

Образ человека и мира: неэлиминируемость метафизики

Наталья Блохина

Размышляя над известной работой американского философа-аналитика Уилфрида Селларса (1912–1989) «Философия и научный образ человека», автор статьи исследует проблему статусного соотношения обыденного, научного и философского представлений человека о себе самом и окружающем его мире. Соглашаясь с концепцией Селларса о стереоскопическом видении человека-в-мире, автор переосмысляет ее с учетом различия П. Стросона двух видов метафизики – дескриптивной и ревизующей.

Ключевые слова: У. Селларс, привычный образ, научный образ, стереоскопическое видение.

Проблема соотношения обыденных, научных, философских представлений о человеке и мире не является чисто теоретической. Она важна, например, в практической деятельности средств массовой информации. В постиндустриальном обществе с увеличением объема распространяемой и получаемой информации, повышается социальная ответственность работников СМИ за ее качество и мировоззренческую ориентированность. Делая те или иные акценты на ее подаче, общество таким образом конструирует будущее.

Одним из важнейших компонентов механизма конструирования социальной реальности является общественное сознание, которое не составляет механическую сумму индивидуальных сознаний. Его формирование происходит в процессе совместной деятельности механизмов коллективной интенциональности («мы намерены», «мы хотим», «мы надеемся»)¹.

Другим базовым понятием, объясняющим логику конструирования социальной (и чисто человеческой – институциональной) реальности является наделение его статусной функцией². В мире животных предписывание функций вещам в той или иной мере зависит от их природных свойств. У людей прямой зависимости между функцией и физическим свойством не существу-

Блохина Наталья Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина, bna@mail.ryazan.ru

вует. Они наделяют вещи статусными функциями. Разница между просто функцией и статусной проводит границу между конструированием социальной и институциональной реальности³.

Сравнивая обыденные, философские, научные, а также религиозные представления человека о себе и мире, мы наделяем их различными статусными функциями, от чего зависит характер той институциональной реальности, которую мы конструируем. Работники средств массовой информации, как активные участники механизмов коллективной интенциональности, должны понимать достоинства и недостатки упомянутых представлений человека о себе и мире, чтобы ответственно наделять их статусными функциями.

Уилфрид Селларс о двух образах человека-в-мире

«Привычный» образ человека-в-мире имеет две стороны, каждая из которых скорее дополняет, чем отрицает другую. С одной стороны, это «каркас, состоящий из терминов, с помощью которых человек приходит к осознанию себя человеком-в-мире»⁴. С другой – привычный образ соответствует интеллектуальным достижениям своей эпохи, как в эмпирическом, так и в категориальном смысле. В какой-то степени он сам является научным, поскольку содержит выводы, полученные с помощью индуктивных методов, изложенных еще британским философом XIX в. Джоном Стюартом Миллем. Однако обычный образ не содержит знаний о постулируемых – не воспринимаемых нашими органами чувств – сущностях, которые объясняют проявление и поведение воспринимаемых вещей, не содержит знаний и о принципах, указывающих на эти сущности⁵. Выходит, что тот образ, который У. Селларс называет «научным», может быть «постулируемым» или «теоретическим».

«Привычный» образ близок к тем философским системам, которые Селларс называет «не умирающими философскими учениями о человеке-в-мире» (*the perennial philosophy of man-in-the-world*)⁶. Начало «вечной» философской традиции принадлежит Платону. Нарисованную им картину действительности привычный образ воспринимает как единственно реальную. «Человек, в сущности, является таким существом, которое придумывает себя в терминах того образа, который вечная философия усовершенствует и подтверждает»⁷.

Главными объектами привычного образа являются личности. От понимания этого факта зависит осознание всех важнейших тем в истории философии, считает Селларс. «Обычный» образ наследует структуру у первоначального – человека-в-мире, в котором все объекты концептуального каркаса были личностями в том смысле, что все окружающее человека имело личностное начало⁸. Но постепенно произошла деперсонализация тех объектов, которые собственно личностями не являлись. При этом речь не идет об освобождении от суеверий, а о категориальном изменении в понимании человеком себя и окружающего мира.

Формирование «привычного» образа из первоначального, процесс деперсонализации объектов природы, приводит к появлению в нем «усеченных» личностей, к которым применяются человеческие характеристики, но в переносном смысле. «Ветер дует», «река шумит», «океан волнуется», «луна светит», «солнце греет».

Классическая философия и привычный образ человека-в-мире

Селларса интересует, кто и когда содействовал формированию обычного образа. Для него нет сомнений в том, что именно классическая традиция в философии, которую он называет вечной (*philosophia perennis*), помогла выявить отличительные

черты привычного для нас образа человека и мира. Огромный вклад в выявление обычного образа внесли и философы-аналитики, особенно под влиянием позднего периода деятельности Людвига Витгенштейна, те, которые исследовали обыденный язык, считает Селларс.

Платонистская философия породила традицию, согласно которой разумный внешний мир, взаимодействуя с индивидуальным сознанием, придает ему имманентность и трансцендентность, являющиеся характерными чертами концептуального мышления. Жива эта традиция и в наши дни, утверждает Селларс. Согласно ей, именно рационально истолкованный внешний мир становится причиной индивидуального мышления.

Платонистскую традицию в решении этого вопроса прерывает Г.В.Ф. Гегель. Он указывает на решающую роль общественной группы, выступающей в роли посредника между миром и индивидом. Обычный образ вплоть до XIX в. не принимал в расчет того, что имманентность и трансцендентность концептуальных схем относительно индивидуального сознания кроется в социальной природе человека.

Но, даже уяснив для себя социальную природу концептуальных схем, обычный образ не в состоянии объяснить посредничество между индивидом и разумным порядком средствами самого образа. Дело в том, что привычный образ содержит ресурсы только для создания фундамента, на котором научная теория строит объяснительную схему⁹.

Научный образ человека-в-мире

Научный образ человека-в-мире в понимании У. Селларса не противопоставляется ненаучному. Обычный – имеет в своей основе воспринимаемые события, а научный – постулирует не воспринимаемые органами чувств объекты и события, объясняющие отношения между ними.

Научный образ не представляет какого-то гомогенного образования. «Научных образов человека так много, как много наук, которым есть что сказать о человеке... Таким образом, конкретный научный образ является конструктором, состоящим из ряда образов, каждый из которых основывается на привычном образе»¹⁰.

Хотя методологически научный образ вытекает из привычного, он тем не менее совершенно автономен и конкурирует с привычным на равных. Только в научном образе, все еще находящемся в процессе становления, действительность находит свое адекватное истолкование, уточняет Селларс.

Научный образ не может заместить собой обычный, а более точно – вечную философию, которая подтверждает его положения, не отбросив одновременно своих собственных оснований.

Конфликт двух образов

Привычный и научный образы представляют собой два очень не схожих представления человека о себе и мире. Первые попытки их объединения были предприняты еще во времена Р. Декарта, когда стало возможным научно объяснить мир неодушевленной природы средствами механики И. Ньютона. Фактически это стало продолжением древнегреческой атомистической картины мира, в которой не воспринимаемые органами чувств частицы образовывали предметы, уже обладающие свойством быть воспринимаемыми. Между ними открывалась возможность следующих отношений:

- Объекты привычного образа идентичны системам не воспринимаемым органами чувств частиц подобно тому, как лес идентичен совокупности деревьев.
- Объекты привычного образа являются именно тем, что реально существует. Системы не воспринимаемых органами чувств частиц оказываются «абстрактными» или

«символическими» способами их репрезентации.

- Объекты привычного образа являются «явлениями» реальности в сознании индивидов, которая состоит из не воспринимаемых органами чувств частиц¹¹.

Предпринятый Селларсом анализ трех альтернатив привел его к выводу, что правильной является третья точка зрения, согласно которой первенство среди двух образов человека-в-мире принадлежит исключительно научному образу. В решении данного вопроса У. Селларс проявляет себя научным реалистом, верным своей позиции, заявленной в работе «Эмпиризм и философия сознания» (1956), где он написал: «В отношении описания и объяснения мира наука является мерой всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют»¹².

Привычный нам образ человека-в-мире, эмпирически и категориально усовершенствованный по сравнению с первоначальным, тем не менее не является мерой реально существующего. Одновременно нельзя утверждать, что истинными являются оба образа, хотя соблазн для этого имеется и может привести к аналогии с сознанием ребенка, не способного увидеть противоречий между двумя образами¹³. Первенство принадлежит научному образу, убежден Селларс, но это требует обоснования.

Камнем преткновения в попытке признать научный образ за реальный является тот факт, что концептуальное мышление качественно отлично от чувственного образа.

Между двумя видами знания – наших собственных мыслей и перцепционных – существует аналогия, но она держится только на том основании, что оба вида знания являются непосредственными, логически не выводимыми. Однако по своей сути – это два различных вида знания. Так, ощущая холод на улице (перцепционное

знание), я думаю, что сейчас на улице холодно (мышление).

Поскольку содержание моих мыслей можно свести к явно выраженной речи, рассуждает Селларс, это содержание можно свести и к качественным характеристикам нейрофизиологических процессов. В свою очередь, существует аналогия между речью и тем, что могут делать сложные компьютеры и, наконец, между совокупностью операций, присущих компьютерам, и данными нам в восприятии моделями нейрофизиологических процессов. Для демонстрации перечисленных связей Селларс описывает ситуацию, когда человек следит за шахматной партией, получая информацию об ее ходе по телеграфу. После чего делает вывод: «...если мысли являются тем, что осмысливается в терминах, выражающих роли, которые они играют, в принципе не остается никаких препятствий к тому, чтобы отождествить концептуальное мышление с нейрофизиологическим процессом. Ни о каком “качественном” остатке говорить не приходится»¹⁴. А поскольку и привычный и научный образы человека являются концептуальными осмыслениями его сущности и места в мире (это отличительная черта человека), то и «привычный и научный образы могут сливаться без дефиса в единое синоптическое мировидение»¹⁵.

Что касается ощущений и чувств, то Селларс отмечает, что те философы, которые были готовы к отождествлению концептуального мышления с нейрофизиологическими процессами, все еще не готовы к отождествлению их с ощущениями. Хотя мысли и ощущения воспринимаются как аналоги внешне наблюдаемого, для отождествления ощущений с нейрофизиологическими процессами существуют следующие преграды. Мысли аналогичны биологическим процессам, происходящим в мозгу человека, на основании той роли, которую они играют, и сами мысли по своему характеру признаются отличными

от вербального поведения человека. В связи с этим ощущения становятся схожими с воспринимаемыми объектами по своим качественным характеристикам.

Сложность отождествления ощущений и процессов мозга заключается, по Селларсу, в факте «абсолютной однородности» качеств внешних физических объектов. Возьмем кубик изо льда розового цвета: все части этого кубика являются розовыми. Цвет невозможно отождествить с какими-то конкретными состояниями нейронов. Цвет всегда есть некое распространение, в то время как положения групп нейронов состоят из состояний единичных нейронов. Это верно и в отношении биохимических процессов. Проблема выглядит следующим образом: «...как примирить абсолютную однородность, присущую привычному образу, с абсолютной неоднородностью, присущей системе научных объектов»¹⁶?

Не сумев провести редукцию ощущений к нейрофизиологии и понимая, что ранее удавшееся отождествление концептуального мышления с процессами, происходящими в мозге, явилось всего лишь отождествлением по аналогии, а также констатируя, что разница между мышлением и перцепционным восприятием не кардинальна, Селларс приходит к следующему выводу: «Если это так, привычное и научное осмысление как ощущений, так и концептуального мышления, будут входить в синоптическое мировидение как параллельные процессы, дуализм, которого можно избежать, интерпретируя научный образ в целом как "символическое средство" для того, чтобы схватить мир таковым, каким он является себя в привычном образе»¹⁷.

И хотя Селларс оптимист и считает, что прогресс науки со временем приведет к представлению о мире как о взаимодействии неких специфических сущностей пространственно-временного континуума, в корне отличных от примитивных частиц, которыми оперирует современная наука¹⁸,

он указывает еще на одну причину, на основании которой невозможно редуцировать привычный образ к научному.

Помещение человека в научный образ

На первый взгляд, единственным способом помещения человека в концептуальный каркас научного образа является реконструкция категорий, осмысляющих человеческое существование, в фундаментальных понятиях науки. Однако человек, обладая свободой воли, подчиняется не только законам природы, он способен на альтернативные поступки.

Описание человека с точки зрения науки не всегда подлежит научному анализу. По мнению Селларса, такая несводимость «человеческого» к научному заключается в несводимости «должного» к «существующему» (*irreducibility of the «ought» to the «is»*)¹⁹.

Но более важно то, что существо, являющееся двуногим бесперым, понимаемо и думает о себе в терминах той группы (сообщества), к которой оно принадлежит. «Фундаментальными принципами сообщества... являются наиболее общие интенции этого сообщества относительно поведения членов своей группы»²⁰.

«... Концептуальный каркас описания личностей является тем каркасом, в рамках которого мы размышляем друг о друге как о существах, разделяющих интенции сообщества, которые очерчивают круг принципов и стандартов <...>, с которыми мы проживаем наши собственные жизни. Личность можно определить почти исключительно как существо, имеющее интенции. Таким образом, концептуальный аппарат, описывающий личности, не нуждается в том, чтобы быть увязанным с научным образом, но скорее быть тем, что присоединяется к нему»²¹.

Завершение научного образа нуждается в обогащении его языком, используемым сообществом, для выражения ин-

дивидуальных интенций. Объясняя научными терминами поступки, которые мы намереваемся совершить, и обстоятельства их совершения, мы напрямую соотносим мир, представленный научной теорией, с нашими целями и делаем его нашим миром, а не чуждым придатком к тому миру, в котором мы проживаем наши жизни, делает вывод Селларс²².

Роль дескриптивной метафизики в стереоскопическом видении человеком себя и мира

Селларс обосновывает идею, что научные представления человека о себе самом и мире всегда будут нуждаться в метафизическом сопровождении. Человек, по своей сути, нацелен на выход за границы достигнутого и – лишенного духовности физического существования. Он никогда не смирится с представлением, что мир состоит из элементарных частиц, движущихся в физических полях. Взгляд человека на себя и мир всегда будет стереоскопическим, состоящим из двух образов, – привычного (обыденно-философского) и научного. Научный образ будет преимущественно работать на цивилизационные достижения человека, например, на продление жизни, а философский – на культурные достижения, такие как стремление сделать жизнь человека и общества справедливее, наполнить ее благом и счастьем.

Но, соглашаясь с Селларсом в главном, хотелось бы порассуждать о характере той философии, которую он называет вечной, – о его понятии «привычный образ». Незадолго до публикации американского аналитика «Философия и научный образ человека» вышла книга британского философа-аналитика Питера Стросона (1919–2006) «Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики»²³. В ней он отличил две метафизики – дескриптивную и ревизирующую. Дескриптивная – стремится к описанию реальной структуры нашей мысли о

мире. Она противоположна ревизирующей метафизике, пытающейся исправить структуру языка и сделать ее более совершенной. Своими предшественниками в создании дескриптивной метафизики в истории философии Стросон считал Аристотеля и И. Канта. К числу тех, кто пытался усовершенствовать структуру мышления и, следовательно, языка, Стросон относил Р. Декарта, Г.-В. Лейбница, Дж. Беркли²⁴.

Дескриптивная метафизика стремится «раскрыть наиболее общие черты нашей концептуальной структуры»²⁵ относительно мира и человека. Но эта структура «не проявляется сама собой на поверхности языка, но лежит в его глубине»²⁶. И, что важно для нас, П. Стросон усматривает в этой структуре «обширное центральное ядро человеческого мышления, у которого нет истории... Существуют категории и понятия, которые – рассмотренные с их наиболее фундаментальной стороны – вообще не меняются»²⁷.

Если вернуться к идее Уилфрида Селларса о неразрывной связи привычного образа с вечной философией, то их объединение, очевидно, происходит на базе той глубинной и исторически не меняющейся концептуальной структуры, поисками которой и занимается дескриптивная метафизика.

В процессе признания неизменности привычного образа (и его основания – глубинной базовой структуры мышления и языка) проясняется функция научного образа в стереоскопическом видении человека и мира. Он призван постоянно изменяться. Именно этот образ трансформирует контекст размышлений человека о себе и своем месте в мире. Новые открытия в науке заставляют метафизику вновь и вновь приходить к выводу, что «существуют старые истины, которые следует переоткрыть»²⁸: это истины вечной философии, касающиеся собственно человеческого существования.

* * *

¹ Searle J.R. Mind, Language and Society / Philosophy in the Real World. N. Y., 1999. P. 120.

² Ibid. P. 121-122.

³ Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles // <http://www.socrates.berkeley.edu/~jsearle/AnthropologicalTheoryFNLversion.doc>. P. 9.

⁴ Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man / Frontiers of Science and Philosophy / Ed. by R. Colodny. Pittsburgh, 1962. P. 35-78 // <http://www.ditext.com/sellars/psim.html>

⁵ Ibid. P. 6.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 7.

⁸ Эту особенность первоначального образа, под которым Селларс имеет в виду мифологический образ, обозначают понятием «антропосоциоморфизм».

⁹ Sellars W. Op. cit. P. 14.

¹⁰ Ibid. P. 16.

¹¹ Ibid. P. 21.

¹² Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind / Science, Perception and Reality. N.Y., 1963. P. 173.

¹³ Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. P. 21-26.

¹⁴ Ibid. P. 28.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. P. 29.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. P. 32.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Strawson P.F. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London; N. Y., 1959.

²⁴ Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / Пер. с англ. В.Н. Брюшинкина, В.А Чалого / Под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2009. С. 8.

²⁵ Там же. С. 9.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 9-10.

²⁸ Там же. С. 10.