

Философия, социология и культурология

УДК 17

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ОРИЕНТАЦИЯ НА ОБРАЗЕЦ БЕСПРОБЛЕМНОГО ПОЗНАНИЯ

И.Б. Ардашкин

Томский политехнический университет
E-mail: ibardashkin@mail.ru

Рассматривается идеал беспроблемного познания на основе фигуры трансцендентального субъекта. Доказывается, что реализация проекта познания на основе трансцендентального субъекта возможна через признание проблемы как негативного основания научной эпистемологии.

Ключевые слова:

Трансцендентальный субъект, проблема, объект, очищение знания, редукция, научная эпистемология.

Задача статьи – продемонстрировать, что наиболее идеальным выражением беспроблемного познания является трансцендентальная философия с идеей трансцендентального субъекта. С ее позиций формирование знаний начинается с поиска достоверного основания. Процесс познания строится уже на его основе, что предполагает его результат, аналогичный основанию, с которого познание начинается. Рождается идея истины как регулятора, с помощью которого определяется степень проблематизации знания. Вводится ряд процедур, доводящих имеющуюся степень проблематизации до минимума, в идеале до нуля. В основе такого познавательного процесса лежит особое измерение когнитивных способностей человека – трансцендентальный субъект. Подобное характерно и для И. Канта (создателя метафизической версии трансцендентального субъекта), и для Э. Гуссерля (создателя феноменологической версии трансцендентального субъекта).

Для И. Канта важным вопросом был вопрос о возможности построения метафизики как науки. Именно таким образом И. Кант формулирует основную задачу своей «Критики чистого разума»: «Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: как возможна метафизика как наука?» [1. С. 46].

Поскольку речь идет о приоритете науки над другими типами знания, то возникает необходимость обоснования метафизики в качестве науки. Главное – намерения И. Канта. А они ориентированы у него на необходимость создания системы «чистого» знания, даже не столько системы, сколько рассмотрения возможности получения чистого знания. Подразумевается необходимость «очищения» знания от различных привнесений. Сам И. Кант так характеризует этот процесс. «Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания. Органом чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, пропедевтикой к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не учением, а только причиной чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду» [1. С. 47].

Трансцендентализм И. Канта начинается с того момента, когда им совершается коперниканский переворот. Действительно, зачем необходимо соотношение внутреннего мира и внешнего мира, если все равно параметры этого соотношения строятся на основе познавательной структуры субъекта? Вот здесь и начинается история трансцендентального субъекта. Признание непознанный какой-то части мира свидетельствует лишь о том, что человек не нуждается в статусе Бога. Поэтому он не может претендовать на познание того, что не входит в границы его кругозора.

Приверженность к негативному обоснованию проблемы в качестве основы научной эпистемологии у Канта проявляется в том, что субъективистская сущность (мыслимость предметов) подминает под себя бытийную сущность (наличие предметов и их данность нам). Познавательная практика, представленная через систему трансцендентального субъекта, становится доминирующей. Поэтому и нужна метафизика как наука, которая и будет выражать приоритет эпистемологической сущности, ее объективности и абсолютности.

Более того, метафизика как наука всегда достоверней и значимей, чем сама наука. Это преимущество метафизики всегда обеспечивается ее двойственностью. Если наука (естествознание в Новое время) — это динамика развития научного знания, обусловленная процедурами проверки, уточнения и обоснования получаемых результатов, то метафизика — это не столько динамика, сколько стабильность, основанная на «силе» человеческого разума. Не случайно А.В. Гулыга следующим образом охарактеризовал отношение И. Канта к метафизике. «О метафизике Кант отзывался с величайшим пиететом. По сравнению с другими науками есть у нее и одно неоспоримое преимущество: она может быть завершена и приведена в неизменное состояние, т. к. в ней невозможны новые открытия, неизбежные в других науках, ведь источник познания здесь не предметы внешнего мира, а сам разум, и после того как разум полностью и ясно изложит основные законы своей способности, не останется ничего, что он еще мог бы здесь узнать» [2. С. 69].

Даже обозначение некоего неискоренимого остатка в познании Кантом трактуется исключительно в беспроблемном аспекте. Речь идет о ноумене (*вещи-в-себе*), который можно толковать как определенную границу человеческого понимания, особенность вещи (объекта) быть до конца непознаваемой. Для И. Канта ноумен свидетельствует не о граничности человеческих способностей в познании, а о бесконечности познания, его неисчерпаемости. Как видно из цитаты, приведенной выше, научное познание (как и метафизическое) не освобождено от ошибок, но это абсолютно не должно сказываться на статусе познания. Как пишет П.П. Гайденко, «в отличие от философов XVII в., И. Кант анализирует структуру субъекта не для того, чтобы вскрыть источники заблуждений, а, на-

против, чтобы решить вопрос, что такое истинное знание» [3. С. 321].

Поэтому он и строит свою систему философствования через трансцендентального субъекта, с помощью которого обозначается возможность получения истинного знания. Кстати, подобный ракурс не исключает и второго аспекта познавательных задач — поиска источников заблуждений и методов их преодоления. Просто теперь источником заблуждения не может выступать что-то одно: либо эмпирическое, либо рациональное. Ошибка не столь страшна, поскольку она исправима. Главное — как возможна истина?

Вторым важным моментом философии И. Канта является вопрос о статусе субъекта. Трансцендентализм предполагает, что субъект — это не просто носитель человеческого разума, а это сфера условий функционирования этого разума. Трансцендентальный субъект — это субъект сам по себе, идеальный, чистый субъект. Отсюда обозначение сути субъекта в познании: не поиск ошибок, а поиск пути достижения субъектом истины, ее возможности. Причем субъект в этом поиске, как и в познании, играет определяющую роль, задает параметры познавательной деятельности. Как пишет П.П. Гайденко, «мы можем познать только то, что сами создали, — это формула лежит в основе теории познания И. Канта, поставившего деятельность трансцендентального субъекта на место субстанции как основополагающей категории прежнего рационализма» [3. С. 327].

Активность субъекта в познании направлена в первую очередь на проявление субъективных способностей человека, главной из которых является воображение. Именно воображение демонстрирует наиболее полно творческий потенциал субъективных способностей человека. Оно наиболее неограниченная сила. Но что самое важное — спонтанная. Познание, которое не определяет ничто, кроме случайных интенций субъективного воображения, является непредсказуемым, а значит, бесконечно длящимся. Подобные характеристики познания проявляются не из особенности структуры объекта, а из специфики субъективных способностей. «Восприимчивость нашей души, [т. е.] способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть чувственностью; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. спонтанность познания» [4. С. 69].

Но, обозначая познание спонтанным процессом воображения субъекта, И. Кант не стремится останавливаться на сугубо субъективных основаниях познания. Субъективные возможности познания имеют объективные основания. Или, если выразиться иначе, то, что познание человека задается его субъективными параметрами, демонстрирует лишь только объективную сторону этого процесса. Получается, что И. Кант пытается показать, как человек обладает объективной основой позна-

вательной деятельности, которая преодолевает его эмпирическую субъективность и индивидуальность. Такой основой, в которой сочетается чувственная деятельность и деятельность рассудка, индивидуальные корни и универсальность сознания, у И. Канта выступает трансцендентальное единство апперцепции (самосознания). Именно подобный ход наиболее явно показывает ориентацию И. Канта на образец беспроблемного познания.

У И. Канта субъект выступает основным познающим началом. Раз он основное начало, то и критерии познания должен определять субъект. Поэтому и возникает парадокс, связанный с тем, что субъект, ведущий познание, должен устранить себя, что решается им же самим. И. Кант этот парадокс обуславливает структурой трансцендентального субъекта в процессе познания. То, что процесс познания – это процесс синтеза чувственного восприятия и установок рассудка, но рассудок имеет ограничения, вызванные вопросом об источнике его установок. По И. Канту структура сознания характеризуется через троичную иерархию: чувственное восприятие, рассудок, разум.

Разум – это сфера надрассудочного плана, высшая способность сознания. Именно поэтому возникает противоречие в познании, т. к. необходимо устранить субъект на уровне рассудка тогда, когда он сохраняется на уровне разума, но сохраняется как бессубъективная основа. Эта бессубъективная основа достигается за счет трансцендентного применения чистого разума. «Разум имеет отношение только к применению рассудка, и притом не поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта (т. к. абсолютная целокупность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным), а для того, чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в абсолютное целое. Поэтому объективное применение чистых понятий разума всегда трансцендентно, между тем как объективное применение чистых рассудочных понятий по своей природе всегда должно быть имманентным, т. к. оно ограничено только возможным опытом» [1. С. 212].

Тем самым, И. Кант не говорит о том, что человек ограничен в познании, а скорее о том, что если человек настроен на получение истинного знания (беспроблемного), то он должен ограничить свою свободу. Поэтому разум следует применять не к сфере познания (природе), а к сфере свободы, где человек ничем не ограничен. А познание остается в сфере рассудка, в сфере ограничений, которые и порождают антиномии. Именно для определения таких ограничений и была предназначена трансцендентальная диалектика, которая показала, что чистое познание – это идеал, осуществимый только в определенных границах.

Трансцендентальный субъект оказывается поэтому ограниченным своим субъективным началом. Поэтому намерения И. Канта обосновать метафизику как науку, остались намерениями. Как пишет А.В. Гулыга, «Кант фактически не ответил на вопрос, заданный в начале «Критики»: как возможна метафизика в качестве науки? Своей трансцендентальной диалектикой он разрушил все догматические построения в этой сфере, но дальше декларирования необходимости новой научной философии не пошел» [2. С. 70]. Но само намерение и сам процесс его реализации строится по принципу негативного обоснования природы проблемы. Другого понимания и быть не может, поскольку процесс придания метафизике приоритетного статуса (научного как наиболее достоверного) должен предполагать идеал наиболее истинной структуры получения знания. А эта идея оказалась достаточно живучей. Другое дело, что теперь она получила не метафизическое развитие, а феноменологическое.

Феноменологическое понимание трансцендентального субъекта связано с именем Э. Гуссерля. Именно он попытался продолжить тему трансцендентального субъекта, отказавшись от его метафизического толкования. Э. Гуссерль исключает такого рода основания, по которому трансцендентальный субъект представляет собой не целостность, а разнородность. Как пишет А.Ф. Зотов, «он сделал вывод, что не нужно отграничивать друг от друга и затем выстраивать в некую иерархию «по достоинству» разум теоретический, практический, политический и пр. – все это только аспекты, моменты деятельности целостного разума. И есть практический мир европейского человека, соединяющий все эти моменты – это «жизненный мир»» [5. С. 403–404].

Э. Гуссерль же, понимая сложность реализации метафизического проекта трансцендентального субъекта, пересматривает его основания. Трансцендентальный субъект, с его точки зрения, – это не обретаемый идеал человеческого сознания, к которому можно прийти посредством определенных познавательных процедур, а нечто изначальное в процессе функционирования человеческого сознания. Здесь, с одной стороны, он близок Канту в том, что последний называл коперниканским переворотом. Другое дело, что, с иной точки зрения, Э. Гуссерль более радикален, чем И. Кант и в этом смысле совсем не близок ему. Как пишет Д.И. Дубровский, «по убеждению Гуссерля «лишь радикальное возвращение к вопросу о субъективности» позволяет понять объективную истину; исходной точкой не является бытие мира как что-то само собой разумеющееся. «Исходной» точкой является субъективность, а именно субъективность, которая является истоком наивной преданности бытия мира» [6. С. 40].

Феноменология понимает мир в одноплоскостном формате, как то, что мир представлен в человеческом сознании. Мир изначален не сам по себе, а благодаря субъекту, его активности. Мир не скрыт

от человека, доступен ему. Но дело в том, что сам человек, выступающий источником мира и познания, не доступен самому себе. Поэтому идея феноменологического понимания трансцендентального субъекта – это поиск не истины мира, а истины самого себя. Такого собственного измерения, где субъект обретет самую что ни на есть очевидную достоверность. Достижение этого измерения собственного «я» свидетельствует, что истина не достигается человеком в репрезентативном плане, а то, что истина и есть сам мир, сущность которого очевидна для субъекта.

Трансцендентальный субъект – наиболее очевидная форма миропонимания. В такой трактовке, по сути, присутствует второй коперниканский переворот в сфере философии познания. Этот переворот означает то, что объективность (как в науке, так и в философии), которая всегда была целью познания, обрела форму трансцендентальной субъективности. Отпадает необходимость во внешнем мире, поскольку наши субъективные переживания дают нам тот мир, которым мы обладаем.

Субъективность становится не просто исследованием наших познавательных способностей, она превращается в естественное основание человеческой жизнедеятельности, в ту сферу, где мир и человек способны встретиться. А плод этой встречи – феномен во всей его возможной чистоте очевидности. Поэтому видение трансцендентальной субъективности как объективного основания отлично от тех принципов очевидности, которых придерживались предшественники (И. Кант и др.). Последние очевидность выводили из метода, посредством которого эта очевидность достигалась. Э. Гуссерль не отказывается от того, что необходим метод, но этот метод не является способом гарантированного обретения очевидного и достоверного основания. «Философия в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции, и величайшим шагом, который должно сделать наше время, является признание того, что при философской в истинном смысле слова интуиции, при феноменологическом постижении сущности открывается бесконечное поле работы и такая наука, которая в состоянии получить массу точнейших и обладающих для всякой дальнейшей философии решительным значением познаний без всяких косвенных символизированных и математизирующих методов, без аппарата умозаключений и доказательств» [7. С. 743].

Трансцендентальный субъект не призван решать проблемы, он существует, чтобы обозначать их. Это раньше, если в познании возникает проблема, то ее следует обозначить и решить. Теперь же очевидно, раз трансцендентальная субъективность лежит в основе познавательной практики, то его проблемы – это неустранимые сущности, а естественное состояние трансцендентального субъекта. Их неустранимость есть результат изначальности трансцендентального субъекта. Поэтому не

следует элиминировать субъективность из познавательного процесса, лучше понять, какой смысл она несет. Как пишет Э. Гуссерль, «наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях должна быть радикальна, также и в своих поступках. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет своих истинно очевидных начал, т. е. своих абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем, предначертанных методов и самого низшего слоя ясно данных вещей» [7. С. 743].

Проблема должна быть уточнена, стать ясной, только тогда познание достигает своих истинно очевидных начал. Но проблема теперь не стоит перед необходимостью своего решения, ибо если она обретает ясность, то ее проблемность снижается. Наоборот, если проблема не проявляется, не уточняется, то тогда что-то препятствует нам функционировать, т. е. воспринимать феномены как таковые. А значит, мы еще не обрели тот статус субъективности, который мы называем трансцендентальной.

Цель Э. Гуссерля – выяснение (выведение) того, возможна ли философия как наука. Подобная формулировка вопроса актуализирует негативное отношение к проблеме, т.к. стремление сделать философию научной означает доминирование какого-то одного типа знания по отношению к другим. А это автоматически делает беспроблемность одного из типов знания критерием истинности. Не случайно, что Э. Гуссерль пытается предмет субъективности сделать объективной основой познания, даже бытия. Феноменология должна стать последней философской системой с точки зрения ее адекватности в оценке и описании происходящего. Философия (феноменология) стремилась «все вопросы о смысле постичь строго научно, построить единую теоретическую систему с помощью аподиктически очевидной методики и рационального исследования, бесконечно развертывающегося и иерархически упорядоченного. Это единственная система, бесконечно растущая от одного поколения к другому, система окончательных истин, связанных в теорию и должна дать ответ на все мыслимые вопросы – на проблемы фактов и разума, временности и вечности» [7. С. 550–551]. Философии дается возможность стать действительной царицей наук, законодательницей мод.

Трансцендентальный субъект в планах Э. Гуссерля на становление философии как строгой науки играет самую непосредственную роль, поскольку именно он и воплощает собой ту искомую очевидность и истинность, которые способны получать науки. Но обретение человеком состояния трансцендентального субъекта достаточно не просто. И сложность здесь двойственного плана. Первая сложность – трансцендентальная, где субъект должен обнаружить себя в соответствующем качестве. Вторая сложность – институциональная. Она заключается в том, что философия, с одной стороны, не наука, но ей необходимо стать таковой, что может означать прекращение ее существования как

философии. А, по Э. Гуссерлю, и наука, и философия имеют определенное несовершенство. Как он пишет, «несовершенны все науки, даже и вызывающие такой восторг точные науки. Они, с одной стороны, незакончены, перед ними бесконечный горизонт открытых проблем, которые никогда не оставят в покое стремления к познанию; с другой стороны, в уже разработанном их содержании заключаются некоторые недостатки, там и сям обнаруживаются остатки неясности или несовершенства в систематическом распорядке доказательств и теорий» [7. С. 670].

Важным моментом в ходе данного рассуждения является также и та мысль, что философия стремится обрести научность по отношению к сфере субъективного. И хотя мы писали, что в феномене нет различия между субъектом и объектом, поскольку это все события жизни сознания, все же достаточно сложно представить, как сферу субъекта можно сделать предметом научного исследования. Более того, Э. Гуссерль усложняет задачу еще и тем, что приписывает сознанию субъекта особый способ функционирования – интенциональность. Сознание не пассивно у человека, как это получается в системе И. Канта, где сознание ждет результатов чувственного восприятия. Последнее является способом воздействия объекта на человека. Еще И. Кант отмечал, что «созерцание имеет место, только если нам дается предмет; а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу (*das Gemut afficere*). Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется чувственностью» [4. С. 50]. Интенциональность же означает, что сознание не ждет того, пока предмет активизируется, а само конституирует предметное поле. Эта характеристика сознания достаточно радикальна даже по сравнению с И. Кантом, который также актуализировал значение субъекта в познании. Но до столь большой степени его активности дело не дошло.

Так вот интенциональность сознания еще усложняет понимание субъективности в научном плане, поскольку заставляет исключить окончательно эмпирическую составляющую знания. Опять же у И. Канта эмпирическое необходимо было устранить из результатов познания, но без его участия познание было бы невозможным. У Э. Гуссерля не просто эмпирическое исключается из знания, в нем вообще нет необходимости для функционирования с субъективной сферы. Как пишет Э. Гуссерль, «я не могу жить, мыслить, действовать в каком-либо другом мире, не могу познавать в опыте, оценивать такой мир, который не имеет смысла и значимости во мне самом и из меня самого» [7. С. 348].

Человек может находиться в процессе познания только исключительно в сфере своей субъективности, очищенной от всякого участия мира вещей.

«Таким образом, в действительности естественно-му бытию мира – того, о котором я только и веду и могу вести речь, – в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и *cogitations*. Естественная почва бытия по своей бытийной значимости вторична, она всегда предполагает трансцендентальную» [7. С. 348]. И именно свойством этой трансцендентальной сферы поступает интенциональность, свидетельствующая об открытости и активности сознания.

Сам процесс поиска истинности и очевидности, по Э. Гуссерлю, строится не по принципу очищения от опыта получаемого знания, не по принципу выяснения чистоты функционирования трансцендентального субъекта, а по принципу поиска самого трансцендентального субъекта. Ведь нет проблемы того, как получить истину, а есть проблема достижения того состояния, где истина является сама по себе и становится очевидной трансцендентальному субъекту. Причем специфика Э. Гуссерля в этом аспекте заключается в том, что он исходит не из логики подозрительности, а из логики доверия.

Сама по себе феноменология не может строиться на основе подозрительности и недоверия. Феноменологический метод основан на работе в одноплоскостном формате – формате феноменов, поэтому очень сложно допустить нечто, что могло бы вызвать необходимость перепроверки. Это для метафизики, выстраивающей двухплоскостной формат, разделенный между собой непрозрачной стеной, характерны сомнения и критика, т. к. существуют основания для спекуляций. Феноменологический формат – это формат субъекта. Здесь даже трансцендентное, не-данное человеческому сознанию является собственно субъективным началом. И в этом смысле Э. Гуссерль также радикальнее в отношении интерпретации субъективного начала, чем И. Кант. Это отметил А.Ф. Зотов: «Все «трансцендентное» – тоже предметно; трансцендентные предметы получают такой смысл посредством обосновывающих актов, утверждающих их предметное бытие в качестве трансцендентных предметов; их тоже конституирует Я; их бытийное значение – как трансцендентных – возникает из «моих собственных очевидностей» [5. С. 369].

Э. Гуссерль не призывает различать «Я» и «внешний мир» в знании (форме их сопряжения), а предлагает радикальный шаг – исключить внешний мир, отграничиться от него, взять его в скобки. Это должно упростить наш поиск трансцендентального «я». Отсюда рождается идея редукции как идея сведения (упрощения) естественных представлений к чистому «я». Редукция в своем трансцендентально-феноменологическом виде и есть процедура очищения субъекта.

Как и рассмотренные системы философии, основанные на негативном понимании сферы проблемы, феноменология Э. Гуссерля исходит из идеи постоянного поиска трансцендентального «я»

посредством процедуры редукции. Искомая истина не является одноразовым продуктом, это сущностное основание деятельности трансцендентального субъекта. Постоянство поиска трансцендентального субъекта, истины есть свидетельство постоянства преодоления субъектом самого себя. В чем суть этого преодоления? Оно заключается в некотором «удвоении» субъекта, представляемого в полярных оценках: субъект как нечто проблемное, субъект как нечто непроблемное. Одна из оценок субъекта – беспроблемная – является искомым результатом деятельности человека, но для ее достижения необходимо пройти через второе состояние субъекта – проблемное. Сделать подобное за один раз, значит лишиться смысла познание, существование, бытие. Отсюда и необходимость постоянного осуществления указанных процедур. Так в отношении трансцендентального субъекта Э. Гуссерля А.Г. Черняков полагает, что «фигура Я в его различных трансцендентальных ипостасях помогает избежать онтологической апории. Нельзя сказать: трансцендентальное Я не есть (или – его не было), «до того» как» человеческое Я» совершило трансцендентально-феноменологическую редукцию. Если трансцендентальная почва уже завоевана, это высказывание лишено смысла по той простой причине, что у чистого Я нет темпоральных определений, напротив, именно оно «временит время», т. е. предстает как предельная инстанция темпорального синтеза» [8. С. 175–176].

Главное, что искомым механизм такой процедуры понимался как раз и навсегда данный. В этом проявляется ориентация Э. Гуссерля на негативное понимание проблемы как основания научной эпистемологии. Э. Гуссерль констатирует, что «наука же ищет такие истины, которые для каждого раз и навсегда становятся и остаются значимыми, и потому стремится подтверждать их все новыми способами и доводит такие подтверждения до конца. Если же (в чем она сама, наконец, убеждается) *de facto* ей не удастся построить систему абсолютных истин и приходится постоянно модифицировать свои истины, то все же она следует идее абсолюта. Или в научном смысле подлинной истины и потому встраивается в бесконечный горизонт стремящихся к этой идее аппроксимаций. Она полагает, что сможет с их помощью *in infinitum* превосходить обыденное познание и саму себя» [7. С. 337].

Именно таким путем человек также стремится найти в себе абсолютные основания или подходы, посредством которых эти основания достижимы, могут приблизить нас к ним.

Проблема – это «помеха», «грязь», лишнее, в общем то, что следует устранить, чтобы получить нечто истинное, достоверное, очевидное и позитивное. И всегда существует определенный страх, что после подобного «очищения» искомого там не окажется, поскольку это лишь идеалистический способ получения знаний. Поэтому искомым идеал достижим, но в реальности такая достижимость ра-

стягивается *in infinitum*. А значит негативное обоснование природы проблемы остается незавершенным. Это присутствует у И. Канта, а также у Э. Гуссерля. Но подобная незавершенность – это не свидетельство того, что не хватило времени, а того, что постоянная проблемность даже при негативном обосновании ее – это такой ее способ самовывживания. Если бы ею утверждалась неискоренимость проблемы из познания, то это бы означало выражение недостижимости окончательного результата. Растянность процесса, недостижение окончательного результата – единственный способ утверждения негативного понимания проблемы как основания научной эпистемологии.

Поэтому Э. Гуссерль не совсем последователен в своем стремлении построить философию как строгую науку. Это проявляется и в нечетком разведении психологического и трансцендентального «я», в проблеме солипсизма и интересубъективности, в оценке «жизненного мира» как общего горизонта функционирования человеческого сознания. Э. Гуссерль также, как и И. Кант, оставляет много аспектов неразъясненными, но это – особенность того, что в основании своей философии Э. Гуссерль использует негативное обоснование природы проблемы.

Таким образом, задача статьи, обозначенная как доказательство того, что философия трансцендентального субъекта выражает идеал беспроблемного познания, выполнена. Продемонстрировано, что философия трансцендентального субъекта представляет познавательный процесс, основанный на поиске абсолютного знания и истины. Трансцендентальный субъект характеризуется как универсальная основа субъективных проявлений человека, исключаяющая все, что несет в себе индивидуальность, частность и т. д. Человек обнаруживает в себе абсолютную основу достоверности, очевидности, истинности, которая достижима за счет самопожертвования, исключения себя как эмпирического и психологического начала. Негативная трактовка проблемы как основы познания потому и характеризуется таким образом, что идеальное начало абсолютного в человеке достигается негативным образом: не самопорождением, а самоподавлением. Человек представляет ценность лишь как урезанная часть самого себя. Это наиболее четко проявилось в характеристике человека, возникшей в Новое время, – *homo sapiens* (человек разумный). Даже знание о мире явилось следствием такого «самоурезания» человека до трансцендентального субъекта. Знание, как и мир, стало пониматься как постоянная редукция к своим истинным основаниям. Отсюда возникает идея «клеточки знания». Все это явилось слепком элиминации человека, его «упрощения», «очищения». Поэтому на последнюю роль играет исследование источников элиминации «человеческого», характеризуемого как плюрализм, множественность, недостоверность, и, наоборот, поиск в человеке универсального, всеобщего, абсолютного начала.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: Реноме, 1998. – 528 с.
2. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М.: Рольф, 2001. – 416 с.
3. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 456 с.
4. Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 546 с.
5. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М.: Высшая школа, 2001. – 784 с.
6. Дубровский Д.И. Гносеология субъективной реальности: к постановке проблемы // Эпистемология и философия науки. – 2004. – Т. 2. – № 2. – С. 35–55.
7. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальной феноменологии. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 752.
8. Черняков А.Г. Черный квадрат. О книге Н.В. Мотрошиловой «"Идеи I" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» // Вопросы философии. – 2004. – № 2. – С. 160–176.

Поступила 18.11.2008 г.

УДК 17

О СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОСНОВАНИЯХ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

А.Ю. Чмыхало

Томский политехнический университет
E-mail: sanichtom@inbox.ru

Отмечается, что процесс глобализации привел к устранению существенных социокультурных различий между странами и народами. Тем не менее, на этом фоне наблюдаются значительные качественные и количественные диспропорции в развитии научных исследований в зависимости от стран и регионов мира. Эти диспропорции во многом обусловлены политикой государств в отношении науки. Выбор приоритетов в проведении научных исследований в рамках такой политики обуславливается географическим, геополитическим положением страны и ее демографическим потенциалом, то есть теми же обстоятельствами, которые определяют и социокультурный облик страны в целом. В этой связи полагается, что для достижения адекватного понимания современного состояния науки необходимо обратиться к рассмотрению более широкого социокультурного контекста, затрагивающего географические, геополитические, демографические аспекты развития науки как социального института и формы знания.

Ключевые слова:

Глобализация, наука, социокультурные детерминанты.

В одной из своих работ, написанной еще в 1959 г. и посвященной рассмотрению вопроса о взаимосвязи развития физики и философии, известный немецкий физик В. Гейзенберг отмечал, что «современное естествознание проникает в наше время в другие части света, где культурные традиции сильно отличаются от европейской цивилизации ... революционный дух современной физики до некоторой степени может помочь привести в соответствие древние традиции с новыми тенденциями в мышлении. Так, например, большой научный вклад в теорию физики, сделанный в Японии после войны, может рассматриваться как признак взаимосвязи традиционных представлений Дальнего Востока с философской сущностью квантовой теории» [1. С. 127–128].

Со времени написания этих строк прошло уже практически полвека. За этот период мир чрезвычайно изменился. Перемены коснулись практически всех сторон жизни человека и общества. Одним из наиболее очевидных изменений, особенно часто упоминаемых в связи с экономическими события-

ми осени 2008 г., являются процессы глобализации. Они не только затронули сферу экономики, экологии, политики и науки, но и оказали свое воздействие на стирание этнических, культурных, религиозных и прочих различий между людьми.

Нельзя не отметить, что еще с 1960-х гг. о тенденции социального, политического, культурного сближения различных стран современного мира говорили разработчики теории конвергенции. То, что для исследователей 1960-х гг. было тенденцией, в наши дни проступает со все большей очевидностью. Не стоит в данном случае сильно напрягать память и активизировать воображение, отыскивая примеры глобализационных процессов. Достаточно банальных примеров. Реалией наших дней стало, например то, что российские дети могут увидеть в отечественных кинотеатрах фильмы, снятые на американских киностудиях, раньше своих американских сверстников, а русские мультфильмы закупаются и демонстрируются на зарубежных экранах. В сфере быта жизнь людей в Западной Европе, России уже практически ничем не отличает-