

ФИЛОСОФСКИЕ И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КОММУНИКАЦИЙ

Игорь Михайлов

Теория коммуникации как методология знания о человеке

Ибо много есть слов, что множат тщету, –
И чем от них лучше человеку?

Экклезиаст, Гл. 6

Пример великих заразителен – по крайней мере, должен быть таковым. Возьмем пример с Канта и зададимся вопросом: какова природа философского знания о человеке: аналитическая или синтетическая. Эту Юмову ловушку Кант разъясняет ещё в «Пролегоменах»¹.

Действительно, многим из нас хотелось бы, чтобы философская антропология была уважаемой дисциплиной, которая на деле, а не по видимости – не благодаря ложной глубине понятий и значительности тона, – обеспечивала бы прирост положительного знания о человеке или, как минимум, помогала бы в этом соответствующим конкретным наукам. Для этого нужно, чтобы её теоретическое «тело» составляли – в основном – синтетические высказывания (суждения, пропозиции – как угодно), добавляющие что-то к смыслу, содержащемуся в исходных терминах теории, и делающие это с научной достоверностью (необходимостью, аподиктичностью – выбор слов за читателем). Поскольку, если эти высказывания оперируют только со смыслом исходных дефиниций, ничего не добавляя к нему, они остаются простыми тавтологиями. Последние имеют смысл в науках, затрагивающих основы наших познавательных способностей (т. е. **логика, математика**), но излишни и комичны в объектных дисциплинах, каковой на первый взгляд представляется наука о человеке.

Если интересующие нас положения несут добавленный смысл, то, чтобы быть надёжным, такое знание может быть получено только из опыта. Однако тогда во весь рост встаёт пробле-

ма неполной индукции: для потенциально бесконечных множеств, каковым являются люди, никаких опытных данных не достаточно для того, чтобы их обобщение характеризовалось присущей науке всеобщностью и необходимостью – по Канту, аподиктичностью. Кроме того, если даже каким-либо образом (хотя бы даже и по-кантовски) нам удастся решить проблему аподиктичности суждений антропологии, основанных на опыте, эта дисциплина с неизбежностью покинет философский стан, чтобы с полным правом обосноваться в расположении естественных наук.

Таким образом, от того или иного решения Юмовой проблемы в отношении знания о человеке зависит ответ на вопрос: *существует ли человек как предмет философии?* Парадокс же состоит в том, что при выборе любой из частей данной дилеммы ответ на этот вопрос оказывается отрицательным.

И, с одной стороны, по большому счету, это не влечёт каких-либо катастрофических последствий для философии как таковой (за исключением, может быть, реорганизации некоторых секторов, кафедр, учебных курсов и прочих бюрократических формальностей). Просто тогда мы соглашаемся с теми, кто, имея веские аргументы, считает, что «человек» – это одна из вещей вещного мира, обнаруживаемых нами эмпирически (пусть даже в зеркале), и антропология, как бы она ни строилась, ничем принципиально не отличается от орнитологии и т. п. Можно ли представить себе «философскую орнитологию»?

Но, с другой стороны, с ходу отвергнуть аргументы сторонников философской антропологии было бы теоретической неосторожностью. Есть что-то достойное внимания в соображениях, согласно которым мышление, язык и – возможно – другие «несомненно философские» предметы являются свойством (атрибутом, функцией) человека. Даже несмотря на кажущуюся догматичность таких доводов. А если мы допускаем их валидность, то логично предположить, что все эти квазипредметы несут на себе печать «природы человека», каковая может быть исследована способами, доступными философии.

В настоящей статье я хотел бы предложить, если можно так выразиться, некоторый вариант *апологии философской антропологии*.

Пожалуй, наиболее очевидный путь поиска выхода из Юмовой ловушки для философской антропологии ведёт в том же направлении, в котором следовал Кант, пытаясь найти эпистемологические оправдания для математики и естествознания. Путь этот состоит в обнаружении такого эпистемологического ресурса – познавательной способности – помимо опыта и логики, который позволил бы сообщить интересующей нас дисциплине научную достоверность (аподиктичность), обнаружив и определив её априорные основания. И на этом пути он же – Кант, что не удивительно – и приходит к нам на помощь. В «Антропологии с прагматической точки зрения»² он вводит понятие «внутреннего чувства» как эмпирической апперцепции, которая «содержит в себе многообразие определений, делающих возможным внутренний опыт»³. В отличие от чистой апперцепции (чистое Я рассудка), представляющей собой субъект и, следовательно, являющейся предельно простым представлением, эмпирическая апперцепция представляет Я как объект – единство многообразного в восприятии – но, естественно, только как явление, а не как вещь в себе. Так, познающий субъект противопоставляет себе себя же в качестве объекта, наполненного многообразным содержанием представлений, которые сами являются частью внутреннего опыта. Естественно, что такой объект остаётся привилегированным объектом в этом мире для себя же как познающего субъекта, поскольку – к сожалению, сам Кант не артикулирует эту мысль явным образом – для собственного внутреннего опыта Юмовой дилеммы, скорее всего, не существует: всё известное нам из него, мы знаем наверняка, со всей возможной аподиктичностью: «Вопрос о том, может ли человек при различных внутренних изменениях своей души ... сказать, что он тот же самый человек <...>, есть вопрос нелепый, ведь человек может сознавать эти изменения только потому, что в различных состояниях он представляет себя как один и тот же субъект. И хотя Я человека двояко по форме (по способу представления), но не двояко по материи (по содержанию)»⁴. Мысль о том, что в некотором опыте (пусть даже внутреннем) может содержаться нечто, отрицание чего не столько ложно, сколько «нелепо» и бессмысленно, интересным образом перекликается с размышлениями Витгенштейна, что мы увидим ниже.

Рискну продолжить мысль Канта, предположив, что этим внутренним чувством субъект конституирует некий фрейм для идентификации другого [человека] как объекта одного с ним класса. Да вот, кстати, и подтверждение моего предположения: «А так как, впрочем, знание людей на основе внутреннего опыта, поскольку *в большинстве случаев человек судит и о других по этому опыту* (выделено мною. – И.М.), исключительно важно, но в то же время, быть может, более трудно, чем правильное суждение о других, <...> то желательно и даже необходимо начинать с явлений, наблюдаемых в себе самом, и только потом переходить к утверждению некоторых положений, касающихся природы человека, т. е. к внутреннему опыту»⁵.

Кто-то под влиянием идей Пиаже, Выготского, Леонтьева и примыкающей к ним отечественной философской школы будет настаивать на обратном: что именно опыт взаимодействия с другими людьми конституирует в человеке человеческую эмпирическую апперцепцию. В историческом и эмпирическом плане, в онто- и филогенезе, возможно, это и так – именно поэтому данная дискуссия так важна для психологии, педагогики и т. п. Я же смею утверждать, что в чисто философском контексте она иррелевантна. Философия должна решить эту проблему в логико-эпистемологическом, а не культурно-эмпирическом ключе, продемонстрировав трансцендентально необходимую структуру, а не историческую эволюцию, или, пользуясь структуралистской терминологией, в синхроническом, а не диахроническом, срезе. Так как иначе, если философы прибегают к логически случайным фактам для обоснования неких выводов, то, очевидно, что сами эти выводы наследуют случайность своих оснований: возможны миры, где это не так.

Впрочем, из данного возражения не следует, что Кант прав.

Как бы то ни было, обнаружив эмпирическую апперцепцию в основе знания о человеке, Кант, на наш взгляд, впервые ясно показал, что «человек» является привилегированным объектом для познающего субъекта, а некоторые эмпирические высказывания о нем – привилегированными «истинами» в корпусе культуры. Правда, эту особую эмпирическую данность он усмотрел во «внутреннем чувстве», будучи в плену сенсуалистских предрассудков своего времени и, парадоксальным образом, строя трансцендентальную теорию познания в этих «человеческих, слишком человеческих» терминах.

Конец XIX – начало XX в. прошли под знаком антипсихологизма, пафос которого дал начало феноменологии и аналитической философии. Вкупе с «лингвистическим поворотом», он кардинальным образом изменил инструментарий философии и в значительной мере – её предметное поле. Больше никакого «духа», «чистого разума» и пр. – только знаковые системы, наилучшим образом приспособленные для выражения фактов, обретающие смысл то ли благодаря изоморфизму знаков и фактов, то ли благодаря публично подтверждаемым правилам употребления знаков. И больше никаких «чувственных отражений»: только резкая демаркация аналитического и фактуального в знании на одном простом основании: в одном случае значение истинности усматривается в самой форме знака, в другом – в положении дел в мире.

Однако все эти революционные преобразования абсолютно ничего не изменили в формальной схеме кантовско-юмовской проблемы. Если мы хотим, чтобы наука раскрывала нам «законы мира», то в качестве таковых мы можем принять только тождественно-истинные формулы (высказывания) – истинные при любых значениях входящих в них переменных. Логика гарантирует тождественную истинность только для аналитических высказываний (тавтологий). Фактуальные предложения с точки зрения логики являются случайно истинными – они истинны только при некоторых значениях входящих переменных. Если мы настаиваем на том, что некоторые фактуальные высказывания тождественно-истинны, т. е. являются «законами», мы как бы постулируем наличие некоей «логики мира» – на роль которой, собственно, и претендует [классическое] естествознание, – а утверждать подобное можно только догматически.

Да, мы «знаем», что тело падает с ускорением 9,8 м/с, что солнце восходит на востоке и заходит на западе, но также и знаем, что подобные «истины» истинны только при определённых условиях (в некоторых из возможных миров). А то, что мы считаем «законами природы» в собственном смысле – например, закон сохранения – относится скорее к глубинной грамматике языка теории, чем к её предмету⁶.

И здесь у нас прозвучало словосочетание, ключевое для того *квазикантовского*, если так можно выразиться, выхода из воспроизведённой Юмовой дилеммы, который был нащупан Витген-

штейном: «глубинная грамматика». Действительно, если, как и в XVIII в., как и всегда, когда мы силимся что-то узнать о мире при помощи опыта и рассуждения, первый даёт нам новое, но ненадёжное знание, а второе само по себе способно сообщить с достоверностью только нечто и так известное, это значит, что мы остро нуждаемся в некоем третьем источнике знания, который обеспечит нам аподиктичность хотя бы и ценой отказа от объективистских иллюзий. И если Кант находит его в априорных формах чувственности и рассудка, то Витгенштейн обнаруживает такую внутреннюю структурность языка, которая выходит за пределы логики.

Философы-аналитики вообще любят тестировать естественный язык на семантическую прозрачность, обнаруживая нелепицы там, где, казалось бы, логически всё законно: в высказываниях типа « $2 \times 2 = 4$, но я этого не знаю». И если мыслители расселовского склада говорят о «пропозициональных отношениях» (propositional attitudes), то для Витгенштейна это – основание для обнаружения таких структурных точек сопротивления в языке, которые никак не выводимы из логики в её общепринятом понимании. Тем более, что это свойство «непрозрачности» он обнаруживает не только в предложениях, описывающих состояния сознания говорящего, но и во вполне «фактуальных» по видимости высказываниях, вроде «Вселенная существовала до моего рождения», «Я здесь» и т. п. Если в обычных случаях отрицание истинного высказывания даёт ложь, то в этих случаях отрицание несомненно истинного звучит как нелепость или парадокс.

Об этом, собственно, идёт речь в его полемических заметках против «доказательства существования внешнего мира» Дж. Мура, изданные под объединяющим названием «О достоверности»⁷. Аргументация Мура основана на рассуждении, что есть высказывания, истинность которых зависит от объективного существования внешнего мира, и они, несомненно истинны, например «Это – моя рука». Витгенштейн спорит, что если отрицания некоторых фактуальных по видимости высказываний непредставимы в рамках данной картины мира, то они сами истинны не в том же самом смысле, в котором истинны собственно фактуальные высказывания («На таком-то расстоянии от Земли находится другая планета»). «Истинность определенных эмпирических предложений относится к нашей системе референций»⁸. Витгенштейн поясняет свою мысль:

сомнение, вопрошание, выражение потребности в дополнительном знании, есть языковая игра (в том смысле, в котором этот термин определён в его же «Философских исследованиях»⁹), которая возможна только при условии наличия чего-то несомненного. «Попробуй я усомниться в том, что Земля существовала задолго до моего рождения, мне пришлось бы усомниться во всем, что для меня несомненно»¹⁰.

Вот и искомый третий источник, который должен позволить выбраться из Юмова тупика: «я склонен думать, что не всё, чему присуща форма эмпирического высказывания, является эмпирическим высказыванием»¹¹. Эмпирические (фактуальные) высказывания в строгом смысле – это такие высказывания, истинностные значения которых определяются соответствующими положениями дел в мире. Их отрицание само по себе не составляет проблемы в рамках логического атомизма: «Любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым»¹². И очевидно, что любое движение мысли в сторону того, что истинность одних элементарных предложений может как-то зависеть от истинности (несомненности) других, Витгенштейну периода «Трактата» показалось бы ересью. Есть веские основания считать, что, отказавшись от логического атомизма, он пришёл к некоему варианту лингвистического холизма, хотя и отличного от холизма де Соссюра. Холизм последнего состоит в том, что язык как целое определяет свои части, тогда как у Витгенштейна язык в виде причудливо переплетенных языковых игр есть часть целостного жизненного мира *homo sapiens*. **Мы не в состоянии отрицать** некоторые высказывания не потому, что этого не позволяют сделать формальные правила поверхностной грамматики или логики, а потому что тогда рухнет вся система нашего взаимопонимания, и становится невозможна коммуникация – цель и оправдание существования языка.

Я бы предложил называть обнаруженные Витгенштейном квазиэмпирические высказывания, смысл которых не может быть фальсифицирован в рамках данного жизненного горизонта, *онтологическими презумпциями*. Сам он в нескольких местах цитируемой работы говорит о «допущениях» (*assumptions* в английском варианте текста), но допущения мы вольны делать или не делать, а речь на самом деле идёт об утверждениях, которые не

являются предметом нашего индивидуального произвольного решения (хотя в каком-то – гносеологическом – смысле они могут быть произвольными).

Итак, наличие онтологических презумпций в языке свидетельствует в пользу (не столько лингвистического, сколько социологического) холизма. И объясняется эта позиция коммуникативной природой языка. Язык «Трактата» мог быть построен кем угодно: Богом, суперкомпьютером и т. п. Его предложения изоморфны фактам, именно поэтому они могут сообщать мысли, т. е. участвовать в коммуникации, но для самой означивающей функции этого языка наличие или отсутствие коммуникационного процесса полностью иррелевантно. Напротив, язык, описываемый в поздних работах Витгенштейна, существует только в правилосообразном взаимодействии людей, а сам феномен действия в соответствии с правилом возможен, только когда люди опутаны и спаяны целой сетью конвенций.

Вот пассаж, который лучше всего выражает то, как мы реально получаем знания и оперируем с ними:

«И то же самое было бы, если бы ученик усомнился в единообразии природы, а значит, и в оправданности индуктивных выводов. – Учитель почувствовал бы, что такое сомнение лишь задерживает их, что из-за этого учеба только застопоривается и не продвигается. – И он был *бы прав*. Это походило бы на то, как кто-то искал бы в комнате какой-то предмет так: выдвигая ящик и не находя искомого, он бы снова его закрывал и, подождя, опять открывал, чтобы посмотреть, не появилось ли там что-нибудь, и продолжал в том же духе. Он еще не научился искать. Вот так и ученик еще не научился задавать вопросы. Не научился той игре, которой мы хотим его обучить»¹³.

Система скрытых и явных онтологических презумпций образует картину мира. Собственно, картина мира и внутренняя, глубинная грамматика языка – это две стороны одной медали. И здесь мы – вполне предсказуемо – упираемся в культуру как механизм социального наследования, культуру, которую Ю.М.Лотман называл «коллективным интеллектом» и «коллективной памятью» человеческих сообществ:

«я обрел свою картину мира не путем подтверждений ее правильности, и придерживаюсь этой картины я тоже не потому, что убедился в ее корректности. Вовсе нет: это унаследованный опыт, отталкиваясь от которого я различаю истинное и ложное»¹⁴.

И тогда нельзя не заметить, что «язык» в словоупотреблении позднего Витгенштейна расширяется по смыслу до «культуры», «высказывания» выстраиваются (или не выстраиваются) в «тексты», а онтологические презумпции выполняют роль культурных кодов. И все его опорные концепции, высказанные явно или подразумеваемые – «показываемые», в его собственной терминологии – оказываются существенно изоморфными семиотической теории культуры Лотмана.

* * *

Ни узкие рамки статьи, ни высокая степень разработанности темы не делают возможным и осмысленным подробное изложение исторически эволюционировавших концепций Лотмана и Московско-тартуской школы. Пожалуй, имеет смысл сосредоточиться на опорных понятиях его семантической теории культуры: «текст» и «код».

Отмечу попутно, что моя попытка породнить столь разных мыслителей, как Витгенштейн и Лотман, может быть воспринята кем-то как натужная и искусственная: действительно, их разделяет не столько содержание теорий, сколько сам стиль теоретизирования, который в некоторых случаях бывает важнее содержания. Витгенштейн, несмотря на австрийское происхождение, – наследник скорее британского, оккамовского стиля – когда ничто не высказывается, не постулируется и не утверждается без достаточного основания, пока оно не сделает данную мысль неизбежной. Именно поэтому он, как нечистой силы, избегает каких-либо излишних «концептуализаций», стремится не вводить новые термины и общается с читателем скорее в интеррогативных, чем в аффирмативных, формах, исповедуя сократический стиль философствования. Все изложения «концепций позднего Витгенштейна» – включая мои собственные – суть насилие над его текстами *ex necessitate*.

Лотман же, напротив, продолжает континентальную традицию «избыточного» теоретизирования с его бесконтрольным порождением концепций по принципу «а почему бы и нет?», когда недостаточная строгость в определении терминов компенсируется большим количеством *ad hoc* гипотез.

И всё же нельзя не обратить внимание на содержательное сходство в том, что касается понимания роли некоторых рутинных по видимости высказываний, превращаемых культурой в каноны. Культура дана как сложная, но целостная система деятельностей, организованная по принципу «семейных сходств» – у Витгенштейна, – или иерархически – у Лотмана. В культуре порождаются некоторые синтагмы – высказывания (Витгенштейн) или тексты (Лотман), – которые получают валидность определённого рода (истинность, сакральность и т. п.) в том числе от других синтагм, выступающих в данном случае как правила интерпретации первых. Синтагмы (последовательности знаков в смысле де Соссюра) первого рода назовём для краткости ординарными, а второго – парадигмальными. Существенно то, что этим различием в рамках конкретной коммуникативной ситуации исчерпываются их различия вообще: в остальном их природа тождественна, и они могут при определённых условиях меняться местами. Сравним:

«Можно было бы представить себе, что некоторые предложения, имеющие форму эмпирических предложений, затвердели бы и функционировали как каналы для не застывших, текучих эмпирических предложений; и что это отношение со временем менялось бы, то есть текущие предложения затвердевали бы, а застывшие становились текущими»¹⁵.

«...то же самое предложение в одно время может быть истолковано как подлежащее проверке опытом, а в другое – как правило проверки»¹⁶.

«Итак, всякая коммуникативная система может выполнять моделирующую функцию и, наоборот, всякая моделирующая система может играть коммуникативную роль»¹⁷.

«...один и тот же текст может играть роль и сообщения, и кода или же, осциллируя между этими полюсами, того и другого одновременно»¹⁸.

Коммуникативный трансцендентализм Витгенштейна и Лотмана в одном существенном отношении отличается от гносеологического трансцендентализма Канта: первые согласны в том, что некоторые синтагмы в культуре имеют привилегированный статус в конкретной коммуникативной ситуации – в частности, не подлежат проверке, – но мы никогда не можем априори сказать, какие именно. В рамках этого подхода синтетические суждения априори невозможны – и не нужны. Все синтагмы – и ординарные, и парадигмальные – суть синтетические суждения апостериори, а их статус определяется не логикой или

гносеологией, а особенностями и потребностями социального целого. В таком контексте можно говорить о сменах парадигм (Кун) или эпистем (Фуко), с чем кантовский априоризм вряд ли мог бы примириться.

Однако обе версии трансцендентализма сходятся по поводу интересующего нас предмета: человек – всегда привилегированный объект для любой исторически определённой системы знаний, а синтагмы – высказывания, тексты, – имеющие предметом человека как род, парадигмально по сути. В этих высказываниях, говоря по-философски, трансцендентальный субъект обнаруживает свой собственный эмпирический коррелят, поэтому относится к нему с доверием и не требует обычных процедур эмпирического подтверждения. Их фальсификация влечёт не смену теорий (в терминах Куна), а смену парадигм. Попробуем, например, усомниться в том, что «человек, в отличие от животных, наделён разумом». Как могло бы выглядеть эмпирическое опровержение этого высказывания?

То же относится к убеждению относительно общественной природы человека. Собственно, различные теории коммуникации, включая семиотическую теорию культуры, строятся на онтологических презумпциях (парадигмальных синтагмах), утверждающих, говоря обыденным языком, что людей много, что они не могут друг без друга, поэтому вынужденно вступают во взаимодействие. А поскольку человек мыслится как существо (в каком-то отношении) свободное, то взаимодействие с себе подобными он строит не по принципу «стимул – реакция», а по принципу «обращение – понимание». Поэтому человеческое взаимодействие превращается в коммуникацию. И в этом состоит обещанное вначале оправдание философской антропологии: человек – эмпирический объект, но «чистый познающий разум» склонен видеть в нём своего носителя, поэтому готов высказывать о нём кое-какие «истины» до всякого наблюдения и эксперимента. Однако правильная – критическая – философская антропология призвана не повторять онтологические презумпции относительно человека, находимые в культуре, а – в каком-то смысле априори – анализировать их возможные формы с помощью, например, метода бинарных оппозиций, использовавшегося в том числе Лотманом, – множественное–единичное, конечное–бесконечное,

причинное–свободное, постоянное–изменчивое и т. д. – локализуя их на соответствующих полюсах и обнаруживая их когерентность другим элементам картины мира.

* * *

Необходимо признать, что до сих пор последовательность нашей концепции зависела от определенного философского выбора: философия после «лингвистического поворота» склонна отождествлять мышление с языком (или заменять первое вторым), а некоторые философы мыслят язык только в контексте коммуникации, выражая это в соответствующих теориях значения и т. п. Тогда получается стройно и красиво: философия в самом своём картезианском «сердце» обнаруживает коммуникацию как условие мышления, философская антропология систематизирует онтологические презумпции относительно «человека коммуницирующего», и, наконец, естественным образом вырастающая отсюда семиотическая теория культуры берет на себя функции общей методологии наук о человеке.

Однако среди философских авторов, в том числе наших современников и соотечественников, как минимум, нет единодушия в принятии «коммуникационной программы» в философии¹⁹. Я надеюсь, что в недалеком будущем найду возможность подробно обсудить аргументы сторон в этом споре. В скромных рамках настоящей статьи я могу только попытаться нащупать границы мыслимости самого мышления, поскольку вслед за Декартом убеждён, что именно с этого должна начинаться философия, а не со сбора эмпирических фактов, касающихся «субъектов» мышления.

Не только наше недавнее «диаматическое» прошлое, но и некая «естественная установка» обыденного мышления – диамат ведь тоже на что-то опирался – заставляет нас предполагать некоторое «идеальное» удвоение мира и именно в нём видеть сущность мышления. Как будто застрявшая в моём постсоветском сознании чеканная формула «субъективный образ объективного мира» что-то объясняет! Нас преследуют идола неуловимых двойников реальности. В своём искушении назвать мышление одной из разновидностей «психического образа» вещей мы готовы вообразить

одинокое человеческое существо, наделённое всей необходимой нейрофизиологией и «психическим аппаратом», которое даже в отсутствие коммуникации с себе подобными способно продуцировать «психические образы» окружающего его мира. Возможно, я не прав, и психологи меня поправят, но где и при каких обстоятельствах мы можем идентифицировать «психический образ» как наблюдаемый факт, а не как интерпретацию наблюдаемых фактов? В каком секторе головного мозга мы можем увидеть это индивидуальное кино во всей его образности, а не только возбуждение нейронов тех или иных участков коры?

Если кто-то скажет мне: «Помню, в юности я занимался боксом», я назову это чувственным представлением и скажу, что оно отражает индивидуальные факты. А если кто-то скажет « $E = mc^2$ », я скажу, что это такой же психический образ действительности, только абстрактный и отражающий её «существенные связи и отношения». Мы повторяем всё это как нечто само собой разумеющееся, не задумываясь: а что это объясняет? Хотя ещё Витгенштейн в «Философских исследованиях» пришёл к выводу: для того чтобы слышать и понимать эти и подобные осмысленные предложения, мне вовсе не обязательно просматривать «соответствующие» им психические образы²⁰.

Представим себе некое устройство, наделенное – неважно, зачем – рецепторами и памятью. Пусть это будет луноход (я отношусь к тому поколению, которому не нужно объяснять, что это такое), спокойно движущийся по лунной поверхности с определённой миссией: последовательно замерять значение некоего параметра (температуры поверхности, уровня содержания какого-то химического элемента) на всём пути следования и записывать данные в память по схеме: координаты места (x, y) – значение параметра (P). В памяти лунохода выстраивается последовательность: $P(x_1, y_1) = a_1, P(x_2, y_2) = a_2...$ Можно ли сказать, что в каждом данном случае луноход *мыслит* (думает, считает), что $P(x_n, y_n) = a_n$? Что-то в нас протестует против такой интерпретации. Почему-то мы склонны считать, что эта бессмысленная железка мыслить не может. Хорошо, а если я скажу: «Этот цветок красный, а этот – жёлтый», я *мыслю* это? Опять-таки, почему-то нам естественно полагать, что мыслю. Так в чём разница между процессами в «оперативной памяти» – моей и лунохода? Предположим, что луноход

устроен таким образом, что после N измерений он порождает и записывает в память обобщающую формулу: $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$ (что может интерпретироваться как «При движении по направлению к экватору – если у Луны таковой имеется – значение P увеличивается»). В этом случае мы имеем, как минимум, две операции, имеющих право называться мыслительными: абстрагирование и индуктивное умозаключение. Обретает ли наш механический исследователь право называться мыслителем? Опять мы чувствуем внутреннее сопротивление. Что это, глубинная грамматика? Мне кажется, я уже слышу возражение: «Мыслит не луноход, а человек, заложивший в него эту программу». А если луноход создан Богом, как, предположительно, и мы, грешные?

Мы упорно интерпретируем процессы внутри лунохода как причинно-следственные. Как мы понимаем, наша цель – найти тот предел, после которого природный процесс превращается в мыслительный. А чем «мыслительный» отличается от «природного»? Не теми ли признаками, что составляют содержание наших онтологических презумпций относительно человека, который «наделён сознанием, волей и способностью свободно принимать осмысленные решения»? А какие данные опыта способны подтвердить или опровергнуть эту «теорию»?

Итак, согласно нашим презумпциям, «мыслитель», в отличие от «регистратора», не потому записывает в свою память $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$, что однозначно детерминирован к этому своим внутренним устройством, а потому что свободно принимает это решение, рассмотрев полученные данные и сделав этот вывод согласно общепринятым правилам. Прodelав это, «помыслив», что $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$, он уже «знает» определённое положение дел. Похоже, что концепции «мышления» и «знания», как сетка, накладываются нами на мир, подобно метрической системе мер и весов.

Но каков должен быть этот мир, чтобы в нём нашлось место мышлению и знанию? В каком случае мы можем говорить о «мышлении» или «знании» лунохода, хотя бы метафорически? Представим себе, что наша простодушная машина вернулась в какую-то область лунной поверхности, которая уже была исследована. Предположим, что, сравнив координаты места с теми, которые сохранены в его памяти, луноход прекращает запись информации. Следящие за ним кураторы могли бы удовлетворённо сказать друг

другу: вот видите, он «знает», что уже был здесь. А если бы луноход, наоборот, в этой ситуации продолжил записывать информацию, как ни в чём не бывало, сотрудники ЦУПа могли бы забеспокоиться: что-то здесь не так, он «думает», что здесь ещё не был.

А теперь зададим себе одновременно два вопроса: (1) почему мы в принципе не против, чтобы в данном случае были употреблены слова «думает» и «знает» – глубинная грамматика уже не так протестует, – а также (2) почему мы всё же употребляем их здесь в кавычках?

Начнём со второго: (2) потому что мы продолжаем держаться нашей некритической философско-антропологической концепции, согласно которой только человек, благодаря своему «разуму», «духу» и т. п., обладает (относительной) автономией по отношению к природным причинно-следственным зависимостям и, соответственно, может демонстрировать в отношении них «субъективные» состояния мышления и знания. Как мы уже говорили, глубинная грамматика языка – это другая сторона нашей картины мира, а последняя у нас именно такова. Но, с другой стороны, почему же она в принципе не запрещает нам употребление этих слов в данном случае?

Отвечаем: (1) потому что подлинное, реальное (собственно грамматическое, а не «мировоззренческое») значение этих слов – «мышление» и «знание» – и состоит в тех *коммуникационных позициях*, в которые мы в нашем мысленном эксперименте поставили луноход, и в которых сами оказываемся ежедневно и ежеминутно. Только себя мы причисляем к избранной касте «субъектов», которые могут мыслить и знать без кавычек, а механическое устройство – нет. Что, на самом деле, есть решение произвольное, исключительно «мировоззренческое».

Задумавшись, может ли трансцендентальная философская модель мышления включать только два элемента: мыслимое и мыслящее, или – пользуясь традиционной философской терминологией – объект (O) и субъект (S). **Субъектом может быть Бог, суперкомпьютер, океан Соляриса, Робинзон Крузо** – ряд возможных значений этой переменной можно, наверно, продолжить.

Более того, в качестве частного случая этой модели можно рассмотреть именно Солярис (понятно, что я имею в виду сюжет одноимённого романа Станислава Лема) до появления обитаемой

станции землян на его орбите. Что значило для этого океана мыслить? Мы знаем, что он обладал способностью создавать материализованные образы или образцы чего-то. В данном случае мы имеем модель полного тождества мысли и действия, и мне трудно представить, на каком основании сам «мыслящий» океан в своём космическом одиночестве мог бы рассматривать создание материализаций как «мышление» (то же может относиться и к Богу). На основании какого критерия он мог бы разграничивать: вот здесь я мыслю, а здесь – действую? Это образотворение могло обрести статус мышления – или лучше сказать, быть интерпретированным таким образом кем-то другим – только с появлением землян, когда океан, *согласно их предположению*, стал использовать свои материализации как сообщения, т. е. для коммуникации.

Сделаем небольшой подарок сторонникам «одинокое мышления» и предположим, что океан Соляриса, прежде чем произвести на свет «гостей», сначала создавал их «образы» в каких-то своих внутренних биоэлектрических процессах – или, как предполагается в романе, непосредственно копировал их из «сознания» землян. Тогда, я предчувствую, они нам радостно объяснят, что, когда он делал это, так сказать, «в электричестве», он *мыслил* в собственном смысле слова, а когда уже «в материале» – он *коммуницировал*, поскольку использовал наблюдаемые формы в качестве знаков языка.

Но, чтобы воспроизвести модель этой ситуации, вовсе не обязательно летать так далеко через Вселенную, а достаточно – мне и моим коллегам – взглянуть на собственное орудие производства: компьютер с подключённым к нему принтером. Все мы знаем, что, прежде чем отправить документ на печать, компьютер (или его софт? Или это метафизический вопрос?) сначала создаёт некий виртуальный «образ» документа, который только и понятен принтеру (поскольку, например, сам формат MS Office™ или OpenOffice™ принтер не понимает) и только с него, этого образа, появляются буквы на бумаге. Получается, что и компьютер *мыслит*, почти как океан Соляриса, а затем каким-то образом *коммуницирует* с принтером.

Однако, как и в случае с луноходом, здесь мы склонны рассматривать этот процесс как исключительно естественно-причинный (хорошо, *искусственно-причинный*, что концептуально ничего не

меняет), поскольку речь идёт о железках. Если есть какой-либо изоморфизм между электрическим «образом» и вещественным «продуктом» (а иначе какой же он образ?), то и порождение образа, и его «материализация», интерпретируются нами исключительно технологически, как производство оттисков, и тогда биоэлектрические процессы на Солярисе не в большей степени суть мысли о людях, чем, например, типографская матрица есть мысль о печатаемой книге. Неужели кому-то может быть непонятно, что внутренняя «технология» образотворения океана в романе Лема никакого отношения к мышлению (как концепту) не имеет, что о мышлении его мы можем осмысленно говорить, только когда (и если) он с помощью этих образов пытается что-то сказать людям?

Сторонники «одинокое мышления» склонны определять его не только как разновидность «психического образа», но и как «внутреннее движение смыслов» или что-то в этом роде. Как я, надеюсь, уже показал, никакое удвоение мира по принципу «внешний-внутренний», «объективный-субъективный» абсолютно ничего не добавляет к пониманию концепта мышления, поскольку принципиально такие же схемы реализованы в технических устройствах и в экстравагантных существах из фантастических романов. Но внутренне мы готовы признавать такое удвоение «мышлением» только при наличии определенного антропоморфизма или, как минимум, биоморфизма подобных «субъектов» – установка, которую можно объяснить только определёнными онтологическими (мировоззренческими) презумпциями.

Всю эту «внутреннюю жизнь» субъекта можно интерпретировать двояко: как ту или иную разновидность «отражения» реальности или как означивание её, подчиненное определённым семантическим правилам. Иначе говоря, «внутренние смыслы» – это (1) образы или (2) знаки мира. Если (1), то имеет силу вся предыдущая аргументация: само по себе наличие внутренних образов не превращает происходящее в мышление.

Автор, заставший эпоху луноходов, конечно, помнит и «ленинскую теорию отражения», составлявшую основу теории познания в диамате. Вкратце, её суть сводится к следующим тезисам:

(а) свойство отражения присуще всей материи на всех ступенях её развития (а всё в мире есть развивающаяся материя);

(β) как свойство (функция) высокоорганизованной материи отражение становится сознанием (мышлением).

На мой взгляд, создатели этой монументальной теории упустили одно важное соображение логического порядка: если для того, чтобы отражение стало сознанием, необходима высокоорганизованная материя, то именно она – её специфические свойства, – а не отражение как таковое является объяснительным принципом сознания. Иными словами, для сознания существенно не то, что оно «тоже отражение», а те специфические свойства «высокоорганизованной материи», которые детерминируют его видовые отличия. Поэтому *теория отражения* ничего существенного о *сознании* сказать не может. Для этого нужна теория «высокоорганизованной материи».

Если же (2), то мы имеем дело с чем-то вроде дублирующего языка, предназначенного, так сказать, «для понимания», который существует наряду с обычным внешним языком «для общения». Возникает парадоксальная ситуация: чтобы понять некое внешнее высказывание, нужно перевести его на внутренний, мне понятный, язык. Но как я могу понимать этот язык? Не путём ли перевода его на ещё более внутренний и ещё более мне понятный? Как на ладони, виден путь в дурную бесконечность. Кроме того, вступает в силу аргумент Витгенштейна против приватного языка²¹: значение есть употребление согласно правилу, а правилу невозможно следовать в одиночку.

Да, я подвожу читателя к той мысли, что мышление *концептуально* не мыслимо вне коммуникации. Иногда борцы с «коммуникативной программой» пытаются (с помощью изошрённой, но всё же не слишком последовательной школьной логики) доказать, что каждое отдельное высказывание *эмпирически* возможно вне коммуникативного контекста (вне присутствия «другого»), а, следовательно, неверно утверждение, что никакое мышление невозможно вне коммуникации²². Безусловно, ни у кого нет сомнения в том, что современный развитый человек способен сказать что-то самому себе – вслух или даже не раскрывая рта – и быть собою адекватно понятым. Да, каждый из нас может довольно долгое время находиться в одиночестве, без зримого, эмпирического присутствия какого-либо «другого», и, тем не менее, в своей «внутренней речи» (Выготский) нашёптывать себе какие-

то высказывания, которые не будут бессмысленны. Некоторые даже именно такую ситуацию склонны ассоциировать с понятием «мышление».

Однако спросим себя: а что именно делает эти высказывания «мыслями»? Если я, сидя в одиночестве, настойчиво повторяю про себя: «Я помню чудное мгновенье, передо мной явилась ты...» – *мыслю* ли я то, что утверждается в этих строках? Возможно, я повторяю заученное к завтрашнему уроку или просто пытаюсь чем-то занять праздный ум. Или я говорю себе: «А всё-таки, чёрт возьми, Волга впадает в Каспийское море». В этом случае я *подразумеваю* то, что говорю, поскольку в каком-то смысле я *заинтересован* в содержании произносимого мною. Наверное, это именно то, что называется интенциональностью²³. Но сама возможность интенциональности есть производная от двух принципиальных обстоятельств, характеризующих *наш* мир (O): (a) Волга может и не впадать в Каспийское море, и (b) возможен некто другой (S_2), который, в отличие от меня (S_1), не знает или не считает (не *мыслит*), что Волга впадает в Каспийское море.

Этот комплекс обстоятельств определяет комплекс вопросов, стоящих перед субъектом (S_1). Ответы последнего на эти вопросы и составляют *акты его мышления* или *состояния его знания*.

A. Всякая мысль *p* имеет следующую априорную форму: **имея (*p* или *не-p*), верно, что *p*.**

B. Всякое знание имеет следующую априорную форму: **я знаю, что *p*, если верно, что *p*, и есть некто, кто, возможно, не знает, что *p*.**

Пока только принцип *B* имеет очевидно «коммуникационную» формулировку. Принцип *A*, могут мне возразить, – это просто тавтология: ($p \rightarrow (p \vee \sim p)$). Однако **взглянем повнимательнее на обстоятельство (a)**. Очевидно, что для лунохода из одного из предыдущих примеров оно не существенно. Для того, чтобы зарегистрировать $P(x_1, y_1) = a_1$ или даже $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$ ему не нужно предполагать возможность альтернатив. Оно становится существенным, если имеется еще один луноход, который, например, идя по другой траектории, может не согласиться с тем, что $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$. Именно в этом случае указанная формула обретает статус мысли. И не так уж важно, насколько «высокоорганизованной материей» являются наши многоколёсные диспутанты.

Наконец, попытаемся сформулировать выводы, к которым нас привела эта несколько несистематичная попытка рассуждения на тему оснований знания о человеке. Мы исходили из того, что правильная стратегия такого обоснования должна выглядеть следующим образом:

(1) «картезианские размышления» о мышлении и знании без предварительного атрибуирования их какому-либо эмпирическому субъекту (собственно философия);

(2) интерпретация полученных результатов на эмпирически данных существах вида *homo sapiens*, с которыми субъект мышления и знания себя ассоциирует, и которые поэтому являются в каком-то смысле привилегированными объектами (философская антропология);

(3) использование результатов (1) и (2) в обосновании конкретных эмпирических наук о человеке – гуманитарных наук.

Такая последовательность обусловлена стремлением избежать философского догматизма – в случае реализации (2) на первом этапе – и размывания природы философского знания через попытки обоснования его данными эмпирических наук – что было бы неизбежно, если бы мы начали с (3).

Оговоримся, что последовательность изложения не обязательно должна совпадать с логикой обоснования – она у нас и не совпала. Тема (1) раскрылась только в конце статьи, а проблемы (3) мы вообще вынесли за скобки, оставив их для отдельного углублённого исследования.

По результатам обсуждения я предложил бы считать обоснованными следующие положения.

1. Опорные философские концепты *мышления* и *знания* не мыслимы вне коммуникационного контекста.

2. Философская антропология подвергает философской рефлексии онтологические презумпции относительно человека, существующие в различных культурах. Правильная – не догматическая – философская антропология может описывать свой предмет только как «человека коммуницирующего».

3. Необходима общая теория коммуникации, которая могла бы выступить в качестве метатеории – в широком смысле слова, включающем методологию, – конкретных наук о человеке. В ка-

честве её концептуального каркаса могла бы подойти семиотическая теория культуры, развитая Московско-тартуской семиотической школой.

Безусловно, было бы проявлением непростительного догматизма и самонадеянности считать предложенное обоснование окончательным, а приведённые тезисы непогрешимыми. Однако я надеюсь, что мои скромные попытки повлияют на философские дискуссии по данной теме, обогатив их новыми аргументами и уточнениями известных мыслей.

Примечания

- 1 *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Кант И.* Собр. соч. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
- 2 Анализ этой и некоторых других его работ по философской и естественной антропологии см. в статье М.С.Киселёвой: *Киселёва М.С.* Антропология как дисциплина: прагматический проект И.Канта // *Человек.* 2010. № 2. С. 116–128.
- 3 *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1965. С. 365.
- 4 Там же.
- 5 Там же. С. 375.
- 6 *Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. С К Ogden, 2003, § 6.33–6.34.
- 7 *Wittgenstein L.* On Certainty. Oxford, 1998.
- 8 *Ibidem.* § 83.
- 9 *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1999.
- 10 *Wittgenstein L.* On Certainty. § 234.
- 11 *Ibidem.* § 307.
- 12 *Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. § 1.21.
- 13 *Wittgenstein L.* On Certainty. § 315.
- 14 *Ibidem.* § 94.
- 15 *Ibidem.* § 96.
- 16 *Ibidem.* § 98.
- 17 *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970. С. 15.
- 18 *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000. С. 172.
- 19 См., например: *Павленко А.Н.* Коммуникативный острог // *Логико-философские исследования.* М., 2010.
- 20 *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. §§ 6, 56, 366–370, et al.
- 21 *Ibidem.* §§ 256–275.
- 22 *Павленко А.Н.* Коммуникативный острог. С. 169–173
- 23 Е. г.: *Anscombe G.E.M.* The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature // *Ronald J. Butler* (ed.), *Analytic Philosophy.* Blackwell, 1965; *Searle, J. R.* Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, 1982, et al.