



Эмпирический субъект и категория жизни

Л. А. МИКЕШИНА



Современная эпистемология нуждается в обогащении понятийного аппарата, что достигается расширением представлений о рациональности и включением в когнитивные тексты наряду с трансцендентальным субъектом эмпирического субъекта познания. Все шире в эпистемологию входят понятия текста, смысла, значения, понимания и интерпретации, а также интенциональности, интерсубъективности и коммуникации, «жизненного мира» и жизни в ее небιологическом значении. Введение понятия «жизнь» одновременно означает признание значимости эмпирического субъекта как наделенного жизнью индивида. И следует согласиться с И.Т. Касавиным, что перед неклассической эпистемологией стоит нетривиальная задача – соединить «трансцендентальную позицию с эмпирическим социокультурным исследованием», и это «станет в XXI в. одним из решающих критериев исторической адекватности теоретической философии вообще»¹.

¹ Касавин И.Т. Мир науки и жизненный мир человека // Эпистемология & философия науки. Т. V. № 3. С. 11.

АКТУАЛЬНОСТЬ КАТЕГОРИИ



«ЭМПИРИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ»

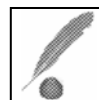
Аподиктическое знание, которое связывается с трансцендентальным субъектом, часто считается возможным только в строгих, формализованных, математических и естественных науках. Социальным и гуманитарным наукам в этом отказано, и главная причина видится в их специфике – отсутствии, неприменимости предельных абстракций, позиции трансцендентального субъекта в его классическом понимании. Снижение уровня абстракции до эмпирического субъекта, что, соответственно, влечет нестрогость, релятивность, непроверяемость, лишает эту область знания объективной истинности и статуса научности. Это было несомненным для сторонников классической рациональности и соответствующей эпистемологии, носогоня изменилось само представление о трансцендентальности знания (сознания), особенно в применении к неформализуемому, нестрогому, ценностно нагруженному, во многом метафорическому, обращенному к человеку, его «духу» социально-гуманитарному знанию. В наши дни новые тенденции и задачи, как мне представляется, пробивают себе дорогу в эпистемологии: сохранив и переосмыслив фундаментальные результаты трансцендентальной философии, выявить новые аспекты трансцендентальности, расширить ее понимание, обнаружить иные ее формы, виды, функции и значения. В первую очередь, новые формы трансцендентальности развиваются и осмысливаются в социальном и гуманитарном научном знании. Этим самым обнаруживается его эпистемологическая полноценность и самодостаточность, пусть даже эмпирический и трансцендентальный уровни представлены в нем в иной «пропорции» и в иных формах, нежели в естественных науках².

Так, К.-О. Апель, рассматривая один из случаев – внеэмпирические измерения языковых форм, говорит о том, что «соответствующая языковая игра, которую предполагает лишенное произвола употребление правил, получает у позднего Витгенштейна *трансцендентальное значение*»³. Но очевидно, что за этим стоят два важных требования: во-первых, речь идет не о любой языковой игре, но о «единст-

² Микешина Л.А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания // Вопросы философии. 2006. № 1.

³ Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 176.

венной трансцендентальной языковой игре» как условию возможности взаимопонимания; во-вторых, это взаимопонимание, «коммуникатив-



ная компетенция» должны быть универсальными и принятыми принципиально неограниченным коммуникативным сообществом исторического человечества. Таким образом, проблема трансцендентальности переводится из сферы сознания в сферу языка – «семиотической трансформации трансцендентальной философии» и коммуникативной рациональности, предполагающей «консенсусную теорию истины». Именно такой подход особенно значим для эпистемологии гуманитарного знания, реальность которого – тексты и язык, а трансцендентальный субъект, формируемый языком и коммуникативным сообществом, становится субъектом наук о духе.

Наряду с развитием категории трансцендентальности, а следовательно трансцендентального субъекта в сфере гуманитарного и социального знания, происходит и уточнение категории эмпирического субъекта, снятие его неопределенности и многозначности. Традиционное понимание эмпирического субъекта в классической гносеологии – это индивидуум, наделенный всеми конкретными характеристиками, что часто выражалось метафорой «человек с улицы», обладающий обыденным сознанием со всем набором бэконовских «идолов». Как напоминает В.Н. Порус, «с точки зрения трансцендентализма» понятие индивидуально-эмпирического субъекта страдает «патологической двойственностью»: уникальность и неповторимость «картины мира» и одновременно необходимость «репрезентации» универсальной структуры «Я» как основы коммуникации⁴. Однако Гегель, признавая «удвоение», не видит в нем «помеху» для понимания природы «Я», субъекта, когда пишет, что «человек есть целый мир представлений, погребенных в ночи Я». Таким образом, «Я» есть «всеобщее, в котором абстрагируются от всего особенного, но в котором вместе с тем все заключено в скрытом виде. Оно есть поэтому не чистая абстрактная всеобщность, а всеобщность, которая содержит в себе все»⁵. Соответственно, категория эмпирического субъекта опирается на всеобщность во втором смысле.

Современная эпистемология нуждается в такой категории субъекта, когда он понимается не «дуалистически», но в своей целостности,

⁴ Порус В.Н. «Конец субъекта» или пострелигиозная культура? // Разум и экзистенция. СПб., 1999. С. 96.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 123.

«содержащей в себе все» – не только когнитивные, логико-гносеологические, но и экзистенциальные, культурно-исторические и социальные качества, участвующие в познании. Иными словами, целостного



человека, замененного «частичным» гносеологическим субъектом в традиционной теории познания, необходимо на новом уровне вернуть в современную эпистемологию, сочетающую абстрактно-трансцендентальные и экзистенциально-антропологические компоненты. Однако путь возвращения не может быть просто обратным тому, что проделал в свое время, восходя к *cogito*, Декарт, – необходимо не исключить свойства «обыденного человека», но осмыслить категориальное содержание понятия «эмпирический субъект», его сложную когнитивную структуру. Это предполагает экспликацию двухуровневости (многоуровневости) субъекта как разных степеней абстракции и разных типов всеобщего. Такой подход существенно обогащает содержание категории субъекта в эпистемологии и философии науки. Наиболее полно он представлен К. Ясперсом в концепции четырех уровней описания человеческого «Я», обобщающей различные трактовки субъекта. Первый уровень – это «Я» или субъект как эмпирический природный индивид, действительный в пространстве и во времени, изучаемый психологией или биологией (но следует добавить, что интересующий также и теорию познания, поскольку она исследует субъекта как единство духовного и телесного). Второй уровень представляет субъекта как «сознание вообще», лишенное своей эмпирической определенности, надындивидуальное начало, или трансцендентальную субъективность. Так понимаемый субъект представлен в логике, трансцендентальной философии, в теоретических науках в целом. Если эмпирический субъект действителен и существует в пространстве и во времени, то трансцендентальное «Я» лишь значимо, а не действительно. Третий уровень – целостное понимание «Я», субъекта как единства мышления, деятельности, чувства – «дух» в терминологии Ясперса. В отличие от вневременного «сознания вообще», «дух» есть временное событие, в чем он сходен с эмпирическим «Я», однако он проявляет себя в рефлексии знания, а не только в телесности и фактичности. Как «носители духа», индивиды объединены в целостность, представлены как «тождество различных», в отличие от «сознания вообще», когда общность субъектов покоится на полной тождественности, отсутствии различий. Четвертый уровень – «Я», субъект понимается как глубинное ядро человеческой личности, экзистенция, бытийственная характеристика человеческой реальности, «бытие в мире». Целостность рассмотрения субъекта – единство всех четырех уровней; ни один из них не должен абсолютизироваться, хотя может быть представлен относительно автономно в том или ином исследовании⁶.



Целостный подход к субъекту познания, основываясь на единстве трансцендентального и эмпирического, не может удовлетвориться пониманием субъекта как чистого сознания и предполагает, в частности, телесность человека – характеристику эмпирического субъекта. Как отмечал М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия», в опыте тела «мы учимся распознавать это сочленение сущности и существования», что приводит нас к признанию смысла, идущего не только от универсального конструирующего сознания, но и от телесности. Рассматривая теорию науки с эпистемолого-антропологической точки зрения, К.-О. Апель также полагал, что картезианское субъектно-объектное отношение недостаточно, поскольку чистое сознание объекта, взятое само по себе, не может «извлечь значение из мира». Сознание должно заставить себя стать существующим как единое целое здесь и сейчас, как телесная, вещественная вовлеченность (*man's bodily engagement*) когнитивного сознания. Весь опыт, включая эксперименты естественных наук, есть преимущественно знание через телесную, вещественную вовлеченность, тогда как, например, теория формаций – преимущественно знание через рефлексию.

Известна также позиция М. Полани, который в своей концепции неявного личностного знания размышляет, по существу, об эмпирическом субъекте – опыте данной личности, модификации ее существования как ее «личностном коэффициенте». Такое знание, такой «коэффициент» приобретаются конкретным человеком только в практических действиях и в значительной мере представляют собой жизненно-практический опыт, а также знание о своем теле, его пространственной и временной ориентации, двигательных возможностях, поскольку «во всех наших делах с миром вокруг нас мы используем наше тело как инструмент». По Мерло-Понти, которому он следует, для познания значимо само постоянство тела, всегда присутствующего для познающего человека как первое и главное «воплощение бытия», посредник и средство общения с миром, «неявный горизонт нашего опыта», «мера всего» и «универсальный измеритель».

⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. Как правило, исследователи не эксплицируют категорию субъекта в своих текстах, полагая, что значение этого понятия, уровень и тип абстракции уже навсегда определены и трактуются однозначно.

Проблема эмпирического субъекта получила также поддержку и развитие в контексте темы *габитуса*. Как известно, это понятие, используемое А. Бергсоном, П. Бурдьё, широко применяется сегодня в социологической и философской литературе, обозначая некую сово-



купность «установок», предрасположенностей (*dispositions*) к определенному поступку, мышлению, чувству и оценке, которые осуществляются *спонтанно*, без расчета, не по предписанным правилам и не по приказу какого-либо дирижера. Габитус – «продукт истории», обуславливающий активное присутствие в настоящем прошедшего и устремляющийся в будущее путем воспроизведения многообразных «структурированных практик». Эта система предрасположенностей одновременно устойчива и динамична, опирается на опыт и формирует его, что, несомненно, значимо для понимания когнитивных возможностей эмпирического субъекта и доверия ему.

Таким образом, можно констатировать, что реконструкция познания давно уже не ограничивается гносеологическим субъектом или «сознанием вообще»; она осуществляется, исходя из разных оснований, представлений и целей, в частности, из чистого сознания или мышления, чистого «Я» или здесь-бытия, языка (лингвистический поворот) или жизни как жизнеосуществления и действия. Каждая из этих реконструкций имеет основание быть, они выражают не только субъективное видение, осуществляемое философом из его «перспективы», но и различные лики и контексты самого познания и человека познающего. Современная эпистемология, обращающаяся к опыту самых различных областей знания, включая социальные и гуманитарные науки, нуждается в восстановлении в правах категории эмпирического субъекта и сопровождающих его понятий, при этом одним из ведущих, раскрывающих содержание эмпирического субъекта – «смыслового фундамента» знания – является *категория жизни* как жизнедеятельности и близкому к ней «жизненному миру», по Э. Гуссерлю⁷.

«НАУКИ О ДУХЕ»

КАК ВЫРАЖЕНИЕ СОЗНАЮЩЕЙ СЕБЯ ЖИЗНИ: К ИСТОРИИ

Всех, кто размышлял над феноменом «жизнь» – пусть то Ницше, Дильтей, Зиммель, Бергсон, Шпенглер, Клагес, Ортега-и-Гассет и дру-

⁷ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. СПб., 2004. С. 74, 174 и др.

гие – традиционно относят к представителям «философии жизни», называя имена и при этом, как представляется, весьма искусственно возводя ее в ранг философского направления иррационалистического толка⁸. Это помешало, по существу, понять важность философского поиска нетрадиционных форм выражения феномена жизни за преде-



лами ее биологических смыслов, в контексте культуры и истории, духовного мира человека. Стремление осмыслить жизнь в ее культурно-историческом значении, имеющем вековые традиции употребления, – это не отрицание рационального подхода, но необходимость найти иные формы рациональности, не сводящиеся к «образцам», господствовавшим в механистическом естествознании и формальной логике. За этим стояло обращение к иной онтологии – человеческой духовности, укорененной в культуре, искусстве, «жизненном мире»; к иной традиции – гуманитарно-герменевтической, культурно-исторической. Ее начало не только в немецком романтизме, упоминаемом, как правило, в первую очередь. Она ведет от Сократа и диалогов Платона, от «Исповеди» Августина, идеалов гуманистов Ренессанса в Новое время к И. Гёте, к Ф. Шлейермахеру и В. Дильтею – всем тем, кто в философских размышлениях не ограничивался интеллектуальным опытом естествознания, но обращался к духовному, чувственному и эстетическому опыту поэзии, филологии и истории, гуманитарного знания в целом.

Дильтей, рассматривавший жизнь как жизнеосуществление в истории и культуре, ставил перед собой задачу философски обосновать принципы исторического познания и в целом наук об обществе, исходя из «внутреннего опыта» и фактов сознания, связанных с ним. Его не удовлетворяет причинно-следственная модель сознания, мир научных абстракций, из которого исключен сам человек, не удовлетворяет и сконструированный Локком, Юмом и Кантом субъект, он стремится к «человеку как целому», в многообразии его сил и способностей, как «воляюще-чувствующе-представляющему существу», т. е. к эмпирическому субъекту. Для Дильтея «живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие» – все это, как и познание исторических взаимосвязей, может быть объяснено из *целого* человеческой природы и на основе *жизни* и *жизнеосуществления*. Логическая очевидность, последовательность умозаключений всегда вторичны по отношению к целостности жизненных отношений, в которых создается мир, доступный познанию.

⁸ Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Киев, 1998.

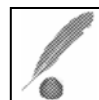
Дильтей озабочен проблемой «непроницаемости» жизни для познания, он осознает, что естествознание обладает своим «всеобщим схематизмом» в понятии причинности, господствующей в физическом мире, в специфической методологии, и стремится разработать иные методологические категории, необходимые для определения нашего отношения к жизни через понимание. В первую очередь, это *значе-*



ние – всеохватывающая категория, благодаря которой постигается жизнь как целое, ее сущность. Так, поэт вновь создает в своих переживаниях отношение к жизни, утраченное при интеллектуальном подходе и под воздействием практических интересов. Глубины жизни, недоступные наблюдению и рассудку, извлекаются на свет. В поэзии не существует «метода» понимания жизни, явления жизни не упорядочены, как и элементы свободного творчества, поэзия придает зримое событийное выражение значимости жизни. В отличие от поэта, историк, также стремящийся познать жизнь, выявляет и упорядочивает взаимосвязь действия, осознает реальный ход событий жизни. Здесь выясняется очень важный момент: проявления жизни одновременно предстают как репрезентация всеобщего. История обнаруживает себя как одна из форм проявления жизни, как объективация жизни во времени, организация жизни в соответствии с отношениями времени и действия – никогда не завершаемое целое⁹. В «критике исторического разума» Дильтей стремится преодолеть противостояние рационализма и эмпиризма, умозрения и жизни. Абстрактный субъект должен быть заменен «живым»; сама жизнь предстает как субъект, она есть целое, которое является предметом наук о духе. По выражению Р. Арона, размышлявшего об идеях Дильтея, «науки о духе служат выражением сознающей себя жизни». Это означает, что они сохраняют свою специфику, и не только особенности содержания, способы его передачи, но и характерную позицию субъекта «как жизни-субъекта в одновременном статусе жизни-объекта».

Дильтей выделял в жизни определенные структуры, но не ставил вопрос: каков же смысл бытия как нашего собственного бытия здесь? Это, как известно, осуществил М. Хайдеггер, для которого жизнь и есть такая действительность, которая пребывает в этом мире, причем так, что она обладает этим миром. Всякое существо обладает окружающим миром не как наличествующим рядом, но как раскрытым,

⁹ Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. 1995. № 10. развернутым для него¹⁰. Хайдеггер предложил свой – онтологический – вариант категориального осмысления жизни и способ введения этого понятия в текст феноменологического, а не упрощенно-обыденного, эмпирически-интуитивного философского рассуждения, тем самым преодолевая столь нежелательную «иррациональность», а по существу признавая легитимным другой тип рациональности, явленный, в частности, в феноменологии и ее абстракциях. По существу,



Хайдеггер, размышляя о поисках Дильтея, точно сформулировал задачу: «категориально взять в охват историческим и возвысить «жизнь» до адекватного научного понимания»; «понять «жизнь» в ее исторической связи развития и воздействия как *способ*, каким человек *есть*, как возможный *предмет* наук о духе и *тут же* как *корень* этих наук»¹¹.

КАТЕГОРИЯ ЖИЗНИ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ СОЦИАЛЬНЫХ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

В социально-гуманитарных науках обращение к жизни как феномену культуры и истории обусловлено, во-первых, необходимостью постижения изначального опыта восприятия реальности и выявления дорефлексивного знания, предшествующего разделению на субъект и объект; во-вторых, осознанием своего рода «нерелевантности» абстракций высокого уровня – «чистого сознания», логической конструкции, в конечном счете лишаящей человека познающего тех связей, которые соединяют его с реальным миром. Единичное-всеобщее, по Гегелю, в большей степени соответствует этим первичным областям знания, оно предстает как «живое» бытие реальности, обладающей темпоральностью, связностью и целостностью. Обращение к феномену жизни в социальной эпистемологии предполагает расширение сферы рационального, введение новых его типов и, соответственно, понятий и средств концептуализации, а также принципов перехода иррационального в рациональное, в целом их динамику, что осуществляется постоянно в любом познании и должно быть также признано законной процедурой в научном познании.

¹⁰ Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995.

¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 402, 397.

Как многозначное и синтетическое, понятие «жизнь» меняет свое содержание в зависимости от области научного знания. В социально-гуманитарных текстах это понятие приобрело культурно-исторические и философские значения, в которых на первый план выходят интуитивно постигаемые первичность жизненной реальности, ее темпоральность, событийность и непрерывность течения. Формируется новое, вбирающее в себя оба подхода, содержание понятия жизни на стыке учений о биологической и культурной эволюции – в идее коэво-



люции, а также в идеях геннокультурной теории и эволюционной эпистемологии. У. Матурана и Ф. Варела в концепции аутопойэзиса рассматривали «жизнь как процесс познания», познание – как «непрерывное сотворение мира через процесс самой жизни»¹².

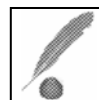
Категория «жизнь» – базовая и широко обсуждаемая проблема для самых различных гуманитарных и социальных исследований специального характера. Разработано множество конкретных способов описания и приемов рационального «схватывания» реальной жизни в текстах и теоретических построениях. Так, Ю.М. Лотман применил «структуральный подход» для решения проблемы сходства искусства и жизни. Он был озабочен созданием новой методологии гуманитарных наук, выработкой новых методов мышления в этой области, в частности, на основе формализации и проникновения математических и структурно-семиотических методов. Однако до решения этой задачи было слишком далеко, а также требовался предварительный эпистемологический анализ гуманитарного знания, что и нашло отражение в размышлениях ученого о способах и возможностях соотношения искусства и жизни. Тем самым категория жизни была с необходимостью включена в исследование проблемы. По Лотману, искусство есть средство познания жизни, и осуществляется это путем воссоздания жизни художественными средствами. Сходство с жизнью – это «наивный критерий» при оценке произведения, любое приближение искусства к жизни все больше обнаруживает их различие, растет осознание этого различия, что входит как необходимый структурный элемент в методологический анализ¹³.

Другой богатый опыт размышления о жизни и применении этой категории представлен в современной социологии. Один из последних

¹² Матурана У., Варела Ф. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания. М., 2001. С. 7, 154.

¹³ Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 32–41.

подходов – рассмотрение категории жизни в контексте «индивидуализированного общества» английского социолога З. Баумана, который на переломе веков открыл иной тип жизни и отношений в обществе. Жизнь трансформирована в личное, «биографическое решение системных противоречий»; государство стремится передать как можно больше своих обязанностей и функций в сферу частных интересов и забот, поэтому общество и получает название «индивидуализированное». В таком обществе изменяется сам эмпирический субъект – «люди сами определяют свой образ жизни, но в условиях, которые не



зависят от их выбора», целостное социальное начало становится все менее значимым для отдельной человеческой жизни. В разделе «Рассказанные жизни и прожитые истории» Бауман представил еще одно видение проблемы жизни – как она осознается самими людьми и как они о ней рассказывают, т. е. оформляют ее в нарративе. Выясняется, что «жизни прожитые и жизни рассказанные тесно взаимосвязаны и взаимозависимы»¹⁴.

Итоги. В целом очевидно, что признание всеобщности категории индивидуально-единичного, эмпирического субъекта при всей сложности эпистемологического постижения необходимо для становления и дальнейшей концептуализации философии науки и познания в целом. С введением в философию познания категории «жизнь», тесно связанной с категорией эмпирического субъекта, происходит расширение сферы рационального, введение новых его типов и средств концептуализации, а также принципов перехода иррационального в рациональное, что осуществляется постоянно в познании и должно быть также признано в качестве законной процедуры в развитии социально-гуманитарного знания¹⁵.

¹⁴ Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 9–10.

¹⁵ Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002. Гл. V.