

## **Инструментальный реализм Д.Айди**

### **1. Анализ взаимоотношения науки и технологии в рамках экзистенциально-герменевтического направления феноменологии США**

Наука и научное познание оставались одними из главных тем философии на протяжении всей ее истории. Начиная с философии Нового времени, связавшей достоверность познания с субъективным опытом, наука становится наиболее совершенным примером рациональности и образцом того, как разум может гарантировать объективность и абсолютность истинного знания о мире. Такие характеристики научного знания, как его универсальность, обязательность и внеисторичность получают свое предельное выражение в XIX в. в сциентистских теоретических моделях, которые ориентированы исключительно на логико-методологическое и естественнонаучное измерение рациональности. В рамках этих подходов критика научной рациональности как тематизация мировоззренческой роли науки не была общепринята. Старая философия науки в противоположность тому, что принято называть «новой философией науки», оперирует идеалистическими и абстрактными ее концепциями, оставляя в стороне конкретную воплощенность науки в человеческой практике и артефактах и ее укорененность в жизненном мире. Эту традицию, которая в своем крайнем выражении имеет дело с чисто формальной и логической научной истиной в контексте теории значения, можно условно назвать идеалистической, так как внутри нее в соотношении теория-практика теоретическое познание изначально и определяет действие.

Новая философия науки возникает во второй половине XX в. как ревизия традиционных концепций рациональности в целом, а также соотношения теория-практика. Абстрактные модели науки

элиминировали смылосодержащие вопросы самоинтерпретации человека; к середине XX в. стали также очевидными негативные следствия научно-технического прогресса как движения в сторону господства человека над природой. Все это не могло не отозваться в философии, которая обратилась к историческим и теоретическим основаниям традиционного понимания рациональности. Кризисные явления европейской культуры XX в., ставшие несомненным фактом, убедительно доказывали недостаточность спекулятивно-метафизических подходов к науке и рациональности в целом. В фокус внимания представителей новой философии науки встали вопросы, связанные с человеком и его самопониманием. «Практические» философы заговорили об изначальности теории действия и об историко-культурной обусловленности самого разума. Здесь следует упомянуть имена Т.Куна, И.Лакатоша, К.Поппера, М.Полани и пр. В частности, куновская интерпретация науки была направлена против ее аналитически-позитивистской модели. Науку как она есть, следуя Куну, определяют не логические законы и системы дедукции и индукции, а парадигмы, конкретные «образы» науки, подлежащие изменениям. То, что конституирует парадигму, составляет фундамент науки. Таким образом, логические правила и нормы становятся не фундамирующими, а вторичными по отношению к изначальной историческому донатаучному уровню, определяющему парадигмы. Эту модель интерпретации научного изменения и развития, возникающую в англо-американской истории философии, можно считать гораздо более перцептуально и конкретно ориентированной, чем это было в старой философии науки. Это скорее модель не устойчивых концептуальных и логических отношений, но относительности научных парадигм, их движения и изменения внутри контекста конкретного человеческого опыта. Практически-перцептивный образ науки открывает новые возможности не только для критики научной рациональности, но и для тематизации технологии — материального условия как минимум современной науки, ее конкретного «воспринимающего тела» и совокупности фактов того повседневного опыта, к которому отнесена наука как к изначальному.

Осмысление техники как совокупности артефактов, орудий, инструментов, произведенных материальных объектов и т.д. также занимает свое место в истории философии. Уже греческая философия, как указывал Хайдеггер, тематизирует «техне». Однако «философия технологии»<sup>1</sup> как субдисциплина внутри философии возникает только в конце XX в. История проблематики философии технологии начинается с опубликованной в 1877 г. книги Э.Каппа

«Основные направления философии техники». Эта книга была первым философским осмыслением природы технологии как инженерии, ее методологии и объективных проявлений. С этой работы берет начало то направление философии технологии, которое авторитетный исследователь техники и ее философского осмысления К.Митчем называет инженерным, противопоставляя гуманитарному ее направлению<sup>2</sup>. К инженерной философии технологии Митчем относит работы Энгельмейера, Дессауера, Эллюля и др. Инженерная философия технологии, как указывает Митчем, рассматривает технику «изнутри», переводя проблемы человеческого существования на язык технических терминов. Здесь имеет место расширение технического сознания за пределы самой техники. Гуманитарный подход к исследованию технологии, к представителям которого следует отнести А.Бергсона, М.Шелера, К.Ясперса, Г.Марселя, М.Хайдеггера и др., может быть назван герменевтическим, так как он предполагает скорее не объяснение мира в технических терминах, а перевод техники на уже известный транстехнический язык смыслодержающих вопросов человеческого бытия. Гуманитарная философия технологии имеет дело с интерпретацией технологии в контексте того непосредственного опыта, которое в современной философии принято называть «жизненным миром».

Конечно, разделение философии технологии на два направления достаточно условно и не охватывает все своеобразие философских подходов к исследованию технологии. Практически в каждом направлении современной философии можно найти ту или иную тематизацию феномена техники. К.Митчем указывает на то, что определенная философия технологии имеет место в англо-американской аналитической традиции (исследование проблем искусственного интеллекта), феноменологической традиции (внимание к экзистенциальному измерению повседневного опыта техники), прагматической традиции, марксистской, неотомистской и пр. философских школах и направлениях. Разнообразие теоретических парадигм и приоритетов определяет разнообразие исследовательских подходов и методологии изучения и критики технологии. Зачастую философское осмысление техники детерминировано метафизическими основоположениями, что предопределяет результаты ее анализа, делая их в большей степени объяснительными концептуальными конструкциями, нежели чистым описанием феномена технологии как «вещи самой по себе» и как факта жизненного мира. Примером этого могут служить две крайние позиции философии технологии. Одна рассматривает технику как воплощение челове

ческого могущества, как то, что содержит в себе возможности бесчисленных будущих побед разума над хаосом. Другая же рассматривает технику как непредсказуемую и опасную силу, подавляющую самого своего создателя — человека — и содержащую в себе скрытую или явную угрозу человечеству.

В рамках того, что мы называем традиционной философией науки, технология считалась приложением и продолжением науки, теорией особого рода, фундирующей технику (практику). При этом технология как фундаментальный уровень человеческого взаимодействия с вещами, как изначальный опыт мира и повседневный контекст науки, как практика, на которой основываются любые отношения между человеком и его миром, остается незамеченной. То, что мы определили как практически-перцептивную модель науки, напротив, открывает пути рассмотрения основополагающего уровня технологии, к которому отнесены процедуры и результаты научного познания. Это, в свою очередь, позволяет приблизиться к пониманию современной проблемной ситуации человеческого опыта «техногенного» мира как опыта самопонимания и его исторической связи с культурными парадигмами в контексте основополагающих измерений человеческой жизни самой по себе. Здесь следует указать на феноменологическую философскую традицию США второй половины XX в., включенную в современные практически-перцептивные подходы к науке, как на одно из направлений, в рамках которого обнаруживаются подобная формулировка проблемы и попытки ее решения.

Именно традиция, кратко очерченная выше, является предметом данной работы. Наиболее важным источником указанной традиции является европейская философия, прежде всего, конечно, — тексты Гуссерля и Хайдеггера, но также здесь следует упомянуть П.Рикера, М.Мерло-Понти, Х.-Г.Гадамера и др., т.е. тех в той или иной степени представителей феноменологического движения середины XX в., которые «повернули» феноменологию экзистенциально-герменевтически.

Близость феноменологии к новой философии науки, предопределившая их взаимопроникновение, изначально присутствовала в философии Э.Гуссерля. Несмотря на то, что феноменология Гуссерля декларировала необходимость найти абсолютное основание универсальной науки в духе декартовского фундаментализма, феноменологический метод оказался значительно шире последнего, что изменило не только исходные интенции феноменологии, но и значение традиционной терминологии, используемой Гуссерлем, т.е. значе

ние таких терминов, как трансцендентальная субъективность, аподиктичность, объективность и пр. Призыв феноменологии повернуть к самим вещам становится требованием увидеть «вещи» мира с новой точки зрения, при которой тематизируется корреляция самих объектов как они даны и способов их данности. При этом феноменологически увиденные «вещи» приобретают характеристику не статичных абсолютных и адекватных интуитивных данностей, но интенциональных референтов, конституированных внутри интенционального поля, расширенного до горизонта мирового целого так, что любое конституированное интуитивное данное всегда отсылает к контексту восприятия и само может быть воспринято только на его фоне. В этом потенциально заключаются герменевтическое и «материально» перцептивное измерения феноменологии Гуссерля и ее антисциенцистская направленность. Интенциональное отношение человек-мир, так же как его феноменологическое описание, необходимо включает в себя герменевтический процесс понимания «вещей», или объектов, ранее просто принятых на веру, но затем феноменологически тематизированных и отсылающих к контексту действительного опыта, изнутри которого только могут быть увиденны. Так феноменологическая установка — это не фиксация раз и навсегда данных объектов, но процесс их непрерывного понимания в контексте интенционального горизонта, охватывающего весь мир.

В феноменологии Хайдеггера перцептивно-герменевтические тенденции гуссерлевской философии находят свое продолжение и развитие. Гносеологически ориентированная концепция интенциональности феноменологии Гуссерля становится у Хайдеггера инвариантной структурой экзистенциальной онтологии. Корреляция трансцендентальной субъективности, ноэзис — ноэма, трансформирована Хайдеггером в отношении вот-бытие-мир, где феноменологическим горизонтом становится непосредственная «здесь и сейчас» ситуация человеческого присутствия среди «вещей» мира. При этом то, что «представлено», представлено строго в отношении горизонта, «открытости» миру. Следуя гуссерлевской стратегии интенциональных отношений, ноэзис есть рефлексивный поворот от ноэмы к субъекту, акт опыта, фундированный ноэмой. Хайдеггер, продолжая эту стратегию, определяет вот-бытие (Dasein) как самопонимание, опосредованное бытием-в-мире. Следовательно, вот-бытие, которое в своей экзистенциальной активности позволяет миру быть представленным, само может быть раскрыто только через процесс интерпретации феномена бытия-в-мире как «реального» онтологического уровня, через возвратное герменевтическое движение от мира

к человеку. Таким образом, самопонимание всегда связано с пониманием мира как с экзистенциальной практикой отношения с материальными вещами. Так как опыт техники, следуя Хайдеггеру, представляет собой именно этот изначальный экзистенциальный уровень, то, очевидно, стратегия Хайдеггера содержит в себе принципиально новые подходы к исследованию технологии, воспринятые американской феноменологической традицией.

Другим видным представителем континентального феноменологического движения, чьи тексты могут быть отмечены как один из источников современной американской феноменологической философии науки и технологии, был М.Мерло-Понти. Настоящая работа не позволяет вместить подробный анализ его феноменологии восприятия, но необходимо отметить некоторые ее положения, расширившие феноменологическое восприятие до чувственно-телесного уровня и содержащие в себе потенциальный вклад и в философию науки, и в философию технологии второй половины XX в. Мерло-Понти адаптирует гуссерлевскую концепцию жизненного мира как исходного опыта человеческого бытия, предшествующего любым теоретическим идеализациям, без тематизирования которого символы науки не могут быть поняты. Любая теория, согласно Мерло-Понти, фундирована миром как непосредственно воспринятым и производна от него. Но интенциональное отношение Я-мир у Мерло-Понти приобретает ярко выраженный характер действия и чувственного восприятия, ощущения, при котором мир есть для нас то, что мы ощущаем, хотя в ином смысле, отличающемся от эмпиристской теории ощущения. Концепция интенциональности Э.Гуссерля, переосмысленная Мерло-Понти, представляет собой корреляцию телесного бытия (ноэтический уровень) и опыта окружающего мира материальных вещей (нозматический уровень). Феноменологическое восприятие, следуя Мерло-Понти, есть тот или иной модус телесного существования. Тело необходимо участвует в любом восприятии и становится условием того, что нечто может быть воспринято.

Очевидно, что данная версия феноменологии сближает Мерло-Понти с теми представителями философии науки, которые считают, что научная практика и, следовательно, научная рациональность, детерминированные действительным опытом окружающего мира, суть воплощенная деятельность. Эта позиция позволяет включить технологию как совокупность опытно воспринятых артефактов в радиус философии науки. На феноменологическом уровне последнее означает дескриптивный анализ того, как артефакты, с которыми человек имеет дело в опыте окружающего мира (ноэтический

полос), изменяют само содержание феноменологических (и следовательно, научных) интуиций, воспринятых «через» технологии (нозматический полюс). Данный подход, в свою очередь, имеет своим результатом сближение научной рациональности и научной практики со смылосодержащими императивами жизненного мира, что раскрывает иную ипостась рациональности, отличную от естественнонаучных и механистических ее концепций, характерных для традиционной новоевропейской эпистемологии, — ипостась «живого» разума, представляющего собой горизонт цели и смысла как горизонт *понимания*.

Наука, являясь частью жизненного мира, есть, таким образом, наука, воплощенная в технологии, и в этом качестве она становится темой философского анализа в американской континентально ориентированной философской традиции второй половины XX в. Это происходит в конце 60-х — начале 70-х годов, когда некоторые американские философы начинают следовать феноменологическим стратегиям при анализе технологии. В экзистенциально-герменевтической американской феноменологии существует ряд имен, которые в противоположность «философам сознания» в его принципиально очищенной от материальной форме, могут быть определены как «философы тела»<sup>3</sup>, так как они обращаются к конкретному опыту материальных вещей как к исходному. Философы, ориентированные на исследование изначальности телесного опыта, анализируя технологию, рассматривают ее как практически-перцептивный фундамент науки, один из аспектов которого — конкретная воплощенность науки в инструменте, в технологическом артефакте внутри экспериментальной ситуации. «Инструментированность» здесь становится связующим звеном между двумя субдисциплинами, философией науки и философией технологии. Этот исследовательский подход к науке «через» технологию в рамках американской философии, в той или иной степени адаптировавшей феноменологию, в последней трети XX в. настолько широко представлен, что получил название «школы» инструментальных реалистов.

Необходимо сказать, что американская версия феноменологии едва ли не с самого момента своего возникновения была междисциплинарна. Уже первое поколение американских феноменологов адаптирует феноменологический метод к конкретным наукам. Работы М. Фарбера, А. Гурвича, А. Шюца вызвали интерес к феноменологическому обоснованию научного знания, к феноменологически ориентированной социологии, в частности социологии познания, к исследованию проблем социальной обусловленности науки в целом и

конкретных наук, к проблемам феноменологии жизненного мира и языка. Со второй половины XX в. начинается активное проникновение феноменологии в традиционные для Америки философские направления, такие, как прагматизм, например, что вызывает также их обратное влияние на феноменологическую философию США. Американский прагматизм, в свою очередь, тесно взаимодействует с неопозитивизмом и имеет много точек соприкосновения с ним. Можно говорить о том, что во второй половине XX в. в США формируются две взаимопроникающие философские традиции — евро-американская и англо-американская. Этот философский плюрализм во многом определяет своеобразие, широкую ассимиляцию и значительные успехи американской феноменологии, экзистенциально-герменевтическая версия которой с ее ударением на конкретной практике и вниманием к языку становится более предпочтительной в 60-е годы. Начиная с 70-х годов эта версия дополняется некоторыми воспринятыми результатами французского структурализма и деконструктивизма (М.Фуко, Ж.Деррида), а также критической теории (Ю.Хабермас и К.-О.Аппель). Таким образом американская феноменология может быть охарактеризована как предельно открытая для диалога с иными философскими направлениями, что избавляет ее как от формально-эпистемологических, так и от онтологических крайностей и способствует ее универсализации, охватывающей все сферы человеческого опыта. Американский «вариант» феноменологии характеризуется прежде всего движением в сторону интерпретации человека в его отношении с различными регионами культурного универсума, которые во многом определяют применение того или иного типа анализа. Поэтому обращение к технологии закономерно в данном контексте, тем более, что в феноменологии Хайдеггера опыт технологии приобретает значение основополагающего опыта мира. Внимание к инструменту как точке соприкосновения науки и технологии может быть определено как поиск компромисса между онтологическими и эпистемологическими базовыми структурами отношения человек-мир, что характерно для американской версии феноменологии.

Те представители «школы» инструментального реализма, которые «пришли» из феноменологии<sup>4</sup> (Г.Дрейфус, Дж.Роуз, П.Хилан, М.Хайм, Д.Айди и др.), несомненно следуют основным интенциям ее континентального варианта, его нефундаменталистским экзистенциально-герменевтическим стратегиям. «Инструментальных реалистов»

объединяет критика старой философии науки, как ограниченной рамками логики и лингвистики и не учитывающей того факта, что научная практика представляет собой нечто большее, чем просто рациональные процедуры. Инструментальный реализм, адаптировавший феноменологические эпистемологические модели, акцентирует внимание на том, что любая научная активность есть активность реальной «здесь и сейчас» позиции человека, имеющего дело с «вещами самими по себе», доступными через акты восприятия. Непосредственное восприятие необходимо отнесено к своему контексту, который конституирует объекты жизненного мира и научные объекты. Ситуация научного восприятия — это экспериментальное поле, внутри которого необходимо присутствует инструмент как посредствующее звено между человеком и воспринимаемым объектом. Инструментальный реализм сконцентрирован на исследовании той роли, которую играет инструмент в возникновении научного знания и анализирует результаты научного знания в качестве возникших и конституированных в инструментальном контексте.

Представители инструментального реализма рассматривают интенциональное отношение человек-мир как инструментально опосредованное, при котором инструмент конституирует не только научные объекты, но и объекты жизненного мира и, следовательно, опосредует самопонимание человека. Интенциональная корреляция человек-мир в инструментальном реализме представляет собой экзистенциально-герменевтическую корреляцию, так как ее нозетический полюс содержит в себе устремленность, открытость миру, выхождение субъекта «вовне», к вещам, которые включают в себя технологию, артефакты. Это предполагает определенное экзистенциальное усилие, фундаментальную экзистенциальную практику, в то время как на нозетическом полюсе этой корреляции имеет место «отклик» — самоинтерпретация субъекта, понимающего себя через «прочтение» мира, один из вариантов которого — высокотехнологический мир современной цивилизации.

Таким образом, научное знание также следует определить как форму интерпретации, при которой ученый «читает» технологически опосредованные восприятия как «текст», к которому отнесены процедуры и результаты его исследования. Интерпретация — это всегда отнесение к «другому», ссылка на контекст, в данном случае практически-перцептивный контекст науки. При таком «прочтении» научные объекты суть объекты, конструируемые в процессе взаимодействия ученого с инструментами внутри экспериментальной ситуации, а не просто теоретически установленные и верифициро-

ванные. В середине 80-х годов в американском инструментальном реализме получает устойчивое употребление термин «технонаука», который подчеркивает корреляцию науки и технологии, корреляцию научных фактов и технологических артефактов и помещает науку в контекст различных культурных миров. Анализ науки как технонауки смещает ударение на ее социально-этическое измерение, сближая ее с жизненным миром, так как данный анализ имеет дело с самыми разнообразными технологическими феноменами повседневной жизни. Внимание к сущностной роли технологии внутри науки отвечает феноменологическому требованию обращения к непосредственному, конкретному восприятию и редуцирования объяснительных конструкций.

Феноменология изначально была ориентирована на описание непосредственной перцепции в контексте практики как отнесенности к миру. Феноменология рассматривает любое знание как фундированное способами восприятия в этом контексте. Она отдает предпочтение воспринятому знанию перед дедуцированным. Это позволяет определить тематизацию науки в качестве технонауки как род феноменологической редукции, при которой феноменолог получает доступ к «вещам как они сами себя показывают», в данном случае — к конкретной научной практике и корреляции инструмент-научный объект и, шире, — к корреляции мир как горизонт культуры — научный объект.

### Инструментальный реализм Д.Айди

#### § 1. Интерпретация феноменологического метода

Д.Айди — один из самых значительных представителей инструментального реализма. Его работы по философии технологии и технонауке<sup>5</sup> содержат также обширную критику инструментального реализма и рефлексии по поводу его философских источников, его возникновения и развития. Книга Айди «Техника и практика» (1979) была первой, идентифицирующей себя в качестве философии технологии среди посвященных технологии работ американских феноменологов. Данная работа Айди следует «перцептуальному направлению», заданному феноменологией технологии Дрейфуса, и открывает ряд американских философских исследований, которые могут быть более строго, чем философия Дрейфуса, определены как «феноменология инструмента». Последняя заимствует такие фундаментальные понятия феноменологии Гуссерля, как интенциональность, горизонт, жизненный мир, вариативный метод и пр., а также их эк

зистенциально-герменевтическую интерпретацию, и применяет их к анализу инструмента как медиатора между человеком и окружающим миром. Феноменология инструмента имеет дело с разнообразными вариантами инвариантной интенциональной структуры человек-мир в качестве отношения человек-технологический артефакт-мир, анализируя различные модусы «телесной» представленности технологических медиаторов и технологически опосредованной перцепции, в частности научной. В философии Айди формируется новая парадигма исследования технологии как «вещи самой по себе» в противоположность абстрактной «технике», занимающей то или иное место в метафизической иерархии ценностей: Айди сосредоточен на действительной человеческой практике, осуществляющей себя среди конкретных артефактов и материальных единств и при взаимодействии с ними.

Ранняя философия Айди может быть определена как феноменология восприятия, обращенная преимущественно к аудио- и визуальному опыту. Такие его книги, как «Слышание и голос», «Экспериментальная феноменология», «Смысл и значение» представляют собой феноменологическую тематизацию и описание исходных единств человеческого опыта, таких как слуховые и зрительные конкретно ситуированные восприятия. Это свидетельствует об усвоении герменевтических и экзистенциальных стратегий континентальной феноменологии, принципиально дистанцирующихся от философии Гуссерля как теоретической системы и предпочитающих использовать те или иные процедуры метода в региональных исследованиях. По мнению Айди, при феноменологическом подходе достигаются наиболее адекватные результаты анализа перцептивного опыта, так как феноменологический метод позволяет «схватить» этот опыт «как он есть», не изменяя, но лишь извлекая его из потока опыта естественной установки, при которой он остается незамеченным, и возвращая нас к нему. За деконструкцией принятых на веру предпосылок следует реконструкция нового исследовательского языка и перспектив, совокупность которых позволяет считать феноменологию прототипом наиболее адекватной науки об опыте<sup>6</sup>.

Что включают в себя новый феноменологический язык и перспективы? С точки зрения Айди, прежде всего обращение к «вещам самим по себе», но принадлежащим не формальным онтологиям в том значении, которое они имеют в философии Гуссерля, а фундаментальной онтологии Бытия, что представляет собой экзистенциальный поворот феноменологии. Опыт вещей, следуя Айди, не может быть взят изолированно от фона, на котором он разворачивается

ся — универсума культуры. Если феноменологический метод позволяет вещам «говорить самим за себя», то они «говорят» на языке традиции и понимание этого языка должно быть интерпретативным, воспроизводящим движение по герменевтическому кругу, которое включает в себя предпонимание контекста — истории, времени, экзистенции<sup>7</sup> и, следовательно, конкретное присутствие в этом контексте. Данное герменевтическое движение, таким образом, есть не что иное, как вид эксперимента, поскольку оно есть специфически феноменологический вид действительного перцептивного опыта вещей и предполагает определенное экзистенциальное усилие, настроенность на опыт. Поэтому такие значительные представители «феноменологического движения», как Хайдеггер, Мерло-Понти, Рикер предпочитают говорить о феноменологии только как о реальной практике, а не наборе теоретических положений. Это стремление континентальной философии «практиковать феноменологию» Айди считает наиболее адекватным воплощением феноменологического перцептуализма, который характерен уже для ее исходного, гуссерлевского, варианта.

Перцептуализм, согласно Айди, обнаруживает себя в следующих положениях феноменологии Гуссерля: а) восприятие есть фундаментальный и изначальный опыт, вокруг которого вращаются все прочие; б) восприятие — это гештальное видение феномена на фоне его окружения так, что воспринимаемый объект помещен в контекст; в) любой феномен не дан воспринимающему полностью и адекватно, но конституирован как тот или иной его оттенок (профиль); г) любое восприятие — всегда многопрофильно, так как оно есть бесконечное конституирование оттенков объекта, к которым отсылают его внешний и внутренний горизонты<sup>8</sup>. Феноменологический анализ на дескриптивном уровне феноменологии обращен на феномены «как они сами себя показывают» и имеет целью их описание, а не объяснение, что предполагает «уравнивание» феноменов и их перцептивных горизонтов. Следовательно, дескриптивный анализ не может быть замкнут на идеальных единствах или на абсолютных и неизменных объектах и их качествах, лежащих в основании иерархической объяснительной структуры, а становится исследованием равно ценных объектов опыта и их перцептивных контекстов, что включает в себя поворот к все новым и новым уровням перцепции и профилям, возникающим внутри поля опыта.

Максимальная направленность феноменологического анализа на бесконечно открытые ряды перцепции и оттенки объектов не является, однако, «дурной бесконечностью», так как имеет целью «схва

тить» инвариантные, или структурные, особенности феномена, в терминологии Гуссерля — его «эйдос» и соответственно «схватить» инвариантную структуру самого акта восприятия. Это движение от аподиктического данного в опыте к более адекватно конституированному объекту получает в философии Гуссерля название метода фантазийной вариации, который Айди считает одной из самых фундаментальных составляющих конструктивного аспекта феноменологической программы, ибо вариативный метод есть очевидное следствие и дополнение исходного гештального восприятия объекта<sup>9</sup>, захватывающего внешний и внутренних горизонты феномена. Вариативный метод направлен как на сам феномен, так и на способ его восприятия, что соответствует фундаментальной структуре опыта, которую Гуссерль называет интенциональностью. По мнению Айди, именно инвариантная интенциональная корреляция, а не трансцендентальное Его, сохраняет единство познания и расширяет дескриптивную феноменологию до трансцендентальной, поднимая ее на собственно философский априорный уровень условия возможности любого опыта<sup>10</sup>.

Каждый опытно воспринятый объект (интуиция) является тем, что он есть, только как часть универсального целого означающей интенции, которая сама по себе не составляет содержание опыта, но представляет собой условие идентификации разнообразных профилей объекта в качестве профилей *одного и того же* объекта. Означающая интенция, таким образом это априорное условие смыслопридающего акта идентификации, но присущее содержанию опыта, поскольку она доступна познанию только в качестве «исполненной интуиции». Следовательно, Гуссерль трансформирует традиционное эпистемологическое различие между объектом и субъектом, экстраполирующим самоочевидные врожденные идеи и правила на внеположенный объект. Теперь имеется соотношенность между тем, что опытно воспринято, и способом восприятия, так как любая интенция необходимо наполнена содержанием, и любой субъект уже застает себя в мире, который сообщает его опыту единство и смысл. В противоположность традиционному субъективизму философия Гуссерля возникает как вид «объективизма»<sup>11</sup>.

Айди следует здесь экзистенциальному направлению феноменологии, представители которого утверждают, что Его всегда включено в реальную практику, и его рефлексивный опыт есть ни что иное, как модус практического опыта. Так Айди отмечает, что феноменологическое Его не должно определяться как трансцендентальное, поскольку оно «является» при движении от ноэмы к ноэзису, получает свое значение через встречу с вещами. Рефлексивный поворот есть движение не от трансцендентального полюса, а от мира вещей как тотальности ноэматических возможностей. Вынесение Его за пределы интенциональной структуры превратит феномено

логию в разновидность метафизики, в то время как она способна быть новой «объективной» философией опыта. Эти универсальные возможности феноменологии содержатся в ее обращении к интенциональной корреляции, которое есть достаточное условие всеобщности феноменологического познания, так как интенциональная структура выходит за пределы субъективного уровня, означает доступ к миру и представляет собой инвариант всех типов восприятия, приложимый ко всему человеческому опыту<sup>12</sup>.

Итак, феноменология, следуя Айди, есть реально практикуемый специфический метод анализа перцептивного опыта, чьи результаты продиктованы самой структурой и содержанием этого опыта и не нуждаются в апелляции к метафизическим основоположениям. Поэтому феноменология есть возможность и способ наиболее адекватного самопонимания и самоопределения человека. Если субъект обретает себя только в корреляции с миром, к которому он интенционально отнесен, то эта специфическая форма корреляции становится условием восприятия и понимания вещей именно таким образом, как они воспринимаются и видятся. Мое самопонимание определяется и ограничивается содержанием моего опыта, но последнее, в свою очередь, есть следствие моей перцептивной открытости миру. То, что Гуссерль называет «конституированием значения», есть прежде всего конституирование самосознания, которое зависит от того, «что» является в опыте, и того, «как» оно является, поэтому дескриптивный анализ ноэматического и ноэтического полюсов, исключаящий все абстрактные обобщения, становится анализом самоконституирования субъекта<sup>13</sup>.

Этот анализ должен начинаться с ноэмы и соответственно быть обращен на то, что потенциально существует в ней. Поэтому он требует применения вариативного метода, который после совершения феноменологической редукции и устранения наивной непосредственности по отношению к вещам, извлекается из самой перцептивной структуры. Любая вещь (феномен) в сфере восприятия помещена внутри поля (контекста). Вещь, как наиболее эксплицитно представленная, находится в центре этого поля, но идентифицируется именно как данная вещь только благодаря одновременному восприятию ее внутреннего (профили) и внешнего (мир как граница восприятия) горизонтов, которые имплицитно содержатся в перцептивном данном. Это специфическое «отсутствие-в-присутствии» фундирует новый уровень восприятия, который может быть назван эйдетическим проникновением, поскольку при гештальтном видении феномен «показывает себя» как нечто большее, чем «буквально» воспринятый эмпирический факт, «показывает» не акцидентальные свои свойства, но

эйдетические, инвариантные особенности. Такое движение от «простой» аподиктичности к большей адекватности представляет собой, как считает Айди, сущность вариативного метода и эйдетических стратегий феноменологии.

Однако феноменологический анализ необходимо учитывает нозтико-ноэзматическую корреляцию и, следовательно, должен быть обращен также на изменение нозтических условий возможности вариативного движения и конституирования объектов именно так, как они являются. В этом пункте начинается расхождение Айди с «первой феноменологией», так как в интерпретации интенциональности и нозтического *a priori* он следует экзистенциальному повороту Хайдеггера и перцептуализму Мерло-Понти. Айди понимает фундаментальный модус корреляции человек-мир как экзистенциальную практику, подразумевающую бесконечно широкий, но конкретный набор действий, который включает в себя то или иное отношение с вещами»<sup>14</sup>. Нозтический полюс интенциональности, таким образом, представляет собой конкретную телесную двигательную активность и непрерывное взаимодействие с окружающим миром на двух уровнях, которые Айди называет микроперцептуальным и макроперцептуальным<sup>15</sup>. Микроперцепция есть непосредственное чувственно-телесное восприятие вещей, тогда как макроперцепция — это «культурное восприятие», интерпретирующее и понимающее, близкое хайдеггеровскому «бытию-в-мире». Она может быть определена как вид герменевтического пред-понимания языка традиции, внутри которого возникает микроперцепция, иначе говоря, вид информирования микроперцепции культурой. Взаимодействие макро- и микроперцепций структурируют то смысловое практическое поле, которое в феноменологии принято называть «жизненным миром», и это взаимодействие должно быть соответственно предметом анализа нозтического уровня вариативного движения.

Вот как это происходит при феноменологическом обращении к визуальному опыту<sup>16</sup>. Общеизвестны два способа рассмотрения кубика Неккера. Эта би-стабильная трехмерная фигура может восприниматься как повернутая передней гранью к смотрящему или, наоборот, развернутая от него. Соответственно двум взаимоисключающим вариантам восприятия одной и той же фигуры изменяется позиция наблюдателя, — в первом случае его точка зрения находится ниже центра куба, во втором случае — выше. Это есть один из наиболее примитивных примеров гештального видения объекта. И первый, и второй варианты опытно воспринятой фигуры могут быть названы в терминологии Гуссерля аподиктичными, но не адекватными, так как внешний и внутренний горизонты фигуры пред

ставляют собой тот контекст, в котором конституирование может быть продолжено. В этом случае феноменологическая деконструкция становится более глубоким анализом перцептуальной мультистабильности и движением к большей адекватности восприятия. Феноменологическая редукция выступает тем средством, которое позволяет выйти за пределы буквально знакомого к новым возможностям феномена.

Предположим, что данная фигура не трех-, а двумерная и представляет собой странной формы насекомое в гексагонально оформленном отверстии. При таком рассмотрении центральный параллелограмм есть тело насекомого, линии, связывающие «тело» с периметром — его ножки, а сам периметр — контур отверстия. Теперь достигнут новый гештальт — три варианта одной и той же фигуры. Каждый из вариантов может считаться аподиктическим, но отнесенным к адекватности как к бесконечно открытому полю новых возможностей варьирования, идеальному пределу. Исходный гештальт трехмерной фигуры утрачивает значение единственно возможного. Феноменологическая парадигма, однако, указывает на коррелятивность нозматической и нозтической сторон перцепции. Дескриптивный анализ способен продемонстрировать, что достижение нового гештальта связано с изменением макро- и микроперцептивной позиции наблюдателя. Конкретное чувственно-телесное восприятие третьего варианта фигуры (микроперцепция) помещено в герменевтический контекст предпонимания языка традиции (макроперцепция), которое в этом случае актуализируется словом «насекомое».

Таким образом, феноменологический анализ визуального опыта показывает, что даже элементарные акты восприятия содержат в себе скрытый слой практической активности с ее конкретной телесностью и герменевтическим «бытием-в-мире», которые позволяют наблюдателю «захватить» горизонты непосредственно данного объекта и конституировать перцептивные инварианты. Феноменологический метод поиска инвариантов, считает Айди, может быть экстраполирован на всю совокупность проявлений экзистенциальной практики и, следовательно, на весь ряд отношений с материальными объектами, включая технологические артефакты<sup>17</sup>. Целью экстраполяции должен быть в конечном счете дескриптивный анализ самоидентификации человека на новом уровне сущностного проникновения, а не просто принятых на веру предположений, так как подобный анализ помещает самоидентификацию в нозтический контекст инвариантов отношения человек-материальный объект. Применение этой стратегии по отношению к научной рациональности позволяет рассмотреть

ее теоретические процедуры и результаты в их зависимости от микро- и макроперцептивной структуры жизненного мира, что отвечает общим культур-релятивистским задачам новой философии науки.

## § 2. Феноменология технологий

При феноменологическом исследовании технологии Айди следует ее хайдеггеровской интерпретации, в которой она расширена до тотальной совокупности всех действительных артефактов. Технология, понята в этом ключе, выступает как центр подавляющего большинства взаимодействий между человеком и окружающим миром<sup>18</sup>, поскольку любая культура есть ни что иное, как, применяя терминологию Хайдеггера, объем вещей, «стоящих-в-наличии», т. е. отнесенных к контексту использования. Артефакты включены в практику и составляют неотъемлемую часть жизненного мира любой культуры. Поскольку интенциональность имеет проектирующе-рефлексирующую структуру, взаимодействие с артефактами представляет собой тот путь, на котором человек интерпретирует мир и себя. Данная феноменологическая модель самоинтерпретации субъекта в контексте жизненного мира, по мнению Айди, инвариантна и, следовательно, лежит в основе всех возможных культурных вариантов корреляции человек-окружающий мир<sup>19</sup>.

Несомненно, что современные технологии сильно отличаются от, например, средневековых, но и те, и другие суть ни что иное, как поле, на котором разворачивается самоконституирование субъекта. Вариативные стратегии феноменологии содержат в себе предписание не останавливаться на том или ином перцептивном варианте как на единственно возможном, но искать все возможные варианты с целью подняться от просто принятого на веру и знакомого на уровень эйдетического проникновения. Айди считает, что экстраполяция этой стратегии в исторически-культурную сферу и применение ее по отношению к технологии позволяет избежать как крайне негативных («утопических»), так и восторженных («дистопических») интерпретаций технологии и увидеть в технологическом детерминизме, которым характеризуется современная эпоха, один из вариантов корреляции человек-материальный факт, или один из вариантов экзистенциальной практики, а не совокупность внеположенных и отчужденных технологических объектов, которые должен «завоевывать» человек, чтобы не быть «завоеванным» ими. Последнее потенциально содержит в себе оценивание технологии как «хорошей» или «плохой»<sup>20</sup>, при том, что феноменологический подход не позволяет утверждать ничего сверх того, что технология не-нейтральна.

Интенциональность, как ее понимает Айди, может быть представлена следующей схемой:

Я (тело) — мир,

где субъект — это конкретное чувственно-телесное бытие, открытое миру посредством макро- и микроперцептуальных актов. Адаптируя хайдеггеровское понимание артефакта как отнесенного к использованию, «подручного», Айди определяет технологический факт как инструмент, который представляет собой непосредственное и исходное содержание интенционального акта и занимает промежуточную и опосредующую позицию между субъектом и интерпретируемым миром. Это отношение может быть представлено следующей схемой:

Я — инструмент — мир,

где инструмент так или иначе опосредует опыт мира. Это есть восприятие мира («другого» по отношению к субъекту) через инструмент, который является воплощением перцептивной открытости миру и своего рода продолжением чувственно-телесного единства воспринимающего субъекта, расширением его телесности:

(Я-инструмент) — мир

Этот род отношений человек-технология Айди называет «воплощенными отношениями»<sup>21</sup>.

Воплощенные отношения представляют собой наиболее знакомый и элементарный уровень экзистенциальной практики, на котором, однако, уже возникает трансформирующий эффект технологии. Любой опыт «через» инструмент — от первобытного орудия до телефона или телевизора — отличается от опыта «лицом-к-лицу» с миром. С одной стороны, расширение перцептивных возможностей расширяет опыт мира, делая доступным для восприятия то, что не могло бы быть воспринято без использования инструмента-медиатора. С другой стороны, это расширение неизбежно влечет за собой редукцию тех или иных аспектов непосредственно воспринимаемого мира. Так, например, телескоп позволяет увидеть крупный план лунной поверхности, но при этом сужается зрительное поле, и Луна утрачивает свойство быть частью небес, выпадает из пространственного окружения. Данная расширяюще-редуцирующая структура — инвариант любого опыта «через» технологию. Удельный вес расширения-редукции в этом случае зависит от того, насколько инструмент «прозрачен» по отношению к своему пользователю, или от степени искажения перцептивных свойств воспринимающего субъекта.

«Воплощенные отношения» не исчерпывают весь спектр отношений человек-технология. Микроперцепция осуществляется в историко-культурном контексте макроперцепции и включает в себя также специфический вид практики и восприятия, аналогичный текстуальной интерпретации<sup>22</sup>. Один из модусов микроперцепции — это чтение. Ноэтический акт чтения имеет соответственно свой ноэматический коррелят — текст. Микроперцепция обладает отчетливо выраженными чувственно-телесными характеристиками. Акт чтения предполагает определенную телесную активность, зрительную перспективу и текст как технологически воплощенную форму языка. В широком смысле любой инструмент, являясь объектом-коррелятом интенционального акта, может выступать в качестве текста. Но при этом именно инструмент должен быть помещен в фокус микроперцепции, быть «другим» по отношению к воспринимаемому:

Я (инструмент-мир),

где мир редуцирован к тексту, а текст, являясь непосредственным объектом перцепции, указывает на него как на свой референт. Это происходит, например, при взаимодействии оператора с панелью инструментов машины или при «чтении» географической карты. Данный вид отношений Айди называет «герменевтическими отношениями». Здесь также имеет место амбивалентное воздействие технологии. С одной стороны, «читаемые» технологии актуализируют макроперцептивный контекст микроперцепции. С другой стороны, мир не может быть непосредственно воспринят, но остается референтом, которому угрожают искажения его образа. Здесь проблема трансформации непосредственного восприятия смещается на уровень изоморфизма или различия между текстом и миром как его референтом, на уровень лингвистически-интерпретативной «прозрачности» текста по отношению к миру.

Таким образом, все без исключения технологии не-нейтральны и их не-нейтральность амбивалентна, расширяюще-редуцирующая. Любой технофакт есть ноэматический коррелят ноэтической телесно-перцептуальной проекции своего пользователя. Следовательно, трансформирующее воздействие технофакта формирует технологически опосредованные перцептивные гештальты, которые, однако, однажды достигнутые, становятся знакомыми и общепринятыми, структурируя макроперцептивный уровень жизненного мира. Технология делает мир видимым определенным образом, так как инструмент есть условие возможности определенных типов микро-, макроперцепции и знания. В этом смысле технология есть инструмент не только субъекта, но также культуры<sup>23</sup>. Этот

вид экзистенциальной практики, включающий в себя взаимодействие человека с технологией и технологически опосредованные перцепции, как несомненная часть жизненного мира не менее реален, чем опыт «лицом-к-лицу» с миром. Он есть ни что иное, как конкретная чувственно-телесная практика, фундирующая самоинтерпретацию человека и культуры.

Инвариант технологической текстурированности жизненного мира и самопонимания человека в контексте экзистенциальной практики, считает Айди, «показывает себя» в различных культурных вариантах отношения человек-мир<sup>24</sup>. Культура кочевых племен американских индейцев представляет собой особый вид экзистенциальной практики, действительные формы которой суть охота и собирательство. Мир, проектированный в подобном контексте — это преимущественно мир животной и растительной жизни. Следовательно, наиболее ценные и общепринятые знания в пространстве этой культуры прежде всего сосредоточены на методах приобретения жизненно важных продуктов окружающей среды и способах их переработки, что включает в себя сведения о поведении животных, территориях произрастания пригодных к употреблению трав и т.п. Иными словами, в фокусе мирового проекта находятся темы, адекватные жизненным интересам представителей данной культуры, а в фокусе повседневной практики соответствующие, хотя и «примитивные» технологии. «Рефлексивная активность» как возвратное интенциональное движение от мира вещей к самопониманию принимает в данном случае форму ритуального и ритуально транслируемого знания о культовом поведении, которое воспроизводит экзистенциальную практику, и включает в себя идентификацию инициированных по образу и подобию с тем, на что она направлена и в ее материальных границах. Так представитель американских индейцев определяет себя в качестве «брата» какого-либо культового животного.

Образ жизни оседлых племен иной. Он заключается в культивировании растений и одомашнивании животных. Фундаментальные формы практики как взаимодействия с технофактами в этом случае отнесены к природным циклам, с которыми связаны смена сельскохозяйственных сезонов, процессы спаривания скота и т.п. Ритуальная рефлексия данной культуры есть также самоидентифицирующее воспроизведение базовых парадигм проектирования мира. Она воплощается в разнообразные обрядовые церемонии культов плодородия, транслирующих те образы мира и человека, которые допущены лимитами расширяюще-редуцирующего воздействия технологий, опосредующих опыт «лицом-к-лицу» с миром.

Мир европейской культуры начиная с Нового времени все более и более технологически текстурируется. Наш мировой проект максимально деанимирован по сравнению с двумя предыдущими. Современный человек также интерпретирует мир в материальных границах экзистенциальной практики, в данном случае, в терминах современных технологий и их возможностей — как сложную систему имперсональных отношений, уподобляемых связям и отношениям частей механического объекта. Он «знает» свой мир скорее как универсальный механизм, чем как универсальный организм и мыслит свое собственное тело по аналогии с технофактами: его сердце — насос, руки — рычаги, нервы — электрические провода. Проблема человеческого самопонимания в современном мире становится проблемой понимания принципов действия того или иного механизма. Однако, как считает Айди, это не дает оснований для позитивных или негативных оценок процесса технологической детерминации, но лишь указывает на инвариант интенциональной вовлеченности исторического субъекта в культуру.

Сущностный аспект человеческого бытия, архаического или современного, есть интерпретация и, рефлексивно, самоинтерпретация. Но интерпретативное движение представляет собой отнесенность к «другому», прочтение через «другое» и в этом смысле оно, как отмечал Хайдеггер, — ключ к человеческой трансценденции, способности выходить за свои пределы. Интерпретация «через» технологию оформляется на пути экзистенциальной практики, так как любой артефакт (инструмент) есть то, что он есть только в контексте своего использования, и тем самым он отнесен к универсальным императивам жизненного мира к его микро- и макроперцептивным уровням. Артефакт есть, таким образом, фактическая реализация культурных матриц и воплощенное трансцендирование. В этом заключается его не-нейтральность по отношению к человеку, которая есть существо инструментальности. Как указывает Хайдеггер, стоит только задаться вопросом о том, в чем существо инструментальности, мы увидим: это существо — в миссии раскрытия потаенного<sup>25</sup>. Айди, следуя Хайдеггеру, также утверждает, что сущность технологии, состоящая в ее не-нейтральности, указывает на онтологическое *a priori* и является сама по себе возможностью адекватного самоопределения «через» технологию. Понимание не-нейтральности технологии снимает вопрос о возможном «контроле» над ней, потенциально содержащийся в характеристике ее как совокупности нейтральных внеположенных человеку объектов, поскольку технологию возможно «контролировать» лишь в той степени, в какой возможно «контролировать» культуру в целом<sup>26</sup>.

### § 3. Технонаука

Определяя взаимодействие человек-технология как фундаментальный уровень экзистенциальной активности, Айди воспроизводит хайдеггеровскую инверсию традиционного соотношения теория-практика, но указывает не только на онтологический, а также на исторический приоритет практики (технологии) перед любыми формами теоретизирования, которое включено в самоинтерпретацию. В традиционных концепциях технология рассматривается как исторически и онтологически следующая за наукой, представляя собой приложение всеобщих и необходимых идей и принципов к материальной сфере. Однако любые теоретические принципы суть ни что иное, как результаты рефлексивного движения от мира окружающих вещей к самопониманию и фундированы микромакроперцептивной структурой жизненного мира. Следовательно, наука в той же степени зависит от технологии, в какой перцептивные гештальты исторического субъекта опосредованы артефактами<sup>27</sup>.

Теоретические основоположения современной науки, равно как и весь тот комплекс идей, который принято называть научной картиной мира, принимают характерный облик в эпоху Возрождения и Нового времени. Формирование классических парадигм научной рациональности связано с именами Галилея, Ф. Бэкона, Декарта и осуществляется прежде всего как радикальный поворот к опыту и верификации в противоположность значительно более спекулятивным траекториям науки античного времени и Средневековья. Экспериментальные стратегии современной науки включают в себя движение от религиозных и теологических метафизических систем к более механицистским и материалистическим «метафизикам» и в конечном итоге имеют своим результатом возникновение универсальной физики, как минимум первой среди прочих наук. Экспериментальный метод соответствует новой перцептивной модели, получающей в современной науке статус максимально весомого. Данная модель может быть названа визуалистической: то, что исследуется, должно быть наблюдаемо<sup>28</sup>. Научное наблюдение осуществляется внутри искусственно созданной экспериментальной ситуации, являющейся контекстом наблюдаемых объектов, и этот контекст есть то, что позволяет объектам быть «обнаруженными», визуализирует их и превращает их в научные объекты. Очевидно, что экспериментальная ситуация — артефактуальна сама по себе и включает в себя использование инструментов. Удельный вес инструментально препарированных объектов и соответственно инструментально опос

редованных перцептивных гешталтов в новоевропейской научной практике так велик, что, по мнению Айди, как минимум начиная с Нового времени, она становится технаукой, наукой, воплощенной в инструментах<sup>29</sup>.

Следуя феноменологическому перцептуализму интенциональной корреляции, любой воспринятый объект помещен внутри смыслового практического поля-контекста, микро- и макро- структурированного. Соответственно любая перцепция представляет собой телесную «здесь и сейчас» воспринимающую активность, практически и культурно ситуированную и насыщенную. Перцептивные гешталты техно-науки, таким образом, имеют в качестве своего внутреннего горизонта конкретную инструментальную воплощенность и в качестве внешнего — уровень базовой знакомой и принятой на веру практики жизненного мира. Поэтому, считает Айди, следует говорить не только об онтологическом, но и об историческом приоритете технологии над наукой<sup>30</sup>. Это подтверждается при реконструкции некоторых фундаментальных аспектов средневекового жизненного мира, а именно — аспектов пространственно-временной ориентации<sup>31</sup>.

Использование часов и линз — хорошо знакомая и «принятая на веру» повседневная практика культуры позднего средневековья, факт жизненного мира, который не-нейтрален, так как трансформирует восприятие пространства и времени. Изобретение и усовершенствование часового механизма, появление минутной стрелки на циферблате изменяет перцепцию времени, делая ее более открытой тому, что может быть названо микро-особенностями времени — его дискретным атомистическим единствам (точки присутствия стрелки), каждое из которых находит свое место внутри общей продолжительности времени (поле циферблата). Появление и развитие оптических технологий соответственно изменяют восприятие пространства. Микроскоп и телескоп позволяют увидеть ранее недоступные объекты, такие, как горы на Луне или мельчайшие живые организмы в капле воды. При этом сокращается дистанция между наблюдателем и наблюдаемым объектом, что не может не трансформировать фокус и поле восприятия. Таким образом, техника становится определенным способом практики и мысли, что указывает на герменевтическое измерение науки как таковой. Инструментально опосредованные перцептивные гешталты представляют собой опыт окружающего мира, который уже препарирован для науки. В данном случае — это опыт мира как совокупности дискретных единств, микро-особенностей и их механических отношений, сделавший возмож

ным вычисления Галилея и Кеплера и лежащий в основе того, что впоследствии становится научным взглядом на мир, т.е. экстраполяцией базовой практики жизненного мира на универсум.

Если формирование эпистемологических моделей зависит от того, что состоялось в практической сфере, то современные «неклассические» парадигмы научной рациональности также фундированы технологически опосредованными перцептивными гештальтами. Айди указывает на современные оптические технологии, которые, продолжая новоевропейские, тем не менее значительно отличаются от них. Это отличие прежде всего касается принципиального отказа от соблюдения принципа изоморфического соответствия между представлением и представляемым. Современные изобразительные технологии (разновидность оптических) позволяют скорее создавать и варьировать изображения в соответствии с герменевтическими задачами наблюдателя, например, реконструировать фотографии Земли, сделанные со спутников, с применением неестественного цвета. Перцептивные гештальты такого рода обладают некоторыми изоморфическими свойствами, но их неизоморфические характеристики гораздо важнее, так как оставляют больше возможностей для их интерпретации, исходя из интуиции перспективы<sup>32</sup>. Изобразительные технологии требуют не пассивного, но конституирующего восприятия, обращенного к многочисленным перспективам и горизонтам наблюдаемого объекта, применения вариативного метода и сознательного изменения объекта независимо от «естественного» изоморфизма.

Этим процессам, считает Айди, соответствует практически перцептивная эпистемологическая модель, представляющая собой синтез парадигм новой философии науки, а также феноменолого-герменевтических и постструктуралистских стратегий. Именно современные «неклассические» эпистемологии, по мнению Айди, способны увидеть в науке не систему теоретических положений, но телесно-перцептуальную интерпретативную практику, укорененную в жизненном мире и черпающую свои цели, задачи и методы из его микро- и макро-перцептуальных смыслодержающих фактов.

### Примечания

<sup>1</sup> В англоязычной литературе общепринятым является употребление термина «философия технологии» вместо термина «философия техники», так как «технология» — это более объемное понятие, включающее в себя как собственно технику (любые орудия и инструменты) так и современные методы изготовления артефактов. Далее будет употребляться термин «технология» как более адекватный данному теоретическому дискурсу.

- <sup>2</sup> *Mittelm K.* Что такое философия техники? М., 1995. С. 28-30.
- <sup>3</sup> *Ihde Don.* Instrumental realism. Indiana University Press, 1991. P. 68.
- <sup>4</sup> Важно отметить, что англо-американская философская традиция, испытавшая влияние феноменологии, также имеет своих представителей внутри «школы» инструментальных реалистов — Р.Аккермана, Я.Хакинга и др. Несмотря на то, что методы и результаты «англо-американского» подхода к технологии значительно отличаются от «евро-американского», внимание к воплощенности науки, ее инструментированности, характерное для этих авторов, позволяет отнести их к данной «школе». Сравнительный анализ «англо-американского» и «евро-американского» вариантов инструментального реализма представлен в вышеупомянутой работе Д.Айди «Инструментальный реализм: интерфейс между философией науки и философией технологии».
- <sup>5</sup> *Experimental phenomenology.* G.P. Putnam's Sons, 1977., *Technics and praxis: a philosophy of technology.* Reidel, 1979., *Existential technics,* SUNY Press, 1983., *Technology and the lifeworld: from Garden to Earth,* Indiana University Press, 1990., *Instrumental realism: the interface between philosophy of technology and philosophy of science,* Indiana University Press, 1991., *Philosophy of technology: an introduction.* Paragon Hous, 1993., *Postphenomenology: essays in the postmodern context,* Northwestern University Press, 1993., *Expanding hermeneutics: visualism in science.* Northwestern University Press, в печати, и другие.
- <sup>6</sup> *Ihde D.* Listening and voice. P. 18.
- <sup>7</sup> *Ibid.* P. 20.
- <sup>8</sup> *Ihde D.* Postphenomenology. P. 75.
- <sup>9</sup> *Ihde D.* Experimental phenomenology. P. 35-37; The structure of technology knowledge, — *International Journal of Technology and Design Education,* 7: 73-79, 1997. P. 98.
- <sup>10</sup> *Ihde D.* Experimental phenomenology. P. 39.
- <sup>11</sup> *Ihde D.* Existential technics. P. 12.
- <sup>12</sup> *Ihde D.* Experimental phenomenology. P. 56.
- <sup>13</sup> *Ibid.* P. 62.
- <sup>14</sup> *Ihde D.* Existential technics. P. 14-15.
- <sup>15</sup> *Ihde D.* Technology and the lifeworld. P. 39-40., *Post-phenomenology.* P. 74-77.
- <sup>16</sup> *Ihde D.* Experimental phenomenology. Pp. 62-79., *Existential technics.* P. 85-96, *Technology and the lifeworld.* P. 144-147.
- <sup>17</sup> *Ihde D.* Experimental phenomenology. P. 112.
- <sup>18</sup> *Ihde D.* Existential technics. P. 9., *Technology and the lifeworld.* P. 19-20.
- <sup>19</sup> *Ibid.*
- <sup>20</sup> *Ihde D.* Technics and praxis. P. 3-4, 16., *Technology and the lifeworld.* P. 8-10.
- <sup>21</sup> *Ihde D.* Technics and praxis. Pp. 6-8., *Technology and the lifeworld.* Pp. 77-80.
- <sup>22</sup> *Ihde D.* Technics and praxis. P. 12-14., *Technology and the lifeworld.* P. 82-87.
- <sup>23</sup> *Ihde D.* Postphenomenology. P. 32-33.
- <sup>24</sup> *Ihde D.* Existential technics. P. 15-17.
- <sup>25</sup> *Хайдеггер М.* Время и Бытие. М., 1993. С. 237.
- <sup>26</sup> *Ihde D.* Technology and the lifeworld. P. 140-143.
- <sup>27</sup> *Ihde D.* Technics and praxis. P. 36-37., *Existential technics.* P. 25-26.
- <sup>28</sup> *Ihde D.* Postphenomenology. P. 58.

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 59., Expanding hermeneutics. P. 168.

<sup>30</sup> *Ihde D.* Existential technics. P. 33.

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 37-44.

<sup>32</sup> *Ihde D.* Structure of technological knowledge. P. 77-78., Expanding hermeneutics. P. 181-182.