

«Социальная эпистемология»: новые проблемы, дискуссии и дихотомии

Настоящая работа — предпубликация из подготовленной к печати книги «Отечественная философия 50—80-х годов XX века и западная мысль». Она примыкает к разделам книги, посвященным подведению итогов развития таких традиционных для XX века дисциплинарных направлений, как социология познания, социология науки и проблемам освоения соответствующих идей и исследований в отечественной мысли.

«Социальная эпистемология» — одно из более поздних, по сравнению с названными, направлений и дисциплинарных исследовательских областей западной мысли, мало известных отечественным читателям. Главные представители его — Э. Голдман, Д. Блур, С. Фуллер, Фр. Шмит и другие. В работе анализируются следующие темы: предмет и задачи социальной эпистемологии, как их в определенном единстве, но часто и по-разному в споре друг с другом, определяют представители этого направления; дихотомии «индивидуального» и «социального», «индивидуального и группового» знания и познания; теория согласуемых (агрегированных) суждений (Кр. Лист); некоторые актуальные эмпирические исследования, посвященные когнитивным и одновременно социально-коммуникативным аспектам деятельности институций, структур современного общества.

Ключевые слова: социальная эпистемология, традиция, альтернатива, подход, когнитивность, индивидуальное, социальное, общественный институт.

Тематика западной «социальной эпистемологии» уже презентировалась и обсуждалась в отечественной литературе [1, с. 5—15], причем обсуждение велось главным образом вокруг тех работ основных авторов этого направления Д. Блура (Bloor), С. Фуллера (S. Fuller) и Э. Голдмана (Goldman), которые появились в 70—80 гг. XX в. К сожалению, не могу сослаться на отечественные исследования, в *систематической форме* освещающие историю, современное состояние, главные идеи и концепции данного направления. В мои задачи такое исследование также не входит.

Социальная эпистемология рассматривается нами со следующих точек зрения: 1) будет поставлен вопрос о том, что нового это направление (взятое в



Н.В. Мотрошилова

его неоднородности, в виде расходящихся линий анализа) вносит в исследование проблематики социальной природы, социальной обусловленности познания и знания по сравнению с более ранними концепциями, идеями (классической философией, ранними идеями, рассмотренными социологией познания и науки XX в.); 2) в развитии самой социальной эпистемологии будет презентован новейший период (90-е гг. XX в. и XXI в.) как один из примеров того, как интересующая нас проблематика анализировалась в самое последнее время — о чем велись споры, где создавались «точки роста» и где, напротив, возникли проблемные затруднения, тупики.

Предмет и задачи социальной эпистемологии

«Отцы—основатели» социальной эпистемологии по-разному определяют предмет своей дисциплины, а лучше сказать — специфической области исследования, о которой они справедливо говорят как об аморфном единстве с довольно большим разнообразием подходов. Предоставим слово Э. Голдману, который был и сегодня остается одним из самых известных авторов данного направления: «Социальная эпистемология — богато разветвленная дисциплина. Различные теоретики применяют различающиеся подходы, и выбор позиций (options) довольно разнообразен, часто ортогонален по отношению друг к другу. Подход, который я предпочитаю, состоит в исследовании социальных практик в терминах их воздействия на процесс приобретения знаний (Goldman A. Knowledge in a Social World. Oxford, 1999). Мой подход обладает по крайней мере двумя преимуществами: он сохраняет преемственность по отношению к традиционной эпистемологии, которая исторически фокусируется на знании; и он пересекается с интересом к практической жизни, которая многосторонне воздействует на то, что люди знают или чего они не знают. Сделав такой выбор, я, однако, не проявляю слепоты по отношению к альтернативным подходам» [2, Р. 1]. Это определение имеется в статье А. Голдмана 2004 г., само название которой настраивает на полемику: «Групповое знание против групповой рациональности: два подхода к социальной эпистемологии». К полемическим аспектам мы ещё вернемся. А сейчас отметим, что определения предмета и направленности социальной эпистемологии, которые встречаются и у Голдмана, и у других его коллег, могут выступать как слишком общие, пока мы не получаем дальнейших разъяснений и расшифровок. В самом деле, если говорится, как в приведенном выше определении Голдмана, о «социальных практиках» и их воздействии на процессы приобретения знаний, то понятие «социальных практик» совсем не является чем-то само собой разумеющимся и в свою очередь требует основательных пояснений. Фр. Шмитт, другой известный теоретик этого направления, пишет: «Социальная эпистемология — это концептуальное и нормативное исследование релевантности знанию социальных отношений, ролей, интересов и институтов». Желая дать пояснения и имея в виду тех, кто сколь-

ко-нибудь ориентируется в исследуемой проблематике, Фр. Шмитт добавляет, что социальная эпистемология «отличается от социологии знания, которая является эмпирическим изучением совокупности социальных условий или причин знания или изучением того, что со знанием происходит в обществе — речь идет об исследовании, инициированном К. Манхеймом. Социальная эпистемология сосредотачивается на вопросе, следует ли понимать знание индивидуалистически или социально... Все это скорее свободно соотносится с целой «семьей» споров, каждый из которых обращается к различным видам знания или различным путям, на которых знание может быть социальным» [3, р. 1]. Опустим пока сомнительное определение социологии знания или познания как исключительно «эмпирического изучения». Не станем придираться и к неясности определения, вряд ли преодолимой на начальном уровне знакомства с данной областью исследований. Но вот определение у Шмита направленности исследований социальной эпистемологии через дихотомию («или — или») индивидуального и социального пометим — оно ещё потребует нашего особого внимания.

В процессе расшифровки своего исходного определения (вернее, определений, ибо в разных работах они варьируются) Э. Голдман считает необходимым прежде всего ответить на вопрос, в самом деле исходный: «What is knowledge?» — «Что такое знание?» Здесь (о чем уже говорилось при анализе социологии познания) нетривиальный для российских читателей момент состоит в понимании и переводе английского термина «knowledge»: идет ли речь о *знании* — и каком именно — или knowledge в сочетании с «theory», theory of knowledge, оправдано понимать и переводить словосочетанием «теория *познания*». Э. Голднер, отвечая на этот вопрос, задает читателю (по крайней мере, российскому) новую загадку: «Knowledge, как оно понимается здесь, есть “истинное верование (true belief)”, полученное с помощью пригодных для этого средств, методов или источников. В частности, подходящими методами или средствами являются такие, на которые можно положиться; они едины с общими свойствами добываемых истинных верований (Goldman 1986, 1992, 2002 b)» [2, р. 1]. Надо учесть, что «true belief» в данном контексте не имеет религиозного смысла, а просто подразумевает, как верно поясняет И. Касавин [1, с. 7], «то, во что верится»; в случаях «justified beliefs» имеют в виду подтвержденные, проверенные знания, которые в какое-то время принимались на веру. Только в этом смысле мы далее при анализе социальной эпистемологии будем употреблять русский эквивалент «верование».

Этот понятийный момент надо принять в расчет сразу же, ибо в материалах по социальной эпистемологии (особенно в англоязычных публикациях) нам будут постоянно встречаться эти термины — «beliefs», «true beliefs», «justified beliefs», впрочем, широко распространенные в англоязычной философской литературе разных времен и различных философско-логических дисциплин. В свете наших традиций данные слова можно читать как *обозначение знаний самого широкого диапазона* — от таких знаний, в которых

фиксируются предположение, вера в то, что некое содержание имело, имеет или будет иметь место, до подтверждаемой уверенности в этом (justified beliefs, «true beliefs»). Когда употребляется термин «knowledge», то диапазон сомнений или неуверенности как бы редуцируется и знание понимается как более или менее подтвержденное, объективированное, общезначимое. В дальнейшем осмыслении социальной эпистемологии неверно было бы смазывать различия — в случае употребления то «knowledge», то «belief(s)» — между описываемыми в обоих случаях эпистемическими проблемными сферами. (Поэтому при употреблении в оригинале «knowledge» мы будем пользоваться в переводе словами «знание», «познание», а в случае «belief(s)» будем использовать слово «верование», ожидая от читателей его восприятия, как сказано, не в религиозном, а в только что разъясненном смысле.)

Вернемся к проблеме определения содержания и статуса социальной эпистемологии. Возьмем еще одно общее определение. «Социальное, — пишет У. Элстон, — входит в эпистемологию во множестве обличий. И прежде всего вводит различные социальные содержания (social subject matters). Вместо того чтобы иметь в виду эпистемолога, обращающегося к тому, во что верят (beliefs), и к индивидуальным когнитивным объектам, как это обычно было в данной дисциплине, социальная эпистемология может изучать то, что *мы* (члены определенной социальной группы) знаем или во что верим. Или она может рассматривать знание, «собранное» или «воплощенное» в определенных институциях, дисциплинах или организациях. Следовательно, имеются социально установленные (передаваемые, санкционированные) процедуры и методы, которые направлены на приобретение знания или рациональные (подтвержденные) верования, и в результате имеет место эпистемический импорт» [4, р. 29].

Итак, при анализе литературы по социальной эпистемологии бросается в глаза — в чем прав Э. Голднер, — *значительный разброс линий исследования, концептуальных и методологических решений* в зависимости от того, какое именно «обличие», какие стороны, сферы, механизмы социального мира (по определению — многоаспектного) имеются в виду и специально изучаются в их влиянии на процессы приобретения и обработки знания, т.е. собственно, на процессы познания, а также в зависимости от того, к каким именно видам знания/познания привлечено преимущественное или специальное внимание. К тому же надо учесть, что при всем разноречии подходов авторы, все же относящие себя к рассматриваемому направлению, нередко печатают работы и под одной обложкой, постоянно полемизируя также и друг с другом. Это делает социальную эпистемологию живой, подвижной областью исследований, пронизанной полемикой, дискуссиями.

Многое в содержательном исполнении проектов социальной эпистемологии зависит от того, к каким преимущественно теоретическим источникам, «классическим» или современным, соответствующие авторы данного направления относят свои исследования.

Согласно Фр. Шмитту, социальная эпистемология в целом была инспирирована двумя главными теоретическими источниками. Характерно, что при фиксировании первого из них Шмитт говорит о влиянии сторонников социологии (*no*)знания (sociologists of knowledge), а конкретнее называет имя Б. Барнеса (B. Barnes), видного автора из области социологии науки с его известной книгой 1977 года «Интересы и рост знания» (Interests and the Growth of Knowledge). Возможно, в данном аспекте различие двух совсем не тождественных, дисциплинарно не совпадавших, по большей части представленных разными исследователями областей научного знания почему-то утратило значение. Кроме Барнеса упомянута С. Хардинг (S. Harding), представительница *феминизма* в социологии науки. Шмитт говорит в этой связи о «сильной программе социологии науки», которую описывает так: «...социальные интересы переплетаются, взаимодействуют с методами, направленными в сторону истины или эмпирической адекватности; некоторые [авторы] предлагают подход, согласно которому знание должно быть понято не как верование (belief), [построенное] в соответствии с истинными методами... но как верование, [построенное] в соответствии с социальными интересами. Эта работа побудила эпистемологов с серьезностью отнестись к идее, согласно которой знание есть дело консенсуса или согласования исходя из множества перспектив» [3, р. 3—4]. Поскольку мы не вдаемся здесь в предысторию и историю социальной эпистемологии, кратко отметим, что Фр. Шмитт фактически имеет здесь в виду *эдинбургскую школу социологии науки*, представленную, кроме Б. Барнеса, также Д. Блуrom. В их работах начала оформляться и социальная эпистемология. Нередко в исследованиях по социальной эпистемологии содержатся отсылки и к другим источникам, на которые новая дисциплина так или иначе опиралась.

Так, Х. Лонгино упоминает, кроме исследований эдинбургской школы, о релевантных социальной эпистемологии разработках философов науки — М. Хессе (Hesse) с ее работой «Революции и реконструкции в философии науки» (1980) и Л. Лаудана (L. Laudan) с его полемической работой «Псевдонаука о науке?» (1984). Это была реакция философов науки как раз на «сильную» эдинбургскую программу. Х. Лонгино следующим образом описывает суть возникшей полемики. «Согласно сильной программе, наука — и хорошая, и плохая, и успешная, и неуспешная — должна быть объяснена одним и тем же способом. Хорошую науку можно объяснять, апеллируя к рациональности, а плохую науку — апеллируя к создающим помехи социальным факторам. В обоих случаях объясняющая работа ведется в терминах интересов: идеологических/политических интересов, профессиональных интересов и тех, что связаны с индивидуальной карьерой. Наука конструируется социально в том смысле, что совместимость гипотез или теорий с социальными интересами членов научного сообщества определяет их принятие сообществом и определяется сообществом в большей степени, чем совместимостью гипотез и теорий с миром» [5, р. 136]. М. Хессе,

тщательно изучив предлагаемую концепцию, в частности, её специальные case studies, пришла к выводу: «Они не демонстрируют того, что в каждом случае научных суждений их защитники движимы только интересом в осуществляемом ими выборе» [5, p. 136].

Многие представители социальной эпистемологии ссылаются и на другие источники — например, эмпирические исследования группы антропологов: это К. Кнорр—Цетина, Б. Латур и др. Б. Лонгино резюмирует: «Хотя имеются различные рамки, в которых они презентуют свои исследования, последние показывают, что наука социальна в ином смысле, чем это определено в сильной программе теоретиков: наука социальна в смысле вовлечения социальных взаимодействий ... Эти теоретики делают вывод, что невозможно отличить чисто когнитивные и социальные — или отягченные интересами — базы гипотез. Нормативная озабоченность философов является, следовательно, тщетной: колеса предписаний могут вращаться в философии. Но они буксуют, когда речь идет о включенности [таких] механизмов в актуальные эпистемические сообщества» [5, p. 136—137].

Сама Х. Лонгино представляет ту специфическую ветвь социальной эпистемологии, которую она — вместе с другими исследовательницами, а также с авторами, к ней не примыкающими, — именуется «феминистской». Что касается общего подхода, то в споре философов науки и социальных эпистемологов Лонгино — на стороне последних. Эту солидарную позицию она фиксирует следующим образом: «И феминистов, и социологов (социальных эпистемологов. — *Н.М.*) можно понимать как отрицающих то, что можно назвать «необусловленным субъектом» («unconditioned subject»), т.е. отрицающих [концепцию] познающего [человека], руководимого только методологическими правилами, нейтральными по отношению к содержанию и ценностям [6]. Вместо этого берутся познающие индивиды (individual knowers), обусловленные различными аспектами их социальной локализации — начиная с их зависимости от государственных агентств и индустрии, с точки зрения поддержки, до их расположения на интеллектуальной линии, до их позиций с точки зрения расы, пола и классовой сетки их общества» [6, p. 138—139].

В дополнение к сказанному Х. Лонгино подчеркивает, что немало споров и недоразумений, препятствующих углублению в действительное исследование такой обусловленности, проистекают из-за «приверженности индивидуализму в социальной эпистемологии» [6, p. 139]. И действительно, не только размежевание с традиционной или традиционалистской гносеологией, но и споры внутри «социальной» эпистемологии, как мы только что видели, по-прежнему ведутся на линии той же дихотомии: индивидуальное *или* социальное?

Примерно через четверть века интенсивного развития анализируемого здесь направления исследователи (как говорилось, придерживавшиеся несходных, часто противоположных позиций) стали подводить первые итоги. Естественно, что и оценки итогов у разных авторов существенно раз-

личались по содержанию и характеру. Правда, был, по крайней мере, один пункт, в котором — хотя бы на уровне пары постулатов — сходились участники дискуссии. Этот пункт обозначил, например, Хилари Корнблайт: «Невозможно отрицать, что социальные факторы играют важную роль в человеческом познании (in human cognition). Эпистемологи часто игнорировали этот факт, и эпистемология страдала от этого. Я, следовательно, хочу присоединиться к хору тех, кто убеждает эпистемологов уделять серьёзное внимание социологии (по)знания» [7, p. 93].

Однако в случаях, когда исследователи переходили от общих призывов и постулатов к более конкретной теоретико-методологической работе и к оценке её результатов, существенное расхождение позиций выявлялось всё отчетливее.

Далее, опираясь на литературу вопроса, попытаюсь более конкретно выявить те закрепившиеся в опыте социальной эпистемологии основные подходы и оценки, которые имеют проблемное, теоретически содержательное значение и которые одновременно обрисовывают важные, подчас интригующие коллизии этой области исследований, интересные в том числе и для философских разработок проблематики и программатики социальной природы, социально-исторической обусловленности знания и познания, научного знания и познания, в частности и особенности.

Одна из целей последующего рассмотрения состоит в том, чтобы продемонстрировать *дихотомический* характер возникших в анализируемой дисциплине размежеваний. Дихотомия: индивидуальное *или* социальное не случайно выступает здесь на первый план. Результат развития социальной эпистемологии характерен: начав с резкой критики традиционной теории познания за будто бы господствующий в ней «индивидуализм», социальные эпистемологи сами разделились на... «индивидуалистов» и сторонников различных проектов «социологизации» эпистемологии.

Дихотомии социальной эпистемологии.

Дихотомия «индивидуального» и «социального»

Достаточно типичным для социальной эпистемологии является, как мы уже видели, противопоставление её подходов гносеологической традиции, которое следующим образом выражает один из видных представителей данного направления, профессор университета в Сан-Диего (Калифорния) Филипп Китчер (Ph. Kitcher): по его мнению, в «истории эпистемологии доминировала индивидуалистическая перспектива человеческого познания». В подтверждение своего мнения Китчер ссылается на образы Декарта: его познающий субъект осуществляет сомнение в принятых на веру знаниях (beliefs), размышляя об этом наедине с самим собой в атмосфере уединенной приватности, в комнате с жарко натопленным камином [8]. Правда, Ф. Китчер все же признает: Декарт не отрицает, что мы получаем знание от других людей. «Но индивидуалисты (обратите внима-

ние на термин. — *Н.М.*) считали, что этой эпистемической зависимостью можно пренебречь, придерживаясь той мысли, что мы располагаем имеющимися у нас индивидуалистическими основаниями для принятия некоторых положений и что этот набор положений может быть использован для восприятия информации, которую мы получаем от других людей» [8, Р. 111]. Что касается социальной эпистемологии, то она, согласно Китчеру, начинает свои исследования с отвержения «индивидуалистической редукции» [8, р. 112].

Итак, вот она — одна из линий дихотомического противопоставления: социальная эпистемология выходит на бой ни много ни мало, как со всей «гносеологической традицией», которая просто и однозначно определена как чисто «индивидуалистическая», а её носители без обиняков названы «индивидуалистами». А вклад социальной эпистемологии, как его оценивают сами сторонники данного направления, можно выразить формулой, которая стала заголовком одной из их цитируемых нами программных коллективных книг: «*Socializing Epistemology*», т.е. «социализируя эпистемологию», что наталкивает на мысль, будто в гносеологической (эпистемологической) традиции социально-исторического измерения вообще не было.

Это представление (скажу заранее — упрощенное, утрачивающее преимущества куда более тонкого анализа данной традиции, предпринятого, скажем, в социологии познания и науки) заставляет нас прежде всего приоткрыться к тому, в каком объеме и с точки зрения какого содержания классические концепции знания и познания попали в кадр анализа социальной эпистемологии. Здесь бросается в глаза следующее: хотя в специализированных *Библиографиях* работ по социальной эпистемологии (например, в составленной Фр. Шмиттом и Дж. Спеллманом и опубликованной в названной выше книге [9]) приводятся и «источники» из философской традиции (упомянуты работы Платона, Фомы Аквинского, Ф. Бэкона, Кондильяка, Декарта, Юма, Канта, Лейбница, Локка, Дж. Ст. Милля, а также более поздних авторов — Джеймса, Пирса, Рассела, Виттгенштейна), сколько-нибудь основательной проработки «социальными эпистемологами» истории философии в свете рассматриваемой проблемы не удалось обнаружить, по крайней мере в известных мне работах главных представителей данного направления. Отсюда, как я думаю, выросла первая сомнительная дилемма: «индивидуализм» гносеологии (эпистемологии) — социальный подход социальной эпистемологии. Такое дихотомическое разделение (характерное, впрочем, не только для анализируемого направления) представляется упрощенным. Оно, во-первых, игнорирует одну из достаточно важных, тоже «социализирующих» тенденций классической мысли, во-вторых, хлестко и неоправданно именуется «индивидуализмом» совершенно верный тезис классических и современных гносеологов о неотменимости центральной роли индивида в реальных процессах познания. В-третьих, недостаточно осмыслено то, что сосредоточение гносеологии именно на *всеобщих чертах*

деятельности индивидов как субъектов познания (с немаловажным выходом в сферы взаимодействия людей, в сферы социальности, «объективного духа», культуры и т.д.) было и остается особым подходом, углом зрения гносеологии как философской дисциплины; это ее *modus vivendi*, что сопоставимо с выбором системы исследовательских координат в любой другой науке (в этом отношении гносеология особенно близка к логике). Традиционные размышления о «чистом разуме», о «чистых формах» мысли — это отнюдь не обязательно выпад против факта социальности познания, а обоснование законных для научного познания отвлечений и выполнения особых исследовательских программ, необходимость и значимость которых не могут отменить никакие другие дисциплины, с самого начала ориентированные на социально-исторический, социологический анализ.

Фактически это признано в тех версиях социальной эпистемологии (о них — позже), в которых исходным тоже становится тезис о первичном значении индивида как действительного субъекта познания.

Тем более несостоятельным представляется выстраивание соотношений социальной эпистемологии с гносеологией, эпистемологией по типу дилеммы, дихотомии (с однозначными ярлыками вроде «индивидуализма»). Это, полагаю, ложный ход, который опровергается и более тщательным, многосторонним анализом традиции, и теоретико-методологическими соображениями.

«Индивидуализм» как определение позиций всех представителей классической эпистемологии становится своего рода термином-обвинением. И это ещё не самый жесткий термин. Так, известный автор анализируемого направления американский профессор философии Ричард Фоли (R. Foley) обвинил классических эпистемологов в том, что они были «эгоистами», защитниками «эпистемического эгоизма». «Эпистемический эгоизм, — пишет он, — не вымышленная позиция. Некоторые из наиболее влиятельных эпистемологов были эгоистами — например, им был Джон Локк. Его эгоизм вырос из его этики. Он полагал: подобно тому, как у нас есть обязанность подчинять наше поведение моральным стандартам, мы обязаны также согласовывать наши мнения с эпистемическими стандартами. Выполнение этой интеллектуальной обязанности требует, чтобы мы критически осмысливали операции наших интеллектуальных способностей и чтобы мы доверяли только тем способностям, относительно которых у нас есть причины считать их надежными. Подобно этому, мы не должны некритически доверять способностям других людей. У нас есть обязанность скорее осмысливать вещи самостоятельно (*for ourselves*), чем доверяя общепринятым мнениям» [10, р. 57]. В том же духе выражены характеристики «эгоизма» применительно к концепциям Юма, Рида. Из работы Фоли так и осталось непонятым, почему призыв классиков философии критически относиться к унаследованным мнениям (а это действительно альфа и омега классической традиции философии нового времени) и одновременно не

менее критично проверять собственные суждения, — почему эти замечательные, актуальные и сегодня подходы и требования зачисляются «по ведомству» асоциального эгоизма, хотя бы и «эпистемического».

Что касается анализа традиции: в социологии познания и в социологии науки (например, у Мертона) был «открыт», частично описан и осмыслен целый пласт историко-философского материала, позволяющий говорить *о существовавших и в традиции различных способах дополнения гносеологического подхода анализом социально-исторических измерений* познания и знания, а также и теми рассуждениями великих философов прошлого, в которых были по праву обнаружены зачатки социологии познания и науки, их некоторая предыстория. О таких «предтечах» социального подхода существует специальная литература — например, о теории призраков, об очищении разума, о концепциях сомнения Ф. Бэкона, Б. Спинозы, Р. Декарта, подразумевавших или эксплицитно содержащих несомненные обращения великих философов прошлого к социальным сторонам человеческого опыта; или коммуникативная концепция языка, знаков у Т. Гоббса; или целые пласты исследований «практического разума» в произведениях классиков немецкой философии и т.д. Предтечей социологического подхода современные исследователи по праву считают, скажем, теорию науки Ф. Бэкона, в духе времени уже принявшего в расчет нарождавшиеся институциональные формы науки. К тем же измерениям относится бесспорный факт: ученые и философы на заре нового времени фактически подвергли анализу ценности, принципы, нормы науки, игравшей в обществе все более важную роль. Если хотя бы в общей форме учесть (а лучше — основательно исследовать, как это сделали, скажем, Э. Гуссерль, К. Манхейм, Р. Мертон) эти пласты, измерения, то нельзя не признать необоснованность по крайней мере словесно-терминологического оформления разбираемой дихотомической линии: «индивидуализм» (в адрес классики) — социальный подход (отнесенный к социальной эпистемологии).

Аккуратное, подробное, опирающееся на тексты описание упомянутых идей классической мысли было заслугой отечественной философии, начиная уже с 60-х годов XX в. Если иметь в виду и эту новую отечественную традицию, то с упрощенным образом якобы чисто индивидуалистической, даже эгоистической «традиционной эпистемологии» просто нельзя примириться.

Сказанное не отменяет того, что в составе традиционной и современной эпистемологии могут встречаться авторы, которые не просто действуют в рамках избранных именно гносеологией (логикой) всеобщих (что здесь значит: предельно абстрактных) систем координат, но и считают полное отвлечение от специального анализа социально-исторических измерений принципиальной позицией, вытекающей-де из «внесоциальной» природы истинного знания и соответствующего познания. Такие концепции встречались и встречаются в гносеологии, пусть редко и не всегда в ясно артикулированной, доказательной форме.

Но когда гносеология сосредотачивается именно на индивидуальном субъекте и утверждает, что возведение в ранг «субъектов», «агентов» познания каких-то других «единиц» (социальных групп, народов, общества как такового) может иметь разве что условный, так сказать, виртуальный характер и не может отменить факт центрирования реальных процессов познания вокруг действительных индивидов, — то гносеолог, по моему мнению, поступает правильно в теоретическом и методологическом отношении. И маркирование такой позиции термином «индивидуализм», который нагружен множеством посторонних обсуждаемому делу, не подразумеваемых самими эпистемологами смысловых коннотаций и ассоциаций, представляется серьезной ошибкой тех представителей социальной эпистемологии, которые на такой дилемме настаивают и даже делают ее своеобразным фундаментом своей дисциплины.

Ошибка, по-моему, состоит также и в непонимании или забвении того, что *оба дисциплинарных подхода* — гносеологии (эпистемологии) и социально-исторических концепций, в число которых входит социальная эпистемология, — *по природе своей могут и должны быть не дихотомически противостоящими, а взаимодополнительными*. По сути дела в истории мысли, взятой в целом, так и случилось. В традиционных гносеологических учениях их создатели концентрировались в основном — хотя, как показано, не исключительно — на исследованиях познавательных действий индивидуальных субъектов, рассмотренных в их всеобщих характеристиках, «как бы» независимых от *конкретных* социально-исторических реалий. При этом «редукция» именно в гносеологии данных пластов социальных взаимодействий тоже была по-своему оправдана, ибо и такие всеобщие черты существовали и существуют, и известная независимость субъектов познания, скажем, ученых, от некоторых конкретных социально-исторических реалий тоже является фактом. Так, познание физических законов и их содержание рассматривается математиками, физиками и другими учеными вне зависимости от форм правления в их государствах или от других конкретных социальных факторов. Чтобы работать в науке, ученые должны становиться в известном смысле «всеобщими» индивидами. От чего и отправляется гносеология. Но эта независимость даже от *реалий* общества и истории имеет свои границы. А в общем, принципиальном плане тезис о центрировании познания вокруг реальных, действительных индивидов как познающих субъектов не только не составляет конкуренции по отношению к социально-историческому подходу, а напротив, при правильном его истолковании и развитии, т.е. при принятии, объяснении исходной социально-исторической природы индивидуальных когнитивных действий и усилий, образует прочную основу соответствующих концепций. И в философской традиции, как отмечалось, был частично уловлен тот факт, что всеобщность подразумевает *не внесоциальность субъектов*, а как раз *интерсубъективное значение их познания и знания*, *не их внеисторичность*, а как раз

особую *трансторичность их деятельности*. (Попутно отмечу, что в *современных* исследованиях немецкой классической философии основательно проработан и обобщен материал, свидетельствующий о содержательной включенности измерений *интерсубъективности* в различные, по видимости лишь метафизические или гносеологические, работы Канта, Фихте, Шеллинга и, быть может, в особенности Гегеля).

Уже в XIX, но еще больше в XX в. принципиальная взаимодополнительность обоих подходов сделалась и «междисциплинарной» взаимодополнительностью: наряду с гносеологией (эпистемологией), никак её не отменяя и не подменяя, стали появляться, разрастаться в своем объеме и значении социально-философские, социологические (иногда на пограничье с философией, логикой) дисциплины или дисциплинарные области. Что они самоопределялись *в отличие* от существовавших ранее подходов и дисциплин — факт вполне естественный. Но что на этом пути возникли резкие дихотомии, в том числе обсуждаемого здесь типа, принадлежит, по моему мнению, к числу издержек и ошибок в целом плодотворного процесса обогащения исследований знания и познания с учетом социально-исторических измерений и форм.

Вернемся к более конкретному контексту концепций представителей социальной эпистемологии. Ф. Китчер, с постулата которого мы начали данный параграф, констатирует: от дилеммы индивидуального—социального, от осуществленного якобы только в социальной эпистемологии «отрицания редукции социального» [8, р. 112] можно двигаться разными путями. Эти расходящиеся, даже «контрастирующие концепции социальной эпистемологии» названный автор описывает следующим образом.

Имеется, говорит Китчер, «*минимальная (minimal) социальная эпистемология*». Главное исходное её утверждение: «Индивид — первичный субъект познания. Приписывание знаний (какому-либо) сообществу означает, что делается допущение относительно эпистемического статуса членов общества» [8, р. 113]. Другое уже более частное допущение, принадлежащее к этому же типу, касается надежности (reliability) знаний, почему вся концепция именуется «версией, принимающей в расчет надежность знания» (a version of a reliabilist account of knowledge). Допущение это состоит в следующем: надежность процессов (познания), которые приводят некоего субъекта X к его верованиям, зависят от некоторых свойств и действий других агентов [8, р. 113]. Ф. Китчер дает здесь ряд полезных разъяснений. Если речь идет о теории знания/познания, то различие в подходах ее и социальной эпистемологии зависит, по его мнению, от того, к каким именно из различных типов процессов, генерирующим верования (belief-generating processes), обращается исследователь. Есть «частные стандарты надежности» знаний — например, правила функционирования суда и судебных процедур, работы лабораторий, повседневного распространения информации, — и эти «аспекты идентификации, несомненно, вклю-

чают вопросы социальной эпистемологии», пишет Китчер [8, р. 114], ссылаясь на теоретически и практически важную работу Э. Голдмана 1991 года «Эпистемический патернализм: коммуникационный контроль в правовой сфере и общество» [11]. Но самое существенное — в том, что, по Китчеру, в целом «социально-эпистемологический проект состоит в исследовании надежности различных типов социальных процессов. Раз мы признаем, что индивид формирует верования, основываясь на информации, собранной другими, возникают серьезные вопросы относительно тех условий, которые должны быть созданы, чтобы сообщество имело своей обязанностью формировать консенсус по какой-либо особой проблеме — это вопросы, касающиеся разделения мнений и когнитивного усилия внутри сообщества, и вопросы о правильной атрибуции власти». Китчер предупреждает, что будет обращаться к обрисованному полю проблем, определяя его как «*изучение организации когнитивного труда*» [8, р. 114].

Нельзя не увидеть и не отметить своевременности и притягательности проекта социальной эпистемологии в этих описанных Китчером более конкретных аспектах. Надежность знания и информации, надежность их источников — важнейший вопрос в обществе, которое именуется себя информационным. От надежности знаний, получаемых каждым из нас, передаваемых другим индивидам и звеньям разделения труда, и — соответственно — от надежности знаний и информации, получаемых нами от других индивидов, в прямом и глубоком смысле зависят не только благосостояние людей, но, вместе с накоплением чрезвычайных ситуаций, и сама их жизнь. Между тем при различных информационных же шумах относительно значения информации и теоретические, и практические исследования систем разделения, организации, совершенствования именно когнитивного труда и когнитивных сторон всякого труда пока ещё весьма немногочисленны, фрагментарны. Отсутствует ясно выраженный запрос обществ, государств и различных сфер деятельности на такое изучение. Социальная эпистемология здесь идет в фарватере — по крайней мере в том отношении, что она отстаивает необходимость, значимость таких исследований и сейчас делает акцент на проблеме надежности знания, информации и выработке соответствующих критериев. Не лишена смысла и идея о том, что следует спланировать в особые, междисциплинарные сообщества (communities) людей, специально занятых в различных сферах сбора, артикулирования, обобщения знаний и информации, но реализующих немало сходных или однородных чисто когнитивных, организационных и иных задач. Ф. Китчер называет их «сообществами тех, кто занимается познанием» (communities of knowers). Что касается проекта Китчера, то напрашивается (помимо одобрения) и критическое замечание. Ведь надежность знания — при всей огромной значимости этого фактора — далеко не единственный аспект, который может и должен волновать современное общество. Поэтому обоснованы возражения тех авторов, которые счита-

ют абсолютизирование данного или какого-либо другого аспекта неоправданным. Между тем, что ещё будет доказано далее, немало конкретизированных проектов социальной эпистемологии страдает тем недостатком, о котором применительно к философии говорил В. Соловьев, критикуя метод «отвлеченных начал». Он состоит в том, что какому-то одному аспекту, «отвлеченному» от множества других и самостоятельно изучаемому (а в науке и не может быть иначе), придается значение главного, иногда и единственного «первоначала», что может стать препятствием для развития той или иной научной, философской области.

Вернемся к рассуждениям Китчера.

Его разъяснения и собственные тезисы вписываются в рамки подхода первого типа, всё-таки опирающегося на постулат об индивидуальном субъекте как единственном «первичном» субъекте познания.

Второй подход, как его презентует Китчер, связан прежде всего с пересмотром исходной — он считает: «индивидуалистической» — предпосылки. Из отсылок видно, что автор имеет здесь в виду целую когорту авторов, а именно Дж. Роуза (Rouse) [12], Б. Латура (Latour) [13] и Д. Блура (Bloor) [14]. Согласно Китчеру, позиция этих авторов «приглашает нас коренным образом преобразовать традиционную картину, согласно которой знание продуцируется индивидами, могущими быть зависимыми в их эпистемических усилиях от *других* индивидов, и [заменить эту картину другой] согласно которой индивид получает знание, распространенное в сообществе (community-wide knowledge), посредством признания характеристик того, что было произведено индивидами» [8, p. 117]. Описывая этот подход, Китчер справедливо отмечает, что он часто остается плохо проясненным. Собственные пояснения и дополнения Китчера состоят в следующем: точкой отсчета в рамках второго подхода становятся не индивид и его знания, познания, как это было в традиционной (или современной традиционалистской) эпистемологии и как все же обстоит дело в концепциях сторонников первого подхода, а сообщество и «знание сообщества» (community knowledge).

Ещё одно существенное размежевание традиционных позиций, концепций в теории познания и социальной эпистемологии, а также внутри этой последней касается стержневого вопроса о природе истинного (научного) знания и его отношения к развитию общества и истории. Главное расхождение — опять-таки между традиционной эпистемологией и социальной эпистемологией — Китчер фиксирует так: «Традиционалисты исходят из того, что понятие истины эпистемически независимо, и мы не должны сводить понятие истины к тому, что люди знают, во что верят, или к тому, что принимают члены общества. Именно эта эпистемическая независимость понятия истины побудила сторонников радикальной версии в социальной эпистемологии порвать с традицией» [8, p. 119—120].

Дихотомия «индивидуального» и «группового» знания и познания

Интересную концепцию, в центре которой находится проблема соотношения индивида и социальных групп как «агентов» познания, предложил Филипп Петтит. В работе с характерным названием «Группы со своими собственными разумами» (Group with Minds of Their Own) он определяет некоторые внешние социальные причины, заставляющие поставить вопрос о духе, разуме по-новому — уже на уровне и в стиле «социальной онтологии».

Мы далее увидим, что социальная эпистемология группового познания, постоянно имея в виду теоретические интересы более общего или более конкретного диапазона, одновременно активно вторгается в обсуждение «эпистемических» (т.е. связанных именно с познанием) проблем различных областей практической социальной деятельности. Так, Ф. Петтит, имея в виду интересующие его связи и аспекты «группового познания», говорит о так называемой *доктринальном парадоксе*, приводя в качестве примера практику юриспруденции. Речь, например, идет о случаях, когда суды, состоящие из многих судей, должны принимать окончательное и как бы согласованное решение на основе той стандартной процедуры, в соответствие с которой сначала высказываются *индивидуальные* их решения по тому или иному делу, а потом уже «обобщается», «агрегируется» общегрупповое решение. Автор убедительно доказывает, сколько тут может быть разных вариантов и сколь часто «общий» результат может быть ненадежен — а в отношении осуждаемых лиц несправедлив, фатален. Другое «измерение» — так называемая дискурсивная дилемма, связанная с различными способами, методами генерализации в случаях значительного разброса суждений.

Ф. Петтит мыслит если не разрешить, то предложить одно из разрешений подробно описанных трудностей и дилемм, опираясь на новые теоретические, методологические процедуры именно в духе социальной эпистемологии.

Перед лицом многих трудностей, похожих на описанные дилеммы, группы могут выбирать разные стратегии. Первая из них — повышение индивидуальной ответственности членов группы [15, p. 175]. Но они могут предложить и “дисциплину разума на коллективном уровне” — тем самым избегнув риска «коллективно» прийти к решению, которое большинство их или даже все они отвергают на индивидуальном уровне. «Коллективизация разума» и предложена Ф. Петтитом как альтернатива, при которой, во-первых, группы удостоиваются «онтологического признания в качестве интенционального и персонального субъектов» [15, p. 175]; во-вторых, выстраивается тщательное исследование особенностей «группового разума», имеющее большое и теоретическое, и практическое значение.

Описывая типы социальных групп в их разнообразии, Ф. Петтит специально выделяет «purposive groups», т.е. группы, преследующие совершенно

определенные, артикулированные цели. Относительно их деятельности подробно выписывается стратегия действий, которые в конечном счете — через дискуссии, проверки, обновления процедур и т.д. — как раз и ведут к выработке «коллективного разума», основанного на коллективных осуждениях, которые постоянно приводятся в согласованную и обновляемую целостность.

Затем Ф. Петтит вводит различие «естественных» (natural) и «институционализированных» (institutional) личностей. Здесь — теоретический (и для самого автора практически важный) ход, требующий нашего особого внимания.

О «естественных», т.е. как бы реально существующих и действующих личностях, всегда говорила и говорит теория познания. А вот разговор об «институциональных личностях» может показаться по меньшей мере необычным.

Это, на первый взгляд, странное решение аргументируется следующим образом. «Здесь защищается требование, согласно которому *социальные объединения (integrates) должны рассматриваться в качестве личностей (persons), на равных с индивидуальными человеческими существами*. Но это, разумеется, совмещается с признанием того, что институциональные личности отличаются от естественных личностей столь же сильно, сколь они напоминают друг друга» [15, р. 188, курсив мой. — Н.М.]. Различия ясны: «институциональные личности» — это не центры восприятия или памяти, верований и желаний. Институциональные «личности» формируют свой коллективный разум (mind), но делают это в ограниченном смысле ответа на цели своих объединений. «Институциональные личности — это искусственные творения, чьи ответы могут быть руководимы разумом, но не спонтанным образом, характерным для индивидуальных человеческих существ, а только способом приложения социальных усилий» [15, р. 188].

Из дальнейших разъяснений Ф. Петтита, впрочем, уясняется, что дело сводится к следующему: все же нет никаких особых, специальных «личностных» носителей группового, в том числе институционального разума *помимо всех «нас»* как обычных, «естественных» человеческих существ. Скорее есть некоторые интенционально, идеально полагаемые «институциональные профили», которые возможны в тех случаях, когда «мы» становимся членами соответствующих групп, коллективов, институций, не переставая «конституировать» собою «отдельные объединяемые коллективами личности».

При всех возможных упреках в непроясненности, некоей «виртуальности» подобных формулировок относительно «институциональных личностей» считаю по-своему оправданным и даже первостепенно важным именно в рамках *социальной* эпистемологии размышлять и делать выводы о современных измерениях «коллективизирующего разума». Соответствующие механизмы — мы все это чувствуем — все равно работают, действуют сами по себе. Впрочем, дело ведь не только в вызовах современности: по-

добные институциональные (формальные и неформальные) механизмы, нацеленные на выработку тех или иных форм «коллективизирующего разума», действовали и продолжают действовать на протяжении всей человеческой истории. Например, все религиозные общины и институты — помимо конкретных организационных мер — всегда спланировались системой ценностей, установлений, догм, ритуалов, «священных текстов», которые действительно были в истории и остаются сегодня своего рода «коллективизирующим разумом» по отношению к действиям, сознанию, миру чувств и мыслей отдельных людей, примыкавших и примыкающих к подобным объединениям.

Но в наши дни значение механизмов «коллективизирующего (социализирующего и т.п.) разума» неизмеримо возросло — по мере того, как индивиды, населяющие разные страны, переставали быть более или менее изолированными агентами, «единицами» лишь в малой степени институционализированного, «корпорированного» труда и включались в перекрещивающиеся системы самых различных формальных и неформальных институтов, корпораций (в новом смысле), объединений, ассоциаций в рамках экономики, политики государства и гражданского общества. Сегодня вопросы о том, как *социализируются познавательные процессы, как растущая институционализация влияет на их формы, результаты*, как она преобразует мир действия и познания отдельных «естественных» индивидов — все эти и многие другие очень важные вопросы-вызовы должны осмысливаться и философско-социологической теорией, в частности, теорией социальной обусловленности, природы познания и знания.

Особое внимание исследователей, представляющих социальную эпистемологию, привлекла сфера выработки суждений. Если в логике, эпистемологии суждения в самом деле рассматриваются как формируемые, используемые, преобразуемые отдельными индивидами (и этот подход вполне правомерен), то социальная эпистемология справедливо подчеркивает значимость других факторов, от коих теория познания и логика традиционно отвлекались. (Правда, современная логика их уже отчасти учитывает). Эти факторы столь же реальны: ведь индивиды в практике своей жизни не просто и не только вырабатывают суждения «для себя», но так или иначе согласовывают их с суждениями других людей о тех же вопросах и проблемах. В случае учета данных факторов вырабатывается *специфический социальный подход к теме суждений*, как раз и интересующий социальную эпистемологию.

Теория «согласуемых (агрегированных) суждений» (Кр. Лист)

Профессор Лондонской школы экономики и политических наук Кр. Лист приобрел известность благодаря целому ряду книг и статей, опубликованных в XXI в. и посвященных проблемам «агрегирования», т.е. согласования знаний и суждений, а в более общем смысле — осмыслению «публичного разума» с точки зрения поисков согласия в коллек-

тивно-групповых процессах познания, действия, когда (если использовать заглавие его работы) многие действуют как один (the Many as One [16]). Сам Кр. Лист относит свои исследования к социальной эпистемологии, определяя специфику теории «согласуемых (агрегированных) суждений» как «рамку для изучения институционального оформления в социальной эпистемологии» [17, p. 25].

Проблематика, исследуемая и обсуждаемая Кр. Листом, достаточно важна и интересна. Ведь в современном обществе (в определенном смысле также и в обществе как таковом, включая традиционное) реальный процесс познания, осуществляемый действительными индивидами, неотделим от включенности «этого» (и любого) индивида в какие-либо социальные группы. Более того, как отмечает Лист, «многие эпистемические задачи выполняются не индивидами, а группами со множеством участников — такими, как панели экспертов, комитеты и организации» [17, p. 25]. Что подразумевает необходимость учета самых различных структур, форм, процедур познания, «дополнительных» к чисто индивидуальным познавательным действиям. Например, это специально изучаемые Кр. Листом «процедуры согласования» (агрегации), т.е. механизм для согласования индивидуальных верований или суждений и их превращения в соответствующие коллективные верования или суждения, одобряемые группой как целым» [17, p. 25].

Эти институциональные проблемы и процессы, отмечает Кр. Лист, уже привлекли внимание исследователей (дается отсылка к обзору работ, которые даны в книге «The Theory of Institutional Design», Cambr., 1996, её редактором был Р. Гудин, R. Goodin). Социальная эпистемология тоже уделяла внимание данной проблематике, свидетельствует Кр. Лист, ссылаясь на работу Э. Голдмана «Групповое знание против групповой рациональности» [18], в которой автор, один из «столпов» социальной эпистемологии, пришел к ряду важных заключений, касающихся животрепещущих исторических событий последнего десятилетия. «Например, провал секретных служб США в вычленении некоторых выводов из доступной информации, имевшейся перед 11 сентября, часто приписывался трещинам в их институциональной структурах, и в ответ на события 9 сентября были предложены различные институциональные реформы» [18].

Мне представляется, что западные «социальные эпистемологи» нащупали здесь весьма важную линию исследований, выводящих в социальную практику и помогающих осмыслить неудачи в формировании фундаментальных для общества ценностей, оценок, суждений, предложений, которые часто являются результатами групповой деятельности и должны быть таковыми, однако содержат серьёзные погрешности против внутренних законов «групповой рациональности». Социальная эпистемология пытается внести свой конкретный вклад в нормализацию таких процессов и процедур, предлагая теоретические, а одновременно практически ориентированные разработки.

Кр. Лист привлекает внимание к двуединым социально-историческим процессам, которые он называет соответственно «вызовом рациональности» и «вызовом (по)знания» («rationality challenge», «knowledge challenge»). «Вызов рациональности» возникает тогда, когда группы коллективно разделяют те верования или суждения, которые должны быть согласованы. «Вызов знания» возникает тогда, когда эти верования и суждения должны следовать определенным истинам» [18]. Иными словами, о «вызовах рациональности» для Листа речь идет в случае согласования именно *групповых* суждений, а о «вызовах знания» — в случаях, когда осмысливаются требования, внутренним образом исходящие от самого («истинного») знания.

Для оправдания, прояснения выстраиваемой специальной концепции, опирающейся на эти понятия, Кр. Лист — что для нас здесь представляет особый интерес — определяет её отношение к общей проблематике и методам социальной эпистемологии, как она сложилась к настоящему времени. «Эпистемология — это изучение процессов, через посредство которых приобретаются и обосновываются (justified) знания. В традиционной эпистемологии агентами, обретающими верования или знания, являются индивиды, и релевантные процессы обычно включают отдельного (single) индивида. Примеры таких процессов — восприятие, память, рассуждение», — пишет Лист, снова ссылаясь на упомянутую работу Э. Голдмана 2004 года.

Социальная эпистемология выступает то в более, то в менее радикальных формах. «В социальной эпистемологии *менее радикальной формы* эпистемическим агентом все ещё является индивид, но в фокус помещаются процессы усвоения верований или знаний, включающие социальное взаимодействие. Примеры таких процессов — свидетельства, дискурсы и распространение информации в социальных сетях» [17, р. 26]. В этом случае Кр. Лист ссылается на «классическую» для данного направления книгу Э. Голдмана «Knowledge in a Social World» («Знание в социальном мире». Oxf., 1999). Если речь идёт о концепциях социальной эпистемологии *в «более радикальной форме»*, то в них, по утверждению Кр. Листа, «эпистемическими агентами» считаются состоящие из многих лиц социальные группы, которые способны добывать верования или знания. Ибо именно группы «рассматриваются, — как пишет Э. Голдман, — как субъекты для атрибуции знания» [2, р. 12].

Поднятый здесь Листом (вслед за А. Голдманом, Ф. Петтитом, — он также и соавтор Листа — и другими авторами) вопрос принадлежит к центральным проблемам дискуссий не только внутри анализируемого направления, но и внутри разнообразных учений с более широкими рамками, так или иначе принимающих в расчет факторы социальной обусловленности, природы знания и познания. В самом деле, исследования нередко приводят к необходимости точнее, определеннее ответить вот на какую сторону вопроса о реальных агентах познания: следует ли утверждать, что ими толь-

ко и единственно являются индивиды или что «агентами» познавательных процессов являются также социальные группы?

Кр. Лист, не разделяющий постулатов наиболее радикальной групповой теории относительно «агентов» познания, приводит ряд возражений против самых крайних тезисов о том, что «истинными» агентами, реальными субъектами познания являются — де только социальные группы. Он (полагаю, справедливо) указывает, что многие группы определенного вида (*ad hoc* формирующиеся, диффузные, случайные — например, толпа, собравшаяся на какой-то площади) по большей части не имеют и не могут иметь сколько-нибудь оформленного коллективного знания. «Эпистемическими агентами», считает Кр. Лист, могут быть только так или иначе институционально оформленные, формальные или неформальные групповые структуры. Их примером может быть, скажем, «панельная» работа группы экспертов, которая публикует совместный отчет о некоторых научных проблемах, или какой-либо комитет (центрального) банка, делающий финансовые предсказания и т.д. [17, р. 26].

Оценивая рассмотренные ранее дискуссии в свете моей концепции социальной природы познания, очень кратко сформулирую ряд тезисов.

- Следует, как я считаю, четко подчеркнуть мысль о том, что единственными *реальными агентами, субъектами* (познания) всегда были и сегодня остаются действительные, живущие в то или иное время, в той или иной социальной среде конкретные индивиды — т.е. *человеческие существа, одновременно обусловленные природой и социально-исторические как по своей сущности*, так и по всем предпосылкам, условиям, процессам, структурам, результатам своей познавательной деятельности. Этот тезис сохраняет силу и применительно к индивидам, объединенным в социальные группы, в том числе институционализованные. В обоих случаях, как мы видим, *индивид* как субъект, агент всякого и в любое время осуществляемого познания *сразу, изначально характеризуется как социальное по своей природе человеческое существо*. Причем обе взаимосвязанные черты — что он именно индивид, живое, смертно-конечное существо и что он одновременно имеет социально-историческую природу — в развитой концепции должны быть подробно, тщательно, структурно рассмотрены и в их специфике, значимости и в их взаимосвязи.
- Но если объединение индивидов в группы, коллективы, организации (от семей до институтов, формальных и неформальных ассоциаций) не снимает первостепенного значения ранее высказанного тезиса о реальном субъекте познания как индивидуальном существе, то применительно к групповому познанию оно означает различные необходимые модификации.

Да, и в социальных группах *реальными* «агентами» познания, добывающими знания и далее обрабатывающими их, все равно являются *конк-*

ретные индивиды. Однако объединяясь в те или иные, в высшей степени разнообразные группы, эти реальные индивидуальные агенты иногда специально, целенаправленно и именно вместе, коллективно производят — в ответ на те или иные частные задачи, вызовы — именно «групповое знание» (в неисчислимо многих случаях, на некоторые из коих указали «социальные эпистемологи»). Полагаю, что *говорить в данном случае о «групповом знании» отчасти оправдано и практически важно*. И все же — повторю ещё раз — мы серьёзно ошибемся, как теоретики, как «социальные эпистемологи», если забудем, что реальными агентами и здесь всегда остаются вполне конкретные индивиды, что они играют свою (неодинаковую) роль в оформлении якобы безличного, «общего», «единого» результата. И мы ошибемся как граждане общины, государства, мира, если поддадимся чрезвычайно опасной тенденции современной цивилизации — *анонимизации, обезличивания знания*, в том числе экспертного, что ведет к безответственности, к сокрытию того бесспорного факта, что у каждого по видимости группового, коллективного суждения, предложения, объяснения имеются по крайней мере главные «авторы». Поэтому в происходящем в отдельных ветвях социальной эпистемологии узаконивании и выдвигании на первый план некоего анонимного «группового субъекта» таятся немалые практические опасности.

Сказанное не отменяет большой теоретической и практической значимости того вопроса, который поднимает и анализирует Кр. Лист, — вопроса о том, каковы процессы, механизмы «согласовывания» (агрегирования) суждений. И ведь они имеют значение не только в непосредственно-групповых процессах действия и познания, но и тогда, когда любой индивид выходит как бы «один на один» с миром, его вещами, событиями, процессами и познает их. Ведь и тогда он так или иначе «имеет в виду», интендирует других людей, другие группы, а в конечном счете весь социум, поскольку предпосылки, формы, методы и т.д. для формирования «своих», «новых» суждений восходят к неисчислимо многим процессам деятельности практически бесконечного числа индивидов (см. коммент. 1). Вместе с тем, если «агрегация», согласование с суждениями других людей в «моих» внутренних познавательных действиях могут до поры до времени оставаться скрытыми, то в непосредственно-групповых действиях они становятся и первостепенно важными, и более явными, именно актуальными и непосредственно уловимыми.

Не случайно же Кр. Лист анализирует интересующие его механизмы согласования, взяв в качестве примера реальный акт — *голосование* людей, которые должны принять большинством голосов весьма ответственные решения, в коих речь иногда идет буквально о жизни и смерти людей (скажем, в случае экологических и иных катастроф). Я не могу здесь вдаваться в конкретику анализа Кр. Листа. Можно лишь в общем виде представить его позицию и поле поисков.

Предположим, эксперты должны были вынести решение относительно каких-то конкретных экологических угроз. Причем решение быстрое, важное, оперативное. И вот они существенно разошлись в своих мнениях и суждениях. Дополнительная трудность тут в том, что от каждого из них, с одной стороны, ожидалось «универсальное», т.е. научно обоснованное суждение, что требовалось его систематическое обоснование и что каждому из экспертов была обещана анонимность. Лист исходит из того, что невозможность достигнуть согласованного, «агрегированного» суждения может подвигнуть к отказу от одного, двух, а то и трех поставленных условий, т.е. универсальности, систематичности или анонимности. Иными словами, познавательные, эвристические, эпистемологические стороны вынесения коллективных (скажем, экспертных) суждений, с одной стороны, приобрели огромное значение, несравнимое с прежними этапами и эпохами, а с другой стороны, они очень плохо изучены на теоретических уровнях. К сожалению, от практических (например, экспертных) сфер заказы на такие осмысления и изучения почти не исходят. Социальные эпистемологи исследуют их скорее по собственной инициативе, исходя из внутренних потребностей своих концепций и методов.

До сих пор мы — в соответствии со свойственным всему нашему исследованию общим теоретическим, близким к философии интересам — разбирали некоторые теоретические подходы, дискуссии, решения социальной эпистемологии.

Между постпозитивистской философией науки и социально-историческим подходом к знанию и познанию (идеи Дж. Роуза)

Новейшие интерпретации знания и познания, включая социально ориентированные концепции типа социальной эпистемологии, так или иначе опираются на *опыт философии и логики XX в.* — в том смысле, что они используют малейшие подвижки в сторону понимания когнитивных измерений человеческой деятельности как коллективных, социальных, исторически обусловленных. С этой точки зрения интересно подытожение подобных подвижек у одного из наиболее значительных авторов 80—90-х гг. прошлого века и нашего столетия Дж. Роуза (Rouse), которое можно найти в его книге с красноречивым названием «Ангажируя науку: как понимать её практики философски» (*Engaging Science. How to Understand its Practices Philosophically*).

Философские дискуссии о науке, отмечает Роуз, оформились к концу XX в. в четыре главных подхода. Один восходит к философии Венского кружка, охватывая логический эмпиризм довоенного периода, программы К. Поппера и его последователей в США и Великобритании, включая постпозитивистскую традицию, воплотившуюся во влиятельных работах М. Хэнсона, Т. Куна, Ст. Тумлина, Р. Файерабенда, М. Полани, И. Лака-

тоша, М. Хессе, Л. Лаудана. Второй подход назван у Роуза «историческим рационализмом» и увязан с концепциями Х. Патнема, а также И. Смартта, Г. Максвелла. Третий определен как «научный реализм» и соотнесен с работами Д. Шапере (Shapere), Р. Миллера, П. Галисона, А. Файна (Fine), позднего Л.Лаудана. Четвертый подход назван «социальным конструктивизмом», и к нему отнесена как раз обсуждавшаяся ранее «сильная программа» Эдинбургской школы, а также уже упоминавшиеся антрополого-этнографические исследования (К. Кнорр-Цетина), «дискурсивный анализ» (Б. Латур и С. Вулгар) и другие специальные направления.

Социальная эпистемология и другие социально-исторические подходы к науке во многом родились на волне разочарования в позитивизме, вернее, в постпозитивизме, господствовавшем в философии во второй половине XX в. Об этом пишет Роуз: «Философы науки в последние годы все больше разочаровывались в том наследии, которое было последовательно накоплено центральными традициями логического эмпиризма, постэмпирического историзма и конвергентного реализма. Несмотря на фундаментальные конфликты среди приспешников этих философских традиций, многие критики обратили внимание на то, что у них общего. Все три традиции предложили единую нарративную структуру, чтобы внутри неё писать интерналистскую или философскую историю науки. Все эти традиции исходили из того, что фундаментальные методологические понятия для [анализа] науки (например, объяснение и редукция/трансляция) в их важных отношениях инвариантны применительно к различным дисциплинам и их историческому развитию. Все они настаивали на унитарных и иерархических отношениях... между теорией и наблюдением и экспериментом. Наконец — и это, возможно, наиболее важно — все три традиции находили, что общая теория значения (meaning) и/или референтности (reference) доказала: без неё нельзя обойтись в философском понимании науки» [19, p. 43].

Среди тех, кто возражал против этих традиций, Роуз упоминает известных авторов, пишущих о проблемах философии науки, которые были активны уже 20 лет назад: это например, Р. Миллер, Л. Лаудан, Д. Шапере, П. Галисон, А. Файн, которые ратовали за то, чтобы мнимо «унитарные» и «всеобщие» методы, отработанные позитивизмом и постпозитивизмом, специфицировать применительно к различным научным доменам. Далее, эти авторы открыто выступили против аисторических ориентаций других представителей постпозитивизма: в отличие от последних, они сочли необходимым соотнести методологические размышления, как будто «чисто» философские и методологические, с историческим размежеванием «модерна» и «постмодерна» — а это перекликалось, отмечает Роуз, с изысканиями Ю. Хабермаса, Ф. Лиотара, Ф. Джемисона.

Роуз считает, что для социально-исторического объяснения не только традиционных нововременных, но и «современных» (XX в.) духовно-ин-

теллектуальных продуктов, включая исследуемые здесь концепции знания и науки, важно выяснить, какие основополагающие эвристические ценности характеризуют «modernity» т.е. это самое «новое время» (о трудностях перевода «modernity» на русский язык я уже говорила в своих работах). Роуз дает удачный (хотя не исключающий критики и дополнений) свод этих ценностей:

(1) *секуляризация*, т.е. отделение важнейших сфер человеческой жизни от религии и теологии; (2) *конституирование «человечества»* (humanity) как единства индивидов и превращение его в «субъекта» познания, источник всех ценностей и «владельца» всех прав и человеческого достоинства; (3) *развитие различных доменов знания и практики* (право, экономика, наука), автономия которых институционально признается и защищается; (4) *рационализация* — формальные процедуры познания, исчисления распространяются все более интенсивно и широко; (5) *быстрый рост науки и технологии* как квинтэссенции человеческих практик и соответствующего понимания природы как инертного объекта познания; (6) *экспансия и концентрация продуктивных ресурсов*; (7) *распространение нововременной («modern») европейской культуры по всему земному шару*; (8) *самореферентная нарративная легитимация «модерна» как прогрессивной реализации свободы и истины* [19, p. 49].

Вопреки тому, что позитивистские и постпозитивистские программы бывают отнесены не к модерну, а к сменившему его постмодерну, Роуз считает: «они вполне дома в нарративном поле модерна» [19, p. 51]. Мы отвлечемся здесь от этого по-своему интересного спора, не относящегося к обсуждаемым темам.

Для нас здесь важен вопрос о том, объединилась ли критика позитивизма и позитивизма с движением в сторону комплексного социально-исторического понимания знания, познания, науки. Определенная поддержка есть, хотя она в случае названных выше авторов не привела к существенному пересмотру тезиса о решающем значении «методологии» в деле продуцирования научных истин. Роуз описывает ситуацию следующим образом: «Шапере раскрывает сложность в отношениях между теорией и наблюдением, которую не признавали ни позитивисты, ни постпозитивисты. Но все они (названные ранее авторы, а также Лаудан, Галисон. — *Н.М.*) настаивают на том, что такие факторы могут быть решающими в понимании эпистемического или когнитивного развития научного познания. Такие факторы, как сети и формы коммуникации, институты, ресурсы или материальная культура... несомненно влияют на то, что в какой-то данный момент (actually) говорят и делают ученые, но они концептуально отличаются от методологических факторов, которые управляют (или идеально управляют) научной практикой; и они не вносят вклада... в прогресс, рациональность и/или истинность научных достижений» [19, p. 61].

Критикуя по разным линиям концепции названных авторов, Роуз видит их главный теоретический изъян в том, что попытка «переориентиро-

вать», «поправить» позитивизм в его теориях науки, знаний, методов окончилась, по существу, ничем, потому что собственные теории этих авторов остались вне главного требования времени — выйти за пределы отграниченной сферы науки в социально-историческое поле, причем как для целей объяснения самой науки, её принципов, методов и знаний, так и для научного понимания социальных реалий. Конечно, Роуз не забыл об «интервенциях» ряда позитивистов, прежде всего Поппера, в сферы общественно-политической жизни. Однако, как пишет Роуз, «постпозитивистская философия науки сильнейшим образом выступила против такой политической ангажированности. Многие социологи всё ещё критикуют нормативные установления философии науки, но, как убежденно доказывал Стив Фуллер (Fuller), её ценностные заботы по большей части остаются ретроспективными и эстетическими. Современная философия науки может предлагать легитимацию современной научной практики, но это предоставляет минимальные ресурсы для критицизма и трансформации» [19, p. 120]. Роуз весьма красноречиво и остроумно выписывает ходячие возражения философов, методологов науки против «выхода» исследований в социально-историческое пространство. Ну зачем, дескать, перемещать научное знание и познание в социальный и исторический контекст, «открывать границы» теорий философии науки (to open their borders), если можно, наоборот, привычно держать эти границы на замке?

Роуз признает: эта задача — «открыть границы» — сложная и деликатная, но решать её нужно. Ученый полагает решать её с помощью своей теории, в центре которой — понятие «научных практик» (scientific practices), которое он начал вводить и прояснять в книге «Знание и власть. К политической философии науки. (Knowledge and Power; Toward a Political Philosophy of Science. Ithaca, 1987).

Содержание понятия «практика» Роуз определяет с помощью следующих тезисов:

- практики состоят из длящихся во времени событий или процессов;
- практики — это образцы (patterns) вовлеченностей в отношения с миром, но они существуют благодаря их повторению или продолжению;
- эти образцы поддерживаются только благодаря установлению и усилению «норм»;
- практики, следовательно, поддерживаются только в борьбе с (оказываемым им) сопротивлением; они всегда включают отношения к власти;
- конститутивная роль сопротивления — дополнительная причина, почему практики открыты постоянному преобразованию;
- «агентства» и «агенты» (действующие лица), которые участвуют в практиках, частично конституированы тем, как развивается учас-

тие в них; и в этом смысле «практики» — более базисная категория, чем «субъект» или «агент»;

- практики — это скорее не образцы (patterns) действий, но смысловая конфигурация мира, внутри которой имеют место действия, и эти практики включают объекты, на которые воздействуют, и рамки в которых действия осуществляются;
- практики одновременно являются материальными и дискурсивными;
- практики открыты в пространственно-временном смысле, что означает: он не могут быть демаркированы или заключены ограниченными в пространстве и времени регионами мира [19, р. 134—135].

В статье были проанализированы некоторые теоретические подходы, дискуссии и решения проблем социальной эпистемологии. В частности, были рассмотрены вопросы, связанные с поиском предмета и задач социальной эпистемологии, дихотомии «индивидуального» и «социального», дихотомии «индивидуального» и «группового», знания и познания, теории «согласуемых (агрегированных) суждений». В работе было предложено авторское видение проблем социальной эпистемологии в контексте проблем постпозитивистской философии науки и социально-исторического подхода к знанию и познанию. Рассмотренные в статье некоторые проблемы социальной эпистемологии, показывают глубину данной проблематики, её открытость к дальнейшим исследованиям. В частности, становится очевидным, что именно контекст социальной эпистемологии помогает по-новому взглянуть на фундаментальные для общества ценности, специфику законов «групповой рациональности», на теоретические и одновременно практические вопросы социальной обусловленности познания и знания.

Комментарий

1. Эти проблемы применительно к естествознанию, математике активно разрабатывались Э. Гуссерлем в его поздних произведениях, причем они брались во всей их противоречивости (что я показываю в ряде своих работ последнего времени).

Литература

1. *Касавин И.Т.* Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. VII. № 1. С. 5—15.
2. *Goldman A.* Group knowledge versus group rationality: two approaches to social epistemology // *A Journals of Social Epistemology* 1:11—22(2004).
3. *Schmitt Fr. F.* Socializing Epistemology: // *Socializing Epistemology. The Social Dimensions of Knowledge.* Ed. by Fr. F. Schmitt. Rowman a. Littlefield publ., Inc., 2004.
4. *Alston W.P.* Belief-forming Practices and the Social / Socializing Epistemology.
5. *Longino H.* The Fate of knowledge in Social Theories of Science / *Socializing Epistemology.*

6. *Longino H.* Science, Power, Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophy of Science / Feminist Epistemology. Lnd., 1993.
7. *Kornblith H.* A Conservative Approach to Social Epistemology // Socializing Epistemology.
8. *Kitcher Ph.* Contrasting Conceptions of Social Epistemology / Socializing Epistemology. The Social Dimensions of Knowledge. Rowman and Littlefield Publ., 1994.
9. *Schmitt Fr.* and *Spellman J.* Socializing Epistemology: A Bibliography / Socializing Epistemology. P. 289—310.
10. *Forley R.* Egoism in Epistemology / Socializing Epistemology.
11. *Goldman A.* Epistemic paternalism: Communication control in law and Society/ Journal of philosophy, 88. 1991. P. 113—131.
12. *Rouse J.* Knowledge and Power: Toward a Political philosophy of Science. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
13. *Latour B.* Science in Action. Cambr., Hass. 1987.
14. *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. London, 1976; 2 edn. Chicago, 1991.
15. *Ph. Pettit* Group with Minds of Their Own.
16. *List Christian.* On the Many as One / Philosophy and Public Affairs 33 (4). P. 377—390.
17. *List Christian.* Group Knowledge and Group Rationality: A Judgment Aggregation Perspective / Episteme; a journal of social epistemology. 2005/ Vol. 2. № 1.
18. *Goldman A.* Group Knowledge versus Group Rationality: Two Approaches to Social Epistemology / Episteme. 1. P. 11—22.
19. *Rouse Joseph.* Engaging Science. How to Understand Its Practices Philosophically. Cornell University. 1996.