

**УДК 165.6**

## **Эпистемология: тренды и революции**

**Красиков Владимир Иванович**

Доктор философских наук,  
профессор кафедры философии,  
Российская правовая академия Министерства юстиции РФ,  
117638, Российская Федерация, Москва, ул. Азовская, 2, корп. 1;  
e-mail: KrasVladIv@gmail.com

### **Аннотация**

Автор предпринял попытку представить основные вехи эволюции эпистемологии в истории западноевропейской философии. Классическая фаза гносеологии находилась в концептуальных координатах идеалистической, реалистической и скептической ее разновидностей. Декарт и Кант создали основы новой субъективистской эпистемологической парадигмы. Трансцендентализм господствовал в течение полутора веков и реализовался в проектах неокантианства, прагматизма и феноменологии. XX век ознаменован лингвистическим поворотом и созданием культур-релятивистской парадигмы. Современная ситуация в эпистемологии может быть охарактеризована как плюралистичная и междисциплинарная.

### **Ключевые слова**

Эпистемология, основные тренды и революции, идеализм, реализм, скептицизм, трансцендентализм, феноменология, прагматизм, неокантианство, аналитизм.

### **Введение**

Познание – одна из ключевых форм нашей жизнедеятельности, позво-

ляющая выживать и успешно действовать. Информированность, обеспечиваемая познанием, позволяет человеку осваивать и контролировать условия

своего существования. Познать – значит воспроизвести в мысли то, что находится как вне сознания, так и в нем самом. Потому определение возможностей и природы познания означает понимание способов конструирования умом таких репрезентаций.

Эпистемология или гносеология – род философских занятий, специализирующийся на выявлении путей получения знания, критериев определения его годности и значимости. Философия – одна из древнейших областей интеллектуальной активности, наряду с религией и искусством. Долгое время она была основным знатоком в определении качества знания и именно из эпистемологии появилась наука, монополизировавшая сегодня все экспертные функции.

### **Категориально-структурные изменения в статусе гносеологии**

В своем историческом становлении гносеология претерпела серьезные категориально-структурные изменения, довольно поздно став тем, что мы привыкли представлять под этим именем.

Вначале, в античности и на Древнем Востоке, она еще не имела

отдельного особого статуса в общем корпусе философского знания, выступая скорее аспектом в описании мира – преобладала, как известно, бытийная, религиозно-мифологическая либо же этико-политическая проблематика. В лучшем случае, у отдельных продвинутых, т.е. наиболее последовательно и систематически мыслящих философов (Платон, Аристотель, Демокрит, Нагарджуна, Шанкара), то, что сейчас называется эпистемологией, принимало вид «*учения*» – мыслительных построений, в которых уже присутствовали описания центральных понятий познавательного отношения («души», «ума», «идей», «вещей», «тела», «ощущений» и т.п.) и некая совокупность ключевых высказываний о характере их взаимосвязи.

Однако это не было еще «*теорией*», мыслительной конструкцией, появляющейся в Новое время, в которой уже четко разводятся сферы объектов самих по себе, чувственных данных, идеальных объектов-репрезентантов, методологических операций сознания (постулирования, конструирования, рефлексии) и собственно сама концепция, их объясняющая. Новоевропейская философия и создает гносеологические теории – как доминирующий жанр философских

занятий того времени – в контексте стремительного возвышения науки. Время теорий – XVII-первая половина XX вв., от Декарта до Гуссерля.

Вследствие окончательной дезинтеграции в XIX-XX вв. «Большой философии» на множество новых гуманитарных наук (психология, социология, политические науки, культурология и пр.) и тяжелого идеологического поражения, нанесенного многочисленными формами позитивизма, падает последний бастион ее великодержавных притязаний – гносеология как «сверхтеория и сверхметодология» для науки. Эпистемология превращается в рядовую «дисциплину», стремительно теряющую свой специфический философский статус – через «вливание» в нее большого объема эмпирической информации многочисленных наук о природе и человеке, с одной стороны, и появления самостоятельных дисциплинарно-философских теоретизаций самих ученых, вне собственно философии – с другой.<sup>1</sup> Дисциплинарность эпистемологии означает отказ от попыток создания единой универсальной (= философской) сверхконцепции, кото-

1 Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.

рая из-за гигантского объема материала стала бы неким натурфилософским анахронизмом. Эпистемология сегодня развивается как взаимосвязанная сеть дисциплин: эволюционная, социокультурная, психологическая, лингвистическая и др.

Эти категориально-структурные изменения в статусе гносеологии выражали также и смену *трендов* в общей интерпретации познания. Доминирующие, наиболее авторитетные на протяжении длительных промежутков времени, мнения появлялись в своего рода «эпистемологических революциях», через критические концепции, приходившие на смену описательным объяснениям познания. Подобные тренды следует понимать именно как общие способы восприятия и интерпретации эпох, выражаемые в популярных гносеологиях. На их место приходят другие, однако и старые не исчезают полностью, а воспроизводятся, время от времени, у того или иного философа.

### **Основные тренды классической гносеологии**

Первая, «абстрактно-дуальная» концепция, интерпретирующая познание как процесс, идущий между

качественно различными сторонами: познающим субъектом и познаваемым объектом, автономным умом и окружающим миром, оформляется длительно и исподволь в течение более двух тысячелетий. Ее становление охватывает время от древности до Нового времени, имея множество вариантов воплощения в античной и древневосточной философии, включая тысячелетие отступлений в сторону религиозных толкований. Она продолжает существовать и далее – вплоть до нашего времени, параллельно новациям трансцендентализма и аналитизма. «Дуальной» названа она потому, что стороны познания понимаются настолько разнокачественными, что невозможно объяснить взаимопереходы между ними, и остается лишь сводить одно к другому – потому здесь господствует дилемма реализма-идеализма. «Абстрактность» же задается недифференцированностью рассмотрения участников и событий познания – как простых, самодостаточных и в отвлеченно-умозрительных ситуациях. Ключевой здесь тезис: *лишь разумом мы можем проникать к самим вещам*. Как это происходит и почему, как правило, не аргументировалось, ибо только что возникло безусловное доверие уму. Человеческое сознание

в это время устремляется по пути интенсификации абстрагирования, на древних философов обрушивается водопад новых открытий-абстракций – фундаментальных категорий, в которых необъятно-множественный мир предстает постижимым, представимым единым. Мышление опьянено открывшейся мощью абстракции, смело и самонадеянно полагая продукты своих операций за истинное знание, к которому ведет лишь умозрение. Сомнения появятся лишь ближе к эпилогу древней философии.

Первым, уже относительно развитым гносеологическим учением, содержащим критику предшественников, определения основных терминов и аргументированные объяснения, которые и установили основные очертания абстрактно-дуальной парадигмы познания, предшествовали незамысловатые некритические высказывания в ранних мифо-философских концепциях. Перечисления природных элементов и первые метафорические описания космо-тео-генеза у философов-натуралистов Запада и Востока включали в себя и ряд утверждений о познавательных характеристиках мира. Первые рефлексии в отношении возможностей постижения окружающего сделали наглядным

фундаментальное затруднение, ставшее отправной точкой первой «эпистемологической революции», произведенной Парменидом, Демокритом и Платоном в Древней Греции, брахманами и Буддой – в Индии: чувства дают нам картину множественной, мимолетней, противоречивой, брэнной и ложной в основе своей действительности, тогда как только ум способен дать образ единого, стабильного, цельного, вечного и истинного миропорядка. И он сводит этот миропорядок либо к мысли, идее, чистому сознанию (Парменид, Платон, Шанкара), либо к умопостигаемым материальным атомам (Демокрит, Эпикур), либо к дуализму формы и материи (Аристотель).

В центре внимания традиционных типов гносеологии – идеализма и реализма – находится проблема отношения между познавательным опытом и его объектом. *Идеализм* в эпистемологии – это позиция, согласно которой объект знания порождает познанием: либо отдельный познающий субъект создает или обуславливает существование отдельных объектов, либо – вся действительность имеет тождественный сознанию характер. Первая версия представлена в *субъективном идеализме*: у софистов (Протагор: человек есть мера вещей – су-

ществующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют), у Беркли (быть – значит быть в восприятии, где «объекты» создаются индивидуальной силой восприятия, мир же в целом существует в представлении Бога), у Фихте («я», частица Божественного сознания, спонтанно силой творческого воображения творит материальный мир) и т.п.

Вторая версия представлена в *объективном идеализме* (Платон, неоплатонизм, Гегель, неогегельянцы), где вся действительность состоит из прямых либо превращенных форм универсального сознания: включая якобы «материальные объекты» и знания о них. «Объект» здесь полностью растворен в субъекте, зависим от деятельности интеллекта, являясь «своим иным» для сознания, необходимо-имманентным моментом отрицания в тотальном движении мысли. Познание – не что иное как «средний член» между субъективной реальностью и пределом субъективного – объективным миром (Гегель), есть приложение идеального содержания к чему-то данному (Брэдли).

В ситуации, когда вся действительность полагается понятийной в своей основе, наши понятия нами *припоминаются, узнаются* (Платон, Брэд-

ли), *высвобождаются* из контекста восприятия (Гегель). Наши понятия, в этом миропонимании, – уже частично реализованные объекты, и, напротив, объекты – это полностью реализовавшиеся понятия (Дж. Ройс). Здесь «мыслить» – значит иметь внутри себя то, что, будучи развито и завершено, отождествилось бы с объектами.<sup>2</sup>

*Реализм* исходит из тезиса о независимости объекта от познающего субъекта и процесса познания – как в отношении своего существования, так и в отношении своих свойств. Этот вариант эпистемологии основное внимание уделяет выяснению характера независимости объекта и его свойств.

Как правило, реалистские гносеологии (сенсуализм, эмпиризм, неореализм, критический реализм, диалектический материализм) исходят из трансцендентности объекта субъекту, приписывания объекту начала «причиняющей активности». Напротив, состояния субъекта в чувственном опыте квалифицируются, по сути, как «страдательные» – если даже и утверждается обратное. Дело в том, что познание здесь понимается как «отражение» («ленинская теория отражения»), «*воспроизведение*» в мыс-

ли, полностью или частично, внешних независимых объектов. Полагается, что в актах восприятия объект, частично или полностью, *перемещается в иную квалификацию (плоскость) бытия* – свое идеальное значение, что происходит через опосредствующие процедуры ощущений, психических образов. Несомненно, сильный и бесспорный тезис реалистской гносеологии – утверждение о существовании независимых объектов, соответствующих объективным аспектам человеческого познавательного опыта. Главная же трудность заключается в проблеме познаваемости независимых объектов – познаваемы ли они «сами по себе» или же мы не можем постичь ничего иного, кроме явлений, которые представляют, в конечном счете «подразумеваемые объекты».

Древняя философия дала нам и такой устойчиво-характерный персонаж последующего гносеологического пейзажа как *скептицизм*, позицию сознательной систематической критики имманентных ограниченностей как естественного неререфлексивного сознания, так и самой рефлексии. Античный скепсис, полагал Гегель, имел своей целью уничтожить то бессознательное рабство, в котором находится природное самосознание.

2 Хилл Т. Современные теории познания. – М.: Прогресс, 1965. – 533 с.

Действительно, ранний (Пиррон, Тимон, Энезидем, III-I вв. до н.э.) и поздний (Агриппа, Секст Эмпирик, I-II вв. н.э.) скептицизм заявляли: тотально господствует видимость. Факты в нашем познании очевидны, однако, как только мы начинаем высказываться о них, мы тотчас создаем мнения, в зависимости от состояний (телесных и социокультурных), в которых мы находимся. Причем мнения даже не «создаются», а скорее «тиражируются» массовыми предрассудками – спонтанными бытийными полаганиями обыденной кажимости – за истинное обстояние дел «самих по себе».

Скептики не остановились только на критике нерелексивного мышления. Они обратили свое внимание на ограниченность любых полаганий предельных значений и на условность философской аргументации как таковой. Наиболее интересны, т.е. наименее наивны, следующие аргументы против «догматизма»: первый – все теории строятся на предположениях, которые их авторы не могут и не хотят обосновывать, принимая и незаметно навязывая другим в качестве необсуждаемой очевидности; второй – приводимое в доказательство требует множества других и

так до бесконечности, причем никто не может сказать, откуда следует начинать исходное обоснование.<sup>3</sup> Таким образом, неистинность знания обусловлена не только ограниченностью и непостоянством нашего восприятия, не только господствующими мнениями, но и тем, что сама внутренняя самоорганизация мыслительной деятельности условна по своей природе.

### **Трансцендентальная революция в эпистемологии: преддверие, переворот Канта и его основные последователи**

Историческая дихотомия «рационализма – эмпиризма» в Новое время, которую столь любили обсуждать историки философии, оказалась на деле мимолетным эпизодом в истории познавательных позиций. Эти споры были перекрыты спустя одно-два столетия более глубокими новациями Канта и аналитической философии, имея значения скорее их отправных точек. Большую роль, нежели дилемма: «разум или же чувства в обеспечении истины», сыграло установление – совместными усилиями Декарта

3 Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 2. – С. 207-381.

и Локка – нового, в сравнении с античностью и средними веками, фокуса (натур)философского внимания европейского научного сообщества. Им стало познание как таковое, философское исследование его чувственных и ментальных основ, которое должно предшествовать всем возможным его конкретно-научным формам. Сформировалось представление, согласно которому «сердцем» философии служит «теория познания», теория, отличная от наук, потому что она сама была их основанием.

Подлинная значимость теорий познания Декарта и Локка – в контексте сегодняшней гносеологической ретроспективы – не столько в том, что они были наиболее известными, удачными и привилегированными спорщиками, выразителями направлений «рационализма» и «эмпиризма», сколько в их общей, схожей деятельности. Они, собственно, и создали новый специальный предмет исследования гносеологии – локализованный во внутреннем пространстве, содержащий важнейшие элементы или процессы, делающие возможным познание как таковое – «человеческий ум». Были определены: его базис (самосознание), основные операции (восприятие, анализ, рефлексия) и общие

структуры (врожденные, простые и сложные идеи). Именно созданная Декартом и Локком новая область исследования – автономный самостоятельный разум и стала отправной точкой новой эпистемологической революции.

Как и всякая революция, *трансцендентальная* начала с тотальной критики предшествующего. Характерно, что Кант сознательно использует лексикон скептиков, называя прежних гносеологов «догматиками», т.е. людьми не самокритичными, принимающими, без детального обсуждения и проверки, традиционные словесные формулы и понятия – в качестве неоспоримых оснований выстраивания своих гносеологических схем. Понятия «бытие», «Бог», «разум» и мн. др. – субстанциализируются, т.е. им приписывается вполне самодовлеющее существование наряду с реальными вещами. В итоге чего возникают «химеры» – антиномичные смешения фактически и ментального существующего, высказываний, основанных на опыте и фантастических домыслах. Другой «первородный грех» прежней гносеологии – представление о пассивно-отражательном разуме в контексте игр активистских сил природы.



Главные гносеологические события, провозглашает Кант, происходят в субъектной сфере «учреждающего разума», которые и создают саму возможность репрезентации реальности. Эта не индивидуальный или же субстанциализированный разум, а трансцендентальная сфера – коллективного сознания рода человек в единении с областями материальных и идеальных явлений, с этим сознанием сопряженные либо им порожденные. Врожденная «сопряженность» наших чувств (пространства и времени) с частью независимого от нас материального мира порождает властное впечатление реальности всего, что с нами происходит. На деле же все производится «гносеологической машиной» рассудка-разума, хотя и при участии-корреляции со ставшими для нас «домашними», вещами.

В качестве первичных данных к нам попадает материал, уже препарированный врожденными формами чувственности, – потому-то он и не противоречит категориям рассудка, синтезированным из того же априорного источника – познание потому и есть *сверка* опыта и рассудка. Пока существует их сакраментальный союз-соответствие, беспокоится нам не о чем. Не все, однако, так просто.

В нашем сознании наличествует еще одна, высшая инстанция разума – сфера универсального творческого воображения, в рамки которой заключен и сам рассудок. Беда в том, что сам разум «чист», т.е. не имеет прямого (вне чувств и рассудка) соприкосновения с внешней действительностью, соответственно его идеалистическая емкость необъятна, а границы или же горизонты самодовлеюще внемирны, надмирны. Исходно, по своему бытийному исполнению – он не участник, а демиург или же, как минимум, привилегированный наблюдатель. Его «идеи» (субъекта, мира, Бога) организуют в целом все познание, т.е. они не эвристичны (не из опыта), а регулятивны. Субстанциализация этих идей, приписывание им свойств мира материального, приводит к патовым ситуациям познания или антиномиям. Хотел ли этого или нет сам Кант, но он создал объяснение познания как самодостаточного (без объекта) процесса – философию в рамках только сознания, ибо независимость познаваемого как радикально инородного сознанию была все же утеряна. Потому-то и последующее устранение реальности «сопряжения с нами» произошло на удивление легко.

Однако многое, что у Канта лишь подразумевалось, было развито

его многочисленными последователями. Непосредственными его преемниками стали *неокантианцы*, создав адекватный духу учения словарь, договорив то, что не выразил Кант, придав теории познания статус всеобщего научного основания. Марбургская (Г. Коген, П. Наторп) и Баденская (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) школы акцентировали синтетично-конструирующую функцию нашего сознания в отношении даже якобы «непосредственного» в нашем восприятии. Последнего нет и не может быть – ибо уже все опосредовано нашим сознанием. Это нашло свое выражение в тезисе о *заданном* – мы всегда имеем в опыте дело не с «данным», а с заданным, уже помыслимым бытием: мир, который мы переживаем есть наше дело.

Мы не просто перелицовываем часть мира у себя в голове – согласно исходной конституции сознания. Мы изменяем нашей практической жизнедеятельностью окружающее, изначально бессознательно внося в него свое, чтобы потом, уже сознательно, «распредметить» внесенное ранее нами – потому всеобщее и необходимое есть уже в самом материале познания. Последнее и определяет то, что «трансцендентальное» или сфера человека есть не столько коллектив-

ное сознание рода человек, но вся его реальная жизнь – вкуче со всеми культурными и материальными формами, что очень напоминает марксистский тезис о «второй природе» или же «неорганическом теле цивилизации». У неокантианцев это называется «абсолютным априори», «сознанием вообще», «всеобъемлющим и всеобщим царством разума», «царством всеобщих значимостей».

Проблема подтверждения достоверности знания стала основной у американской версии трансцендентализма – *прагматизма* (Ч. Пирс, У. Джемс, Д. Дьюи). Объекты окружающего мира, полагают они, независимы от нас и в этом смысле они есть «вещи сами по себе», но то, что мы берем из них, полагая для себя как «объекты» – зависит от нас. «Вещи-для-нас» являются частями целостных ситуаций, охватывающих, наравне с материально-независимыми их компонентами, также и нас самих и опыт по их постижению. Объект отбирается и выделяется из целостности ситуации, а не просто «располагается» перед противостоящим ему сознанием. В отличие от Канта, который полагал явления «вещей-для-нас» относительно одинаковыми для людей – в силу их общей природы, прагматисты плю-

рализуют явления «для нас» многообразием жизненных ситуаций, в которые попадают люди. Поэтому объект есть множество качеств, рассматриваемых как потенции для конкретных экзистенциальных последствий. Это означает, что познают мир конкретные люди, у которых возникли затруднения, проблемы. Соответственно, и аспекты объекта, на которые обращают внимание люди, будут коррелироваться, прежде всего с их проблемами. Значения объекта, другими словами, будут лишь отчасти представлять объект, но в большей степени – следствия объекта для нашей проблемы – в какой мере он соответствует ее эффективному и быстрому разрешению.

Таким образом, роль скоро значения объекта зависят в первую очередь от выбора субъекта в экзистенциально-проблемной ситуации, то и способы познания сопряжены только с нашими потребностями и с типичными ситуациями повседневности. Понятия возникают в результате стремления человеческого опыта к самоорганизации и саморегулированию. Они *изобретаются* (Джемс) выдающимися индивидами, доказывая поколениям людей свою безусловную полезность, представляя по прошествии времен перед ними уже в качестве

бесспорных и врожденных. Истина, по Дьюи, это оправданная утверждаемость или работоспособность идеи в соответствующей ситуации: истинна та идея, действие которой приводит нас к тому, для чего она предназначена. Истины не присутствуют в ситуациях с самого начала, их надо *создать*. Они соотносятся с реальностью не как фотографии с их объектами, но скорее, как изобретения с условиями, которым должно отвечать изобретение.

Кант утвердил представление о том, что наши понятия формируемы синтетической деятельностью рассудка и разума, но особенно не вдавался в конкретный анализ их механизмов. Этим и занялась *феноменология*.

Э. Гуссерль обнаружил новую проблему эпистемологии, решение которой, собственно и создало это направление: мы познаем то, что от нас не зависит – «объективное» или же некие «предметы». Но как они нам даны в подобном качестве, или же «привходят», формируются в нашем познании?

Установка трансцендентализма проведена здесь наиболее решительно. Какова действительность сама по себе – мы не знаем, не можем знать, да нам это и ни к чему. Мы имеем

дело с миром в наших чувствах, представлениях, понятиях – и эта наша выборка из мира-самого-по-себе вполне работоспособна, помогая нам успешно приспосабливаться, потому вопрос о реальности самой-по-себе должен просто снят – как праздный и не разрешимый. Познание идет в трансцендентальной сфере: психике-сознании человечества и частью окружающего мира, тесно с ним сцепленным.

Факты познания есть спонтанное преобразование материала, подчерпнутого чувствами извне, по имеющимся в психике «лекалам» (интенциям) и посредством категориального творчества сознания. Причем основу объективности познания, т.е. его независимости ни от нашей сознательной субъективности, ни от привходящего извне материала, образует свойство интенциональности нашего сознания – наличие в нем исходных простых абстрактных устремленностей, предпочтений. Они проявляются в том, что любое наше ментальное состояние содержит в себе нечто в качестве своего будущего объекта: в представлении нечто будет представляться, в суждении – нечто будет признаваться или отвергаться, в любви что-то будет любиться, в ненависти – ненавидеться, в желании же

что-то будет желаться и т.д. Ментальные состояния, тем самым, как бы исходно «абстрактно» закодированы. В жизни, как и в познании этой жизни, происходит раскодировка, полагание соответствующих, конкретно попадающих в эти роли комплексов ощущений, представлений и понятий, – уже как познаваемых «объектов» или же вожаемых «предметов».

Эти процессы исходно автоматичны и, как правило, не рефлексивны, идут спонтанно внутри каждого сознания, независимо от его, т.е. объективно. Гуссерль назвал их «феноменологической апперцепцией» и обозначил в виде операций «схватывания» и «конституирования». Схватывание – есть самоорганизация внутренних данных по «лекалам» интенций в некие первичные, еще абстрактно-неоформленные «объекты», конституирование – поиск и привнесение в них яркости, содержательности чувственных данных и обретение, тем самым, конкретности, наглядности реальных объектов. Последние верой, мнением, привычкой проецируются вовне и полагаются в качестве значений уже «внешних, отдельных объектов».

Но почему сознание организовано интенционально и почему в каждом из нас автоматически запускается

механизм феноменологической апперцепции? Ответ Гуссерля – объективно-идеалистический, в духе Платона: потому что индивидуальные сознания являются органичными элементами вселенского сознания, «пра-Я», мирового горизонта интенциональности.

Но что же тогда зависит от отдельного сознания и возможно ли объективное познание подобной мировой идеальной объективности? Как постичь смысл, значение в его первожданности и наряду с этим обнаружить вместе с феноменальными фактами те процедуры, которые формируют из фактов значения? Это вполне доступно для второй навигации – волевого мыслительного исследования содержания своего сознания. Для этого необходимо провести мысленную процедуру феноменологической редукции или исключения из сферы внимания значений, стихийно объективированных нашим повседневным опытом, привычкой. Подлинные значения вещей (или феномены) и заключены, как в скорлупу, в предрассудки и заблуждения массового сознания, из которых их надо как бы «вылущить», освободить.

В феноменологическом исследовании и отвлекаются (освобожда-

ются): 1. от обстоятельств конкретной окружающей ситуации и 2. от всякого приписывания ей тех или иных «коэффициентов реальности» (действительность ли это, видимость, выдумка, или же обман). И лишь то, что окажется в остатке – как непосредственные внутренние переживания исследуемых вещей, – то и будет чистыми данностями или подлинными феноменами, из которых можно построить аутентичную картину нашей реальности. Позже, правда, «последний великий картезианец» разочаровывается в чистом познании, трансцендентализме и узревает настоящее фундирование наших знаний и истин не в мировом горизонте чистой интенциональности универсального сознания, а в «жизненном мире» ментального строя повседневности сознания массового.

### **Лингвистический поворот в эпистемологии**

Итак, трансцендентализм как эпистемологическая парадигма успешно развивался в неокантианстве, прагматизме и феноменологии, где наряду с уточнением словаря и прояснением механизмов познания уже появлялись и критические дополнения. Решитель-

ный вызов, однако, ей бросил в первых десятилетиях XX в. Л. Витгенштейн, антикантианские идеи которого инициировали направления аналитической философии (Р. Карнап, Д. Остин, У. Куайн, Д. Дэвидсон) и структурализма (К. Леви-Строс, М. Фуко).

В чем суть нового эпистемологического, в данном случае лингвистического, поворота к *культур-релятивистской* парадигме познания? Изменяется понимание того, *в чем* выражается познание, *что* познается, и *кто* познает.

Прежде считали, что познает мир – сознание, индивидуальное или же коллективное, которое хотя и имеет дело с данными чувств, перерабатывает их *мыслью* и формирует картину мира – исходя из своих независимых и самодостаточных предпосылок и, в первую очередь, посредством своей сугубо внутренней напряженной работы. О том, как результаты этой работы, – знание, может быть выражено *вовне* и передано общепонятным образом, вопрос даже и не ставился, предполагалось само собой разумеющимся, что это малосущественная, чисто техническая проблема. Однако, это-то и оказалось главной проблемой построения не только общеприемлемой философии, но и сколь-нибудь

пригодной для многих теории познания. Язык переодевает мысли, а прежняя философия была плохой грамматикой.

Оказалось, выражение знания в мысли – в сознании мыслящего, исследующего, строящего образы мира – всегда индивидуально-своеобразно и, по сути, не передаваемо адекватно другим. Есть лишь один способ передачи – в общепринятом языке, пусть даже и специальном. Язык же оказался структурой, независимой от философии, ибо создается не ей, а в ходе массовых синхронизаций жизненных процессов многих групп людей. Соответственно, он оказался более пригодным для выражения смыслов повседневности, вариации же индивидуальных смыслов и гениальных проникновений, существующие *в коконе отдельного сознания*, не проходят, как правило «испытание переводом» их в общепринятую языковую кодировку. Единственный, но скорее эксклюзивный выход – создать полностью свой авторский философский язык и основанную на нем самодостаточную систему. Такое удалось в полной мере, т.е. навязать его всем остальным, лишь Гегелю и Хайдеггеру.

Основополагающие гносеологические события, таким обра-

зом, происходят не в индивидуальном сознании, а в коммуникативном, языковом – символическом пространстве. Знание существует в виде естественно-исторических и формально-искусственных знаковых систем, которые автономны от сознания, отдельного или же группового. Они самопорождаются и развиваются при участии людей, но отнюдь не по их планам и предписаниям. Как будут выражены, обозначены предметы в познании – от актуального действующего сознания зависит лишь в небольшой степени, в основном же – от сложившихся веками процедур «переодевания» мысли в слово, объема и вариабельности словарного запаса, категориальных традиций и пр. «Крещение объекта словом» в прежней философии происходило спонтанно и нерелексивно, в итоге многозначность, метафоричность делали совершенно невозможным какое-либо точное, четкое и общепонятное познание общих вопросов. Прояснение языка эпистемологии в направлении общезначимости – в этом и должно заключаться гносеологическое исследование, пользоваться же им для решения конкретных познавательных задач уже будут специальные научные дисциплины.

Меняется и понимание того, что же предстоит нам в качестве объекта познания. Ранее, в докантовской философии полагали, что это – противостоящий нам материальный мир, или же его исподнее – идеи, структуры вселенского сознания. Кант и его последователи говорят о части материального мира, соразмерного нам, сопряженного со сферой общечеловеческого сознания и формами его практического воплощения. Разумеется, и сама трансцендентальная сфера может быть объектом самопознания.

Однако, что бы мы не говорили, как бы ни описывали объект познания, на деле это, каждый раз всего лишь некий набор слов, которым нет никакого реального денотата в действительности (бытие, материя, дух, вещь, пространство, время – как таковые и мн. др.) Соответственно, то, что мы называем «объектом» гносеологии есть, не что иное как совокупность наших актуальных и прошлых суждений о мире, стиль построения, объем, и основные профили которых зависимы от достигнутых уровней абстрагирования-рефлексивности в развитии данного национального языка. Отсюда знаменитое витгенштейновское: границы моего языка – есть границы моего мира.

В том и отличие философии от наук естественных, которые в непосредственности опыта имеют все же действительное чувственное соприкосновение (прямое или же косвенное посредством орудий) с какими-то аспектами независимых от нас вещей и потому могут впоследствии их как-то действительно репрезентировать в сознании. Философия же не может сказать о мире ничего – помимо того, что о нем говорят отдельные науки. Ее специфика, остававшаяся не проясненной в течение тысячелетий, в том, что она имеет дело не с миром, а с тем, что о нем говорят, т.е. с лишь наборами слов и смыслов, наличествующих в данной культуре и философской традиции. Потому если уж есть познавательное отношение в философской теории познания, то оно есть отношение *между сознанием и суждением об объекте*.

И кто же познает мир? Не в смысле непосредственного и конкретного, каждодневного и массового соприкосновения с материальным миром, в котором мы живем. А в смысле тех людей, которые еще и способны о нем, о познании порассуждать, да и еще перевести свои мысли в систему значений субкультурного языка гносеологов.

Прежняя эпистемология, в том числе и кантианского направления, понимала под субъектом именно некоего абстрактного среднестатистического индивида, человека как такового, который, однако, почему-то всерьез озабочен познанием и в связи с этим постоянно фокусирует на нем свое внимание, артикулируя и фиксируя его процессы. Понятно, что это довольно сильная эпистемическая идеализация. Аналитики и структуралисты обратили на это внимание, подвергнув критике традиционный философский фетиш «суверенного я» и утверждая вместо «я» – «Оно» в качестве субъекта любого, в том числе и познавательного действия. Под «Оно» обозначили матрицы языка и безличные структуры смыслов (универсалии и эпистемы), складывающиеся спонтанно-объективно в ходе социальной коммуникации и практики тех или иных культур.

Однако и это ведь слова, кто видел воочию эти самые универсалии и эпистемы помимо книжек самих аналитиков и структуралистов? Вероятно, все же на роль реальных субъектов познания более подходят специалисты познания – ученые и сами гносеологи, вернее их сообщества, интеллектуальные сети. Их «субъ-



ектообразность», т.е. относительные гомогенность и единство, задаются внутренними факторами – связями взаимозависимости между дискутирующими группами в одном поле интеллектуального внимания, формирующими затем и общие матрицы понимания.

### Заключение

Итак, «субъекты-научные сообщества» – историчны и контекстны в историко-культурном отношении. А раз так, то, во-первых, трансцендентализм в его классическом исполнении следует признать лишь сильной абстракцией и одной из революционных вех в истории теорий познания. Во-вторых, фундаментальная, т.е. единая и всеобщая теория познания не возможна именно в силу обнаружившихся серьезных обстоятельств – пустоты ее базисных абстракций «субъекта» и «объекта» познания. Эпистемология превращается в обозначение совокупности дисциплинарных проектов, исследующих, так или иначе, вопросы познания, знания и методологии.

В настоящее время и идет разработка подобных проектов. «Натурализованная эпистемология» У. Куайна

ориентирована лишь на обобщение данных физиологии высшей нервной деятельности и психологии, отказываясь от притязаний на универсальность. «Генетическая эпистемология» Ж. Пиаже, напротив, продолжает искать общие внутренние регулятивы в познании, однако на основе все же эмпирических данных – психического развития ребенка и истории науки. «Эволюционная эпистемология» К. Лоренца, Г. Фоллмера ставят перед собой масштабную задачу анализа познания как имманентного момента эволюции живого на планете. Сторонники новых отечественных гносеологических проектов обозначают их «современной когнитивной наукой», «социальной эпистемологией», «социально-культурным анализом познания», стремясь сочетать в их построении традицию марксистского социального анализа с историко-культурологическими исследованиями.<sup>4</sup> Познание рассматривается как историко-культурный процесс эволюции исследовательских сообществ, гносеологические траектории которых различны, как и их внутренние регулятивы.

4 Лекторский В.А. Теория познания // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2991.html>

## Библиография

1. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.
2. Лекторский В.А. Теория познания // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2991.html>
3. Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений: Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 2. – 421 с.
4. Хилл Т. Современные теории познания. – М.: Прогресс, 1965. – 533 с.

## Epistemology: Trends and Revolution

**Krasikov Vladimir Ivanovich**

Full Doctor of Philosophy,  
Professor of the department of philosophy,  
Russian Law Academy of the Russian Federation Ministry of Justice,  
P.O. Box 117638, Azavskaya str., No. 2, bld. 1, Moscow, Russian Federation;  
e-mail: [KrasVladIv@gmail.com](mailto:KrasVladIv@gmail.com)

### Abstract

The subject of study is theories of knowledge in its historical dynamics. The author has tried to identify the main trends and qualitative leaps in the evolution of cognition. The aim is to identify common patterns and sequence logic of knowledge. The author applies the structural-genetic method for isolating the steps and procedures for relations between them.

The author speaks of three revolutions in the history of epistemology: the first revolution of birth of the theory of knowledge, a transcendental Kantian revolution and the linguistic turn in epistemology. The first revolution creates classical theory of knowledge as realism, idealism and skepticism. Kant's theory is the second revolution. Kantianism, phenomenology and pragmatism further develop the ideas of Kant. The third revolution is the emergence of analytic philosophy.

Modern epistemology turns into a designation, an aggregate disciplinary project that explores questions of knowledge, expertise and methodology.

The results of the study can be used in research and teaching practice.

### **Keywords**

Epistemology, major trends and revolution, idealism, realism, skepticism, transcendentalism, phenomenology, pragmatism, analytic philosophy.

### **References**

1. Collins, R. (2002), *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change* [*Sotsiologiya filosofii. Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya*], Sibirskii khronograf, Novosibirsk, 1281 p.
2. Hill, T. (1965), *Contemporary theories of knowledge* [*Sovremennye teorii poznaniya*], Progress, Moscow, 533 p.
3. Lektorskii, V.A., "The theory of knowledge" ["Teoriya poznaniya"], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, available at: <http://iph.ras.ru/elib/2991.html>
4. Sextus Empiricus (1976), *Three books of Pyrrho' postulates. In 2 vols. Vol. 2* [*Tri knigi pirronovykh polozhenii. Soch. v 2 t. T. 2*], Mysl', Moscow, 421 p.