эко У. Отсутствующая структура. М., 1998. С. 24.

¹⁶ Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель эго. М., 2017. С. 10, 19, 266–267; Просвещение 2.0. Интервью с Томасом Метцингером // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 148–149.

наша самость (self) является иллюзией, мы ничего не выиграем – она как дирижер фактически руководит оркестром психических процессов¹⁷. Все равно ее нужно объяснять.

При чтении книги Метцингера возникает ощущение, что он не хочет до конца признавать радикальные последствия собственных выводов. С одной стороны, он пишет, что субъективность – это в значительной мере социальная установка. На ней построена вся система права. Что если ее отрицать, то вряд ли можно оправдать практику наказания преступников, лучше направить усилия на разработку нейрофизиологических способов предотвращения преступлений¹⁸. И вообще он склоняется к самому радикальному детерминизму в понимании психики: за всем стоит динамика нейронов. Но при этом автор не отказывается от точки зрения первого лица, ставящего цели, рассуждающего о ценностях и т.п., хотя сам пишет, что в физическом мире никаких целей нет. Несомненной ценностью для автора является автономия сознания, способность к психическому самоопределению. И такую позицию можно поддержать. Но кто и от чего должен быть независим? Главное – *кто*? Ведь динамика нейронов – объективный процесс, который определяет все, включая субъективно осознаваемые цели. Целая глава посвящена, например, этике сознания: какие состояния сознания считать ценными, какие – наоборот. Все это имеет смысл обсуждать лишь в том случае, если мы можем поступать по-разному: захотим – начнем создавать искусственные эгомашины, решим, что это опасно, – не станем этого делать. Но такое допущение свободы решать и выбирать противоречит заявленному детерминизму.

Метцингер считает, что нейрофизиологический детерминизм совместим с признанием свободы воли¹⁹. Это признание позволяет осмысленно рассуждать о морали, о целях и ценностях, о том, что стоит делать, а что нет. Однако Кант убедительно показал, что на теоретическом уровне такое совмещение невозможно. Все, что говорит о человеке наука (то есть теоретический, «чистый» разум), говорит о нашей несвободе. Доказательства свободы существуют на уровне практического разума. Для Канта, как известно, таким доказательством была мораль. Получается, что свобода также неуловима на том уровне, где человек рассматривается как обычный объект познания.

Сторонников нейродетерминизма можно упрекнуть в «перформативном противоречии». Если вся наша субъективность – это продукт самоорганизации мозга, нейродинамики, то многие наши действия и из обычной жизни, и из профессиональной деятельности философа становятся бессмысленными. Например, этические призывы к психическому самоопределению. Кому они адресованы, кто будет к такому самоопределению стремиться? В связи с этим можно вспомнить то, что другой представитель когнитивистики – Д. Деннет – называет старой шуткой о бихевиористах: они не верят в верования, думают, что никто не способен думать, и, по их мнению, никто не имеет мнений²⁰. Трансцендентальный характер рассуждений о нашем Я в том и состоит, что содержание и выводы из этих рассуждений затрагивают их собственный статус.

¹⁷ Дамасио А. Так начинается «я». Мозг и возникновение сознания. М., 2018. С. 36.

¹⁸ Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. С. 173–174.

¹⁹ Там же. С. 170.

²⁰ Деннет Д.С. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004. С. 126.

По Метцингеру, вся наша жизнь происходит в тоннеле эго, который прозрачен для нас и не замечается нами – то, что он для нас открывает, и есть для нас мир²¹. Но сейчас, пишет он, в тоннель эго вторгается наука²². Откуда она вторгается? Значит, все-таки есть что-то за пределами этого тоннеля. Или мы должны предположить, что передовым ученым в отличие от большинства людей, покорно проживающих жизнь в своих тоннелях, открыта возможность из своего тоннеля вырваться? Тогда они получают возможность ставить цели и призывать к их достижению, не сводя то, что они делают, к динамике нейронов. Такая тенденция в принципе характерна для технологической модели знания. Ее полное воплощение в науках о человеке возможно лишь при делении человечества на две неравные группы: на тех, кто изучает других, и тех, кого изучают. Вторые являлись бы для первых обычным объектом познания, таким же, как муравьи и атмосферные процессы. Изучая людей, ученые давали бы практические (технологические) рецепты, позволяющие улучшить рациональное управление остальными людьми. Однако, чтобы эта модель работала, вторую группу нужно полностью лишить доступа к знаниям о себе. Иначе они будут усваивать эти знания и менять свое поведение. Но осуществить такое деление можно лишь в тоталитарных антиутопиях. Эта идея, конечно, не может быть одобрена по этическим соображениям. Но она не кажется возможной и по гносеологическим причинам. Люди – сознательные существа: полностью лишить их доступа к знаниям о себе можно, лишь изменив их природу. Пусть значительная часть людей и довольствуется ролью послушных объектов манипуляций (идеологических, в частности), принципиальная возможность сопротивляться им у любого человека есть.

Трансцендентальный статус наук о человеке

Когда мы делаем объектом изучения человеческую субъективность, мы выходим за пределы объективной науки – мы начинаем рассуждать об условиях собственного опыта. Субъект, как писал Л. Витгенштейн, не принадлежит миру, а является его границей²³. Именно поэтому даже тогда, когда мы делаем его объектом познания, он не становится обычным внеположным объектом. Витгенштейн осознавал трансцендентальный характер философских рассуждений. Правда, «ранний» Витгенштейн одновременно пытался объявить такие рассуждения незаконными: о том, о чем нельзя сказать ясно, следует молчать. Но «поздний» все время рассуждал о том, о чем нельзя сказать ясно: как язык выражает мир, как он влияет на мышление. Да и автор «Трактата» делал это, но предлагал воспринимать свои рассуждения как лестницу, которая должна быть отброшена после достижения цели – демонстрации невозможности метафизики²⁴. Двойственность такой позиции очевидна: чтобы показать незаконность традиционной философии, нужно пофилософствовать (как бы «в последний раз»).

²¹ Кстати, если «мир» является продуктом тоннеля эго, то что такое *мозг*? Метцингер рассуждает о нем как обычный наивный реалист, верящий в объективную реальность окружающего мира: по крайней мере, в объективном существовании мозга он не сомневается.

²² Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. С. 269.

²³ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 56–57.

²⁴ Там же. С. 72–73.

Рассуждения о человеке как о субъекте имеют трансцендентальный характер. Но такой же характер имеет гуманитарное познание вообще. Попытки давать технологическое знание о человеке и обществе (знание естественнонаучного типа) вряд ли стоит относить к гуманитарному познанию. В разряд негуманитарных наук о человеке и обществе попадут многие разделы экономической теории, общей психологии, лингвистики, когнитивистика и многие другие дисциплины. Но их успехи вряд ли когда-нибудь уничтожат тот остаток, который носит принципиально гуманитарный характер. Как пишет С. Жижек, либо субъективность – иллюзия, либо реальность в себе (то, что изучается естественными науками) – это еще не все, что существует. Субъект – это онтологический разрыв, трещина в реальности²⁵. В мире, в котором мы живем и мыслим, есть Я, наша субъектность. Натуралистический дискурс о человеке это существование теоретически дискредитирует, но и он не может обойтись без точки зрения первого лица в своих рассуждениях. Если даже наше Я – с какой-то точки зрения иллюзия, оно является частью реальности, изучаемой гуманитарными науками. Метцингер пишет, что мы не находим личностей в объективной реальности – они учреждаются в обществе посредством актов взаимного признания друг друга в качестве морально восприимчивых индивидов²⁶. Только это возможно, с его точки зрения, и без Я. Последнее утверждение кажется сомнительным. Ведь если личности как субъекта решений нет, если все дело в нейродинамике мозга, которая является объективным процессом, то акты взаимного признания превращаются в бессмысленный ритуал. В tomto и дело, что гуманитарное познание интересуется человеком как субъектом. Деннет писал о том, почему вопрос о том, какие существа обладают сознанием или хотя бы психикой, важен: обладание ею придает носителям особый моральный статус²⁷. К существам, наделенным сознанием, обращаются с рациональными аргументами, их считают ответственными за свои поступки. Кроме того, утверждение, что никакого Я нет в объективной реальности, можно принять лишь в том случае, если под объективной реальностью понимать исключительно физическую реальность. В социальной реальности Я есть.

В физическом мире нет целей и ценностей. Кстати, уже в биологии – науке естественной – цели снова появляются. Когда же мы делаем объектом рассуждений человека и общество, от целей и ценностей не освободиться. Человек – целесообразно действующее существо. Предметы и явления окружающего мира приобретают значение по отношению к нашим целям. Мы вообще живем в мире значений. Все, что касается человека как субъекта и человеческой деятельности как целесообразной, это как раз область трансцендентального знания. Мы анализируем наш опыт жизни в обществе и культуре, опыт духовной деятельности, не выходя по ходу анализа за рамки того, что мы анализируем. Когда мы рассуждаем о том, какое влияние оказывает на мышление и духовную деятельность вообще социальная принадлежность субъекта, национальная культура или язык, или о том, способен ли познающий общество субъект достичь объективности естественнонаучного типа, мы попадаем в сферу принципиально не-технического зна-

²⁵ Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008. С. 144, 234.

²⁶ Просвещение 2.0. Интервью с Томасом Метцингером. С. 152–153.

²⁷ Деннет Д.С. Виды психики. С. 12–15.

ния, которое касается условий нашего опыта как такового. Цель такого знания – дать нам возможность лучше и глубже понять самих себя. Даже если при этом используются объяснительные методы, объяснение не является главной целью. Тем более не является ею технологическое манипулирование. Углубление нашего самопонимания – это не технологическая задача. Именно эту задачу решает и философия, если трактовать ее как принципиально гуманитарную дисциплину.

Специфика гуманитарного познания связана с субъектно-объектными отношениями в нем. Общество, культура, человеческое сознание не являются обычным внеположным нам объектом изучения. Мы не можем занять по отношению к тому, что является предметом гуманитарного познания, позицию внешнего наблюдателя. Изучая все это, мы рассуждаем о том, что сформировало нас как субъектов познания и практической деятельности и продолжает детерминировать нашу деятельность. Здесь мы пытаемся изучать то, в сфере действия чего мы сами находимся, что влияет на наше познание и от влияния чего нам не освободиться. Задача определить степень этого влияния и контролировать его как раз напоминает подвиг барона Мюнхгаузена. Гуманитарные науки находятся в такой парадоксальной позиции. Их трансцендентальность в том, что они пытаются изучать то, что продолжает воздействовать на познающего субъекта даже в процессе такого изучения. Ученый, изучающий общество, не наблюдает социальную драму из зрительного зала. В социальной жизни все являются участниками, все находятся на сцене. Роль изучающего ее ученого состоит в том, что он берет на себя задачу осознания, рефлексии над тем, что происходит и в чем именно он наряду с другими участвует. Люди – сознательные существа, самосознание является неотъемлемой частью любого человека как личности. А гуманитарное знание выполняет роль самосознания по отношению к человеческой культуре в целом.

В науках о человеке и обществе разделы, имеющие технический статус, переплетаются с вопросами трансцендентального характера. Множество вопросов, касающихся грамматики конкретных языков, имеют вполне технический характер, но вопрос о том, как грамматическая система может влиять на мышление – проблема, имеющая трансцендентальный статус. Такой же статус в социологии имеет не только социология знания, но и теории социального действия. Человека можно изучать естественнонаучными методами. Можно пытаться на основе такого познания давать технологические рецепты, нацеленные на совершенствование методов управления людьми. Но такое познание не является гуманитарным. Кроме того, оно подразумевает то деление человечества на изучающее меньшинство и изучаемое большинство, о котором говорилось выше. В реальности такое деление не может быть реализовано. Инженерный психолог, рассуждающий о методах повышения производительности труда, не находится вне сферы действия открываемых им зависимостей. Разоблачающий «иллюзию Я» когнитивист продолжает рассуждать от первого лица, обсуждать ценности и этические проблемы. Рассмотреть человеческое сознание, культуру, историю и общество извне как обычный внеположный нам объект познания невозможно.

Список литературы

- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
- Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Дамасио А. Так начинается «я». Мозг и возникновение сознания / Пер. с англ. И. Ющенко. М.: Карьера-Пресс, 2018. 384 с.
- Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания / Пер. с англ. А.А. Веретенникова. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
- Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / Пер. с англ. М.: Европа, 2008. 516 с.
- Кант И. Критика способности суждения / Пер. с нем. М.: Искусство, 1994. 367 с.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. СПб.: Тайм-Аут, 1993. 477 с.
- Леви-Строс Л. Первобытное мышление / Пер. с фр. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. 384 с.
- Манхейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. и англ. М.: Юрист, 1994. 700 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. 629 с.
- Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель эго / Пер. с англ. Г. Соловьевой. М.: АСТ, 2017. 413 с.
- Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2 / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс; Культурная инициатива, 1992. 528 с.
- Просвещение 2.0. Интервью с Томасом Метцингером / Пер. с англ. П.С. Строкина // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 152–153.
- Эко У. Отсутствующая структура / Пер. с итал. А.Г. Погоняйло, В.Г. Резник. М.: Петрополис, 1998. 432 с.
- Apel K.-O. The *a priori* of communication and the foundations of the humanities // Understanding and Social Inquiry / Ed. by F. Dallmyre and T.A. McCarthy. Notre Dame (Ind.): Notre Dame Univ. Press, 1977. P. 292–315.
- Apel K.-O. Types of social science in the light of human interests of knowledge // Social Research. 1977. Vol. 44. No. 3. P. 425–470.
- Apel K.-O. Towards a Transformation of Philosophy / Trans. by G. Adey and D. Frisby. L.; Boston: Routledge; Keagan Paul, 1980. XI, 308 p.
- Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics / Trans. by D.E. Linge. Berkeley; Los-Angeles: Univ. of California Press, 1976. VIII, 143 p.
- Habermas J. Knowledge and Human Interests / Trans. by J.J. Shapiro. L.: Heinemann, 1972. IX, 356 p.

The transcendentalty of the humanities

Vladimir I. Medvedev

Saint-Petersburg State Marine Technical University. 3, Lotsmanskaya Str., Saint-Petersburg, 190008, Russian Federation; e-mail: 21medvedev.vl@gmail.com

The article regards the principal aspects by which cognition in the humanities is different from that in natural sciences. If the task of transcendental philosophy is the analysis of general conditions of our experience, such status can be prescribed to all disciplines that study human as a subject. General conditions of experience determine our experience even when we make them the object of analysis. Marx's and Manheim's sociology of knowledge is used as an example to show that sociology of knowledge as a study of the dependence of social ideas on social interests remains inside the domain of its own laws. This fact gives us the opportunity to treat it not as an objective science, but rather as

hermeneutics. Its main purpose is not to unmask other people's ideological illusions. Sociology of knowledge is rather a way of self-understanding, which affords us to pay attention to our own possible ideological bias. Structuralism and cognitive sciences as attempts at a scientific analysis of humans and society try to ignore the transcendental nature of their conclusions. If some fundamental structure underlies all our intellectual activity, it should control the perspective that structuralists take on it as well. If our self is an illusion formed by the objective neuron dynamics, as cognitivists assert, they lose the right to reason in first person, to put goals of developing our consciousness in a particular direction. As long as we study the man and society in the humanities, our knowledge has a transcendental status. The humanities do not study some object that is external to us. They do not give us technical knowledge or technological recipes. Their goal is to make our self-understanding deeper.

Keywords: transcendental philosophy, non-classical philosophy, humanities, sociology of knowledge, structuralism, cognitivism, subject-object relations, technological model of knowledge

For citation: Medvedev, V.I. "Transcendental'nost' gumanitarnogo poznaniya" [The transcendentality of the humanities], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 69–84. (In Russian)

References

- Apel, K.-O. "The *a priori* of communication and the foundations of the humanities", *Understanding and Social Inquiry*, ed. by F. Dallmyre and T.A. McCarthy. Notre Dame, Ind.: Notre-Dame Univ. Press, 1977, pp. 292–315.
- Apel, K.-O. "Types of social science in the light of human interests of knowledge", *Social Research*, 1977, Vol. 44, No. 3, pp. 425–470.
- Apel, K.-O. *Towards a Transformation of Philosophy*, trans. by G. Adey and D. Frisby. London; Boston: Routledge and Keagan Paul, 1980. XI, 308 pp.
- Bahtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of literary work]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. 424 pp. (In Russian)
- Damasio, A. *Tak nachinaetsya 'ya'*. *Mozg i vzniknovenie soznaniya* [Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain], trans. by I. Yushchenko. Moscow: Kar'era-Press Publ., 2018. 384 pp. (In Russian)
- Dennet, D. *Vidy psihiki: na puti k ponimaniyu soznaniya* [Kinds of Minds. Towards an Understanding of Consciousness], trans. by A.A. Veretennikov. Moscow: Ideya-Press Publ., 2004. 184 pp. (In Russian)
- Eco, U. *Otsutstvuyushchaya struktura* [The Absent Structure], trans. by A.G. Pogonyailo and V.G. Reznik. Moscow: Petropolis Publ., 1998. 432 pp. (In Russian)
- Gadamer, H.-G. *Philosophical Hermeneutics*, trans. by D.E. Linge. Berkeley; Los-Angeles: Univ. of California Press, 1976. VIII, 143 pp.
- Gadamer, H.-G. *Istina i metod. Osnovy filosofskoj germenевtiki* [Truth and Method. Foundations of philosophical Hermeneutics]. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 pp. (In Russian)
- Habermas, J. *Knowledge and Human Interests*, trans. by J.J. Shapiro. London: Heinemann, 1972. IX, 356 pp.
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskii. St. Petersburg.: Tajm-Aut Publ., 1993. 477 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika sposobnosti suzheniya* [Critique of Judgement]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1994. 367 pp. (In Russian)
- Levi-Strauss, L. *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive Thought], trans. by A.B. Ostrovskii. Moscow: Respublika Publ., 1994. 384 pp. (In Russian)
- Manheim, K. *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnosis of Our Time]. Moscow: Yurist Publ., 1994. 700 pp. (In Russian)

- Marx, K. & Engels, F. *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 629 pp. (In Russian)
- Metzinger, T. *Nauka o mozge i mif o svoem Ya. Tonnel' ego* [The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self], trans. by G. Soloveva. Moscow: AST Publ., 2017. 413 pp. (In Russian)
- Metzinger, T. "Prosveshchenie 2.0. Interv'yu s Tomasom Metzingerom" [Enlightenment 2.0. Interview with Thomas Metzinger], trans. by P.S. Strokin, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 152–153. (In Russian)
- Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [The Open Society and Its Enemies], Vol. 2. Moscow: Feniks Publ.; Kul'turnaya iniciativa Publ., 1992. 528 pp. (In Russian)
- Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty*, Ch. I [Philosophical works, Pt. I], trans. by M.S. Kozlova and Yu.A. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)
- Žižek, S. *Ustrojstvo razryva. Parallaksnoe videnie* [The Parallax View]. Moscow: Evropa Publ., 2008. 516 pp. (In Russian)