**Предмет философии науки**

Существует довольно распространенное заблуждение, суть которого в том, что философию науки зачастую связывают с философскими вопросами естествознания, отчасти по незнанию, отчасти в силу сложившихся представлений и стереотипов не учитывая, что философия естествознания является лишь одним из направлений в философии науки. Это распространенное заблуждение коренится в том факте, что, во-первых, само понятие науки интерпретируется неверно, когда его отождествляют с естествознанием, и, во-вторых, используя словосочетание философия науки, делают акцент на науку, а не на философию, опять же безосновательно отождествляя в данном случае теорию науки и философию науки.

Именно эти два предрассудка и могут быть наиболее основательным образом устранены, если поставить вопрос о философии науки и о ее предмете в горизонте феноменологии. Философия науки в горизонте феноменологии означает, что речь должна идти не просто об определении науки в феноменологии, т.е. о том, как ее понимал основатель феноменологии Э. Гуссерль; скорее, феноменологию следует понимать в данном случае как определенный методологический принцип, дающий возможность осмыслить сам феномен науки.

Начнем с того, что всякое дисциплинарное разграничение в области философии является весьма и весьма условным. Заниматься, например, философией языка отнюдь не означает ставить всю философию на службу собственным интересам, касающимся происхождения или форм языковой деятельности человека. Языкознание с его конкретными анализами тех или иных языков радикально отличается от философии языка, начинающейся там, где происходит обращение к безусловно всеобщему , не выводимому ни из какого сугубо позитивного исследования. Более того, всякое философское знание характеризуется именно тем, что обнаруживает тот или иной феномен, посредством которого возможно обращение и интерпретация этого безусловно всеобщего. Философия постигает всеобщее, ставя вопрос о сущем и должном (онтология и этика), о собственном существе (философская антропология), о бытии собственного существа с другим (социальная философия) и т.д. Философия языка в этом смысле - не исключение

Открытие философией такого фундаментального феномена как язык не было случайностью в философии; вкратце говоря, дело заключалось в следующем: если античное сознание видело в качестве предельного предмета своей философской рефлексии бытие как таковое, то начиная с Нового времени, как удачно это выразил И. Кант, происходит "коперниканский переворот в философии", поскольку предметом подлинного философского интереса становится уже не просто бытие, но мышление бытия (то есть то, насколько наше мышление способно постичь бытие), обращение же к проблеме языка характеризует совершенно новую парадигму в философии, которая уже ставит вопрос не о бытии как таковом, и уже не только о мышлении бытия, но о том, насколько адекватно мы можем выразить то, что мы мыслим как бытие.

Как в случае языка, так и в случае всех тех феноменов, которые были обнаружены всей предшествующей философской традицией, существенным выступает то, что сами эти феномены, в свою очередь, должны были удовлетворять требованиям философии. В этом смысле первый вопрос, с которым должна сталкиваться такая дисциплина, как философия науки, касается того, является ли понятие науки, на которое также обратила свое пристальное внимание философская традиция ХХ века, особым феноменом, удовлетворяющим самому предельному требованию философии: постигать через понятие науки безусловно всеобщее.

Природа человеческого знания такова, что оно неспособно постичь всеобщее непосредственно; иными словами, оно носит конечный характер. Исторический статус человеческого знания лишь следствие ограниченности нашей познавательной способности. Вместе с тем было бы неверным полагать, что выделение показательных феноменов, через призму которых конечное знание притязает на знание абсолютное, - случайно. Еще Г.В.Ф. Гегель показал, что сущность человеческой истории - не произвольное, а именно необходимое движение. Поэтому вторым вопросом философии науки будет вопрос о том, почему именно феномен науки становится в XX веке предметом предельного интереса философии; иными словами, почему обращение философского знания на закате второго тысячелетия к феномену науки не является случайным фактом? Мне представляется, что как в случае языка, имеющего парные категории (бытие - мышление бытия - выражение мышления бытия), точно так же и в случае с наукой имеется некая категория, соотнесение с которой дает нам почувствовать всю необходимость нынешнего обращения философии к феномену науки. Это вторая категория - культура.

Яснее всего соотношение категорий культуры и науки может быть выражено в следующем тезисе: западноевропейская культура невозможна и немыслима без того, что мы называем наукой. Эта невозможность бытия западноевропейской культуры без науки вовсе не означает, что науку следует признать самым главным достижением или феноменальным выражением культуры как таковой (в отличие, например, от религии или искусства), но лишь то, что, на наш взгляд, именно наука лежала в основе европейской культуры и в определенном смысле была истоком того образа человека, который еще начиная с античности и вплоть до сего дня выкристаллизовывается до человека культурного (а не природного). Вопрос о соотношении культуры и науки звучит для нас, соответственно, как вопрос об истоке самой европейской культуры, а значит и как вопрос об истоке того рода живых разумных существ, которые объединены общим названием европейское человечество.

Вместе с тем, стоит обратить внимание на то, что сам разговор об истоке какого угодно феномена, пусть даже таковым феноменом и выступает в данном случае европейское человечество в целом, в свою очередь имеет или должен иметь некоторое основание; иными словами, стоит задуматься о том, при каких условиях вообще мы задаемся вопросом об истоке того или иного феномена. Нам представляется, что это происходит либо тогда, когда тот или иной феномен окончательно становится для нашего сознания очевидным и не замечаемым, либо тогда, когда само наше сознание этого феномена впадает в определенного рода кризис, состояние неустойчивости и забвения. В обоих случаях именно философ или тот, кого можно условно назвать рефлексирующим субъектом, вступает на свою законную территорию.

Очевидно, что феномен культуры отнюдь не самоочевиден, во всяком случае пока не стал таковым, ведь до сих пор ведутся ожесточенные споры о сущности культуры, выносятся сотни определений того, что есть культура, об этом не просто пишутся книги, но более того - те, кто пишут эти книги, и те, кто эти книги читают, сами социализируются в культуре, становясь историками культуры, теоретиками культуры, культурологами. Соответственно, вопрос об истоке культуры возникает отнюдь не потому, что феномен культуры затерся и стал настолько обыденным для нашего сознания, что для пробуждения интереса к нему общество вынужденно обратится к философу, способному вновь и вновь удивляться тому, что уже давно стало привычным и прозрачным (а ведь именно так и происходит со многими феноменами нашего сознания). Однако если культура до сих пор не стала для нас чем-то безразличным и обыденным, то постановка вопроса об истоке европейской культуры одновременно должна свидетельствовать о другом, а именно - о некотором кризисе нашего сознания культуры. Возможно, что этот кризис нашего сознания культуры и есть основание тому огромному интеллектуальному интересу к феномену культуры, который все более заметен в последние десятилетия. Если же это действительно так, если сама наша рефлексия о культуре испытывает своего рода кризис, то будет вполне правомерно поставить вопрос о причине самого этого кризиса, преследующего наше собственное самосознание, то есть кризиса, в который неизбежно впадает европеец, рефлексирующий о сущности европейской культуры.

О европейской культуре говорится неслучайно. Понятие культуры как бы содержит в себе как свою неотъемлемую часть понятие Европы, точнее говоря - идею Европы. Это не означает, что представители неевропейских цивилизаций некультурны. Речь идет о том, что они имеют иное представление о культуре, возможно, не в форме привычного для европейца понятия; они просто не постигают культуру понятийно или категориально. В основе же европейского понимания культуры лежит именно понятие. Здесь мы наконец-то способны наиболее адекватным образом указать на ту перспективу, исходя из которой взаимоотношение науки и культуры будет мыслится феноменологически: ориентация западноевропейского человека на понятие, установка западноевропейского сознания на бесконечность знания, формирующие особую форму жизни, а именно жизни научной, оказываются конститутивными для самой европейской культуры. В основе европейской культуры лежит не что иное, как наука, то есть особая форма жизни, жизни, исходящей из понятия. Феноменологический вопрос об истоке культуры свидетельствует не просто о кризисе нашего понимания культуры, но прежде всего о кризисе того понятия науки, которое лежало у истоков западноевропейской цивилизации.

Кризис европейского понимания науки и ее конститутивной роли для всей западноевропейской культуры можно назвать сквозной темой западной философии уходящего столетия. Действительно, наука, несмотря на кажущийся прогресс в ее техническом измерении, оказалась в состоянии глубокого кризиса, обусловленного потерей того изначального жизненного значения, который был присущ ей в древнегреческом сознании. Понятие современной науки настолько отдалилось от греческой эпистеме, когда-то сформировавшей совершенно особый тип человека (человека, живущего в ориентации на бесконечные идеи собственного разума), что результатом этой исторической трансформации является ныне идеал точной науки, в которой не находится места самому человеку.

Любое современное исследование сущности человеческого отношения к миру неизбежно сталкивается с фундаментальной проблемой - проблемой собственной историчности. Ученый и исследователь подчас забывает, что анализируя тот или иной феномен, он сам ограничен рамками той исследовательской парадигмы, в которой он воспитан. Задача философа в известном смысле и состоит в том, чтобы суметь совершить своего рода историческую редукцию той сознательной установки, в которой он сам культивирован.

Современная исследовательская парадигма тесно связана с понятием метода, который играет свою роковую роль начиная с Нового времени. Понятие современной науки неразрывно связано с новоевропейским идеалом познания, сущность которого состоит в естественной установке, в понятии эксперимента и опыта. Но рефлексирующий субъект должен помнить, что так было не всегда. Существовала греческая установка сознания, которая впервые и изобрела понятие науки или эпистеме, радикально отличное от новоевропейского аналога. И если мы действительно хотим понять мир древнегреческого человека, то просто обязаны совершить историческое эпохэ, вернувшись к интерпретации мира как Космоса. Кроме того, был и мир средневекового человека, мир сотворенный. Точно так же и в нем понятие науки как scientia имело совершенно особый смысл.

Новоевропейское понятие человека как бы растерзано научными дисциплинами; человек есть прежде всего объект исследования - анатомического, социологического, политического и т.д. При этом никто из позитивных исследователей не берется предсказывать того, что же делает человека человеком, что придает ему некое единство. Глубокое кризисное состояние самой идеи науки или научности выражается и во все более усугубляющемся разрыве между понятием ученого и общим понятием человека.

Попыткой преодолеть кризис самой идеи науки можно назвать усилия философов ХХ века, до сей поры неустанно трудящихся над тем, чтобы найти место для человека в так называемых гуманитарных науках. Сюда нужно отнести прежде всего три философских направления: философию жизни начала века (В. Дильтей), феноменологическую философию (Э. Гуссерль и М. Хайдеггер) и философскую герменевтику (Г.-Г. Гадамер). Все три направления служили и по сей день служат одной задаче: остановить оестествление гуманитарного знания, то есть попытаться придать гуманитарной науке свой особый отличительный статус и посредством этого возродить изначальное понятие науки, сформированное миром древнегреческого сознания.

Дильтей выступает для нас тем, о ком он сам в своей 'Описательной психологии' говорил так:

'Жизнь истории заключается в возрастающем углублении своеобразного. В ней заключается живое отношение между царствами единообразного и индивидуального. Не единичное само по себе, а именно это отношение управляет в ней. Выражением такого положения вещей является то, что умственное и духовное состояние целой эпохи может быть представлено в одном индивиде. Существуют репрезентативные личности'

Конечно, Дильтей репрезентирует для нас особую эпоху - эпоху в истории немецкой философской мысли, эпоху, возлагающую большие надежды на психологию. С чем же были связаны такие надежды? Прежде всего с тем, что именно в ней немецкие философы конца XIX - начала XX веков хотели найти методологическое основание для так называемых наук о духе.

Действительно, не только философия, но и все уже начинающие выкристаллизовываться гуманитарные дисциплины сталкиваются в ХIХ веке с огромной трудностью: методологической беззащитностью перед лицом явного успеха естественных наук. Бесспорный прогресс естественных наук все больше склонял представителей наук о человеке к тому, чтобы принять и применить естественнонаучную установку к изучению душевной жизни человека. Впрочем, история развития гуманитарных наук в ХХ веке показывает нам, что вопрос о статусе гуманитарного познания не решен и по сей день, поскольку и поныне всякий заслуживающий философского интереса феномен человеческого имеет, как правило, два дисциплинарных коррелята: философия языка противостоит филологии, социальная философия -социологии, философская антропология - антропологии культурной и т.д. И дело здесь в том самом особом методологическом основании, которое по-прежнему, вслед за Дильтеем, науки о духе пытаются найти не в сфере естественнонаучного мышления, а в самих себе:

'Науки о духе должны, исходя от наиболее общих понятий учения о методе и испытывая их на своих особых объектах, дойти до определенных приемов и принципов в своей области, совершенно так же, как это сделали в свое время науки естественные'

В основе проекта Дильтея лежит понятие жизни или живой связи душевной жизни. Основное отличие наук о духе от естественных наук заключено для Дильтея в том, что объекты первых даются не извне, как объекты последних, и не в качестве единичных феноменов, а именно изнутри, и при этом в некоей живой связи. На основании этого подход к феноменам душевной жизни должен быть не объяснительным, то есть основанным на гипотезах и аксиоматических теориях, а описательным, то есть учитывающим тотальную взаимосвязанность душевных переживаний. Отсюда и отличие в методе естественных и гуманитарных наук: "Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем".

Каким же образом возможно постижение человека и его душевной жизни во всей ее полноте? Дильтей приходит к выводу, что науки, основанные на принципе гипотез, превращают предмет своего исследования в своего рода искусственную модель, которая не содержит в себе ничего от жизненности и конкретности изначального данного во внутреннем опыте переживания. Полнота душевной жизни, по Дильтею, должна не выводиться из неких элементарных процессов, но напротив - лежать в основе всякого подлинно психологического познания, и только в этом случае она может быть 'понята, описана и анализирована во всей ее цельности'. Душевная жизнь, несмотря на различные формы ее проявления и различные феномены, ее выражающие, содержит в себе некий единый принцип, некое 'неделимое единство одной функции'. Последнее и есть то, что не имеет никакой аналогии в мире природы, в мире телесного. Задача описательной психологии - усмотреть это единство душевной жизни и описать его. Не целое понимается исходя из складывания единичного, но единичное и отдельное становится доступным нам только на основании того, что описательная психология усматривает прежде внутреннюю связь целого.

Проблема соотношения части и целого была предметом рефлексий и традиционной герменевтики, берущей свое начало еще от схоластического искусства истолкования священных текстов. Позднее герменевтика стала развиваться как метод подхода к тексту вообще, особенно в работах Шлейермахера, который впервые освобождает герменевтику от догматических моментов и превращает ее во всеобщее учение о понимании и истолковании. Шлейермахер предлагает рассматривать текст не просто как совокупность выраженных в нем мыслей, но и как выражение душевной жизни самого автора текста. Описательная психология Дильтея по сути восходит к всеобщей герменевтике Шлейермахера.

Вместе с тем, герменевтика начинает развиваться и в еще одном направлении, становясь так называемой философской герменевтикой. Происходит это, по словам основателя философской герменевтики Г.-Г. Гадамера, благодаря тому онтологическому повороту, который был осуществлен в начале ХХ века М. Хайдеггером. Развитая Хайдеггером 'фундаментальная онтология' дает философской герменевтике возможность еще более расширить ее предмет. Теперь герменевтика занимается не только текстом и его автором, но касается мира вообще, поскольку сам мир рассматривается как своего рода текст:

'Здесь достигается такой поворотный пункт, в котором инструменталистский методический смысл герменевтического феномена должен был стать онтологическим. 'Понимание' не означает более одного из способов человеческого мышления, который может быть методически дисциплинирован и взращен до некоего научного метода, но выражает саму подвижность человеческого бытия'

Гадамер, как и Дильтей, движим в своих размышлениях соотношением человека и его зеркала в науках. Основное произведение Гадамера носит название "Истина и метод". Это наименование не случайно, поскольку уже в нем выражается основная мысль Гадамера о том, что понятие истины в том виде, в котором оно дошло до нас в традиции, отнюдь не должно исчерпываться методом. А именно так и произошло в истории западноевропейской культуры, которая в определенном смысле сфальсифицировала древнегреческое понятие logos, превратив его исключительно в ratio. Тем самым греческое понимание науки было упрощено до новоевропейского метода. В этом Гадамер и видит проблему современного кризиса науки, влияющую не только на теоретическую установку ученого, но и на саму жизнь конкретного человека, так или иначе воспитывающегося в новоевропейской традиции. Древнегреческий логос теряет одну из своих основных функций, а именно - искусство ведения диалога.

Предлагаемый Гадамером проект философской герменевтики отнюдь не пытается занять место метода гуманитарных наук, как это пытался проделать Дильтей с описательной психологией. Гадамер стремится показать, что науки о духе должны восстановить все более утрачивающийся в истории культуры древнегреческий смысл науки как особой формы жизни человека, жизни из принципов бесконечных идей. Поэтому гуманитарное знание в равной мере может называться как наукой, так и искусством:

"Плодотворность познания, свойственного наукам о духе, кажется более родственной интуиции художника, нежели методическому духу исследования"

Неудовлетворенность исторической судьбой западноевропейской культуры явно прослеживается и в феноменологическом проекте Э. Гуссерля, считавшего роковой ошибкой произошедшую в истории трансформацию древнегреческой эпистеме до математизации знания в Новое время. Гуссерль пытается найти выход из сложившегося положения, вводя в философский лексикон современников понятие 'жизненного мира', который является как бы амбивалентным истоком как наших теоретических интересов, так и наших практических действий. Именно в забвении жизненного мира Гуссерль усматривает кризис современной науки. Задача философии в этом смысле - вернуть образованного человека к его почве, то есть к тому жизненному миру, который является основой всех его разумных действий.

Кризису европейских наук и как следствие кризису идеи европейского человека посвящен самый последний труд Гуссерля "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология". Эта работа содержит два совершенно новых направления для самой феноменологической философии: тему истории и тему жизненного мира. Смысл обращения Гуссерля к таким новым для феноменологии темам может быть правильно понят, если обратить внимание на то, почему в кризисе для Гуссерля оказываются именно науки и именно европейские.

Кризис, о котором пишет Гуссерль, означает прежде всего кризис всей культуры, которая изначально связана с идеей европейской науки, ответственной за формирование в Древней Греции совершенно нового типа человека, живущего из принципов разума и ориентирующегося на решение бесконечных задач. Наука для Гуссерля означает в этом смысле не ту или иную конкретную науку и даже не их совокупность, но именно идею науки, 'научности'. Последняя сама есть особая форма практики, то есть практической жизни человека. Как наука, так и повседневная жизнь человека имеют, по Гуссерлю, один и тот же источник - жизненный мир. Вместе с тем, в процессе истории западноевропейской культуры наука настолько отдаляется от жизненного мира, что становится противоположностью повседневности. Корень этого противопоставления науки и жизни Гуссерль усматривает в своего рода фальсификации идеи греческой науки. Эта фальсификация происходит в Новое время, когда наука начинает апеллировать не к вещам, окружающим человека, а к моделям этих вещей, которые достигаются путем математизации нашего жизненного мира.

Отсюда становится понятно, что кризис науки как идеи научности, давшей в греческом мире рождение совершенно особой (философской) форме жизни человека, свидетельствует о кризисе всей европейской культуры, теряющей тот идеал человека, который лежал у самих истоков западноевропейского сознания. С точки зрения феноменологии, преодолеть кризис западноевропейской культуры означает преодолеть разрыв между жизнью и разумом. В этом и заключает подлинная и предельная задача современного философа, поскольку он есть никто иной, как "функционер человечества"