[42] Там же. С. 530.
[43] Там же. Т. 1. С. 333.
[44] См.: *Ибн Туфейль.* Повесть о Хайе ибн Якзане. М., 1978.
[45] Переведено с английского языка, так как в русских изданиях данного текста нет.
[46] *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 1. С. 402.
[47] Там же.
[48] Там же. С. 403.
[49] Там же. С. 435.
[50] Там же. С. 526.

ПЕРСПЕКТИВЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О РАБОТАХ ШОТЛАНДСКОГО ФИЛОСОФА ДЭВИДА БЛУРА

И. Т Касавин

Положение о том, что познание есть процесс деятельности социального субъекта, форма духовного производства, осуществляемого в контексте общественных отношений, является азбучной истиной марксизма. Из этого, впрочем, не следует, что в марксистской философии проблема социальной природы познания достаточно разработана и тем более что подобные разработки широко использованы для интерпретации конкретного исторического материала. Напротив, исследования в этой области марксистской гносеологии еще только начинаются, их сфера еще далека до определенности, а новые концептуальные средства изыскиваются с большим трудом. И здесь сказывается неразработанность марксистской теории социального познания, слабость конкретно-социологических исследований, а также невнимание наших гносеологов и методологов науки к истории западной социологии знания, долгое время пребывавшей в тени нео- и постпозитивистских концепций.

Причины такого положения дел коренятся в том, что западные когнитивные социологи, почти единодушно ссылавшиеся на К. Маркса как на своего предшественника, скопом зачислялись в «буржуазные интерпретаторы марксизма», от которых заведомо ничего хорошего ожидать нельзя. Также забывали, что экстерналистская история науки берет свое начало в марксистских концепциях 20-х годов, с которыми Б. Гессен познакомил западных историков. Обвинения в вульгарном социологизме, в непонимании отношений между наукой и идеологией, забвении теории отражения образовали преграду не только на пути адекватного понимания зарубежных исследований социальной природы познания, но и в деле марксистской разработки соответствующей проблематики. Только в конце 70-х годов наметились некоторые положительные сдвиги в этой области, которые, впрочем, не надо переоценивать.

По-прежнему ощущается дефицит оригинальных подходов и синтетических концепций, в которых были бы обобщены результаты наук о познании и культурологических дисциплин на основе единства диалектического и исторического материализма.

Возникающий в этих условиях интерес к современным западным культурологическим методикам анализа знания оказывается вполне оправданным [1] Более того: противоречия и заблуждения этих концепций отступают на второй план, поскольку они приводят к интересным эмпирическим результатам. Более важными оказываются их позитивные моменты — конкретные средства и методы анализа знания как социального явления.

Дэвид Блур (род. в 1942 г.) — социолог и философ из Эдинбургского центра по изучению науки при Эдинбургском университете (Шотландия) — сегодня один из наиболее широко цитируемых в своей области авторов. Хотя список его публикаций сравнительно невелик, каждая из них становится предметом заинтересованного обсуждения [2]

Чем же привлекают работы Д. Блура? Во-первых, своим решительным разрывом с традиционной социологией знания мангеймовского образца и с социологией науки Р. Мертона. Блур считает возможным распространить социологический анализ не только на социально-гуманитарное, но и на естественнонаучное и математическое знание. И такой анализ, по его мнению, нет нужды ограничивать рассмотрением внешних форм социальности науки или социально-психологических стереотипов личности ученого. Само предметное содержание научного знания провозглашается законным объектом социологического исследования, т. е. поиска тех следов, которые оставляют в знании проникающие в него социальные структуры.

Во-вторых, Д. Блур осуществляет грандиозную попытку синтеза взглядов Э. Дюркгейма и К. Мангейма с положениями философии позднего Л. Витгенштейна. Этот синтез проводится на обширном эмпирическом поле, которое образуют результаты психологических (К. Бюлер, Б. Скиннер), антропологических (Э. Эванс-Причард, М. Дуглас) исследований, истории философии и науки. Свобода обращения Блура с богатым культурным материалом, оригинальность многочисленных интерпретаций историко-научных и идеологических споров — все это дает хороший урок гносеологам и методологам науки. В-третьих, исследования Блура, не будучи генетически связаны с известными дискуссиями в западной философии науки, удивительным образом примыкают к ним так, что дают ответ на целый ряд все еще не решенных проблем. Ограниченность методологических стандартов; соотношение научной и других типов рациональности; внутренние и внешние факторы развития знания; преемственность и прерывность познавательного опыта — эти и другие известные проблемы обретают в концепции Блура свою формулировку и способы анализа. И в-четвертых, шотландский социолог, высказывая определенные претензии в адрес гносеологии, делает заявку на построение

новой, *социальной теории познания.* Последняя, по замыслу автора, способна анализировать любые виды человеческой деятельности, опыта и сознания, вскрывая те социальные стереотипы, образы и убеждения, которые лежат в их основе.

Если в первой книге «Познание и социальные образы» (1976) Д. Блур еще отчасти привязан к традиционной проблематике социологии знания и не полностью избавился от сциентистских предрассудков, то в последней работе «Витгенштейн: социальная теория познания» (1983) он дает очерк весьма оригинальной концепции. Ее фундаментальная идея, не формулируемая, правда, в явном виде, гласит: знание (и сознание) является как бы эпифеноменом практической деятельности, оно столь прочно укоренено в ней, в коллективном процессе духовного производства, что знание «в чистом виде» вообще не может быть объектом философского исследования. Для марксиста никакого откровения в этом нет, если вспомнить мысль К. Маркса об отягощенности сознания «материей» языка. Блуру же это позволяет расстаться с идеалистической концепцией знания как ментального образа (здесь он следует по пути Л. Витгенштейна, подвергшего в этой связи критике представление о так называемом личном языке). Блур подчеркивает, что Витгенштейн даже сформулировал специальное «правило экстернализации», или «овнешнения», предполагающее методику замены всякого мысленного образа его опредмеченным коррелятом [3] Австрийский философ стремился тем самым опровергнуть представление о мышлении как генераторе значений языка, знания вообще. Последнее, по его замыслу, должно быть понято не как посредник между миром и языком, не как содержание процессов, происходящих в индивидуальном сознании, но как *описание тех функций, тех ролей, которые играет опредмеченный результат деятельности в системе социальных практик.* Именно так истолковывает Блур тезис Витгенштейна о значении знака как его употреблении.

Мы знаем, что Витгенштейн рассматривал генерацию значений как продукт некоторой «языковой игры», замкнутой набором определенных правил. Мышление тем самым ограничивается некоторой локальной практикой и, казалось бы, утрачивает возможность всякого развития. Но Блур усматривает в тезисе о замкнутости «языковой игры» средство понимания *развития* языка (и сознания). Более того, внимательный взгляд обнаружит, что Витгенштейн выделяет даже два типа такого развития. Первый тип витгенштейнианец Н. Р Хэнсон в 1958 г. назовет «гештальт-переключением», а П. К. Фейерабенд еще в начале 50-х годов на семинаре, организованном переводчицей Витгенштейна и известным английским философом Э. Энском, выразит его же в своем тезисе несоизмеримости. Это форма *дискретного развития* знания, когда одна система сменяет другую, не будучи связана с ней генетическим или логическим образом; возникают «новые типы языка, новые языковые игры. а другие устаревают и забываются» [4], как скажет сам Витгенштейн.

Второй тип развития языка, выделенный Витгенштейном, И. Лакатош позже назовет применительно к истории науки «выдвижением гипотез ad hoc», Штарнбергская группа осмыслит в качестве тезиса «финализации», а Блур (вслед за М. Хессе) обозначит как «финитизм». Проводя аналогию со строительством города, когда ядро старых улиц и строений никак не предопределяет архитектуру и планировку окраин, Витгенштейн утверждал, что зафиксированное значение не детерминирует последующего использования слова, а развитие языковой игры в целом не ограничено ее исходной вербальной формой. Развивая эту мысль, Блур пишет: «Значение продуцируется актами использования. Как город, оно конструируется в ходе нашего движения вперед. Использование определяет значение; значение не определяет использования. Ярлык „финитизм" говорит о том, что мы должны помыслить значение, расширяющееся все дальше, но не далее конечного набора обстоятельств, в которых употребляется слово. За пределами этих последних прецедентов значение, применение и референция еще не определены» [5]

Благодаря тому анализу концепции Витгенштейна, который осуществляет Блур, можно увидеть, что Витгенштейн фактически говорит тем самым о двух типах социальности в познании. Во-первых, речь идет о внутренней социальности, отражающей замкнутость знания в системе некоторой локальной деятельности, и, во-вторых, о внешней социальности, воплощенной в изменяемой под влиянием привходящих условий системе, изначально возникшей на основе иных потребностей и целей. Блур в основном принимает витгенштейновскую постановку вопроса, не обращая внимания на ее скрытые предпосылки. А они, по-видимому, таковы: а) отрицание какой-либо самостоятельности, внутреннего содержания системы знания, которая оказывается не в состоянии хотя бы отчасти влиять на собственное использование; б) атомистическое представление об общественных интересах, потребностях, отношениях, каждое из которых способно придать развитию знания свое собственное направление. Это, в сущности, видоизменение вульгарно-социологической и плюралистической установок, с которыми соглашается Блур, сам того не замечая, будучи захвачен перспективами, открывающимися перед социокультурным анализом знания.

Эти перспективы связаны с исследованием внутренних форм социальности знания в русле воспринятого у Витгенштейна тезиса о «социальном конструировании сознания». Г. Коллинз, социолог из Батского университета (Англия), единомышленник и оппонент Блура, понимает этот тезис как призыв выводить знание и его социальное содержание из структуры и конкретных приемов работы и общения ученых в рамках малой группы без обращения к широкому социальному контексту (принцип так называемого методологического интернализма) [6] Блур подчеркивает, что такой подход позволяет понять знание, полученное ученым, не как содержание чьего-либо сознания, но как результат реального

практического контакта людей в ситуации совместного действия, обеспеченного общими стимульными реакциями на опредмеченную форму знания. Экстраполируя теорию «языковых игр» на понимание любых форм познавательного общения, Блур в конечном счете связывает локальную деятельность с ее социальными условиями. И здесь он ориентируется на Витгенштейново: «. .то, что принадлежит языковой игре, представляет собой всю культуру» [7]

Казалось бы, выход найден, формы внешней и внутренней социальности объединены, а цепь, соединяющая самые интимные научные практики с социальными и мировоззренческими коллизиями эпохи, замкнута. И Блур стремится на конкретных примерах проиллюстрировать и уточнить методологию культурологического анализа знания. Он рассматривает дискуссию между интуиционистской школой У. Гамильтона и математиками-формалистами кембриджской школы, спор о самозарождении времен Л. Пастера, реконструирует концепцию эфира в поздневикторианской физике, процесс институализации науки в Англии XIX в. и множество других историко-научных ситуаций. Вот одна из его удачных реконструкций. Материалистическое мировоззрение Р Бойля шотландский социолог рассматривает не просто как утверждение пассивности материи в ходе критики аристотелевского тезиса «природа боится пустоты», который предполагал в материи известную активность. Оно выступает как часть общей мировоззренческой платформы Бойля, вполне лояльного к церкви и оппозиционного по отношению к еретическим и радикалистским учениям левеллеров и диггеров, чей пантеизм был направлен на разрушение деистического Космоса и тем самым — иерархической социальной структуры. Блур выводит бойлевскую дихотомию инертной материи и богоданных законов ее динамики из политического кризиса 1679—1681 гг., показавшего крепость королевской власти и религиозной ортодоксии; бог якобы контролирует материальное движение по аналогии с тем, как церковь — социальное развитие.

К сожалению, не все реконструкции одинаково удаются Д. Блуру, и это касается, в частности, его историко-математических экскурсов, в которых он пытается связать математические идеи, идеологические программы и соответствующие социально-политические платформы. Здесь наиболее явно проглядывает недостаток используемой методологии. Во-первых, он никак не может отказаться от ранее сформулированного ограничения социологического анализа поиском *причинных объяснений* (хотя вроде бы понимает, что связь познания и деятельности не покрывается причинностью). Во-вторых, он продолжает настаивать на безразличии социологического объяснения к тому, истинна или ложна, рациональна или нерациональна, принята или отвергнута научным сообществом анализируемая система знания. Здесь Блур стремится, с одной стороны, расширить сферу традиционного гносеологического исследования, а с другой — фактически утрачивает часть исследуемого объекта, поскольку оценка знания выражает важнейшие параметры его социальных зависимостей.

Согласно Д. Блуру, «социолог ищет теории, которые объясняют фактически существующие убеждения независимо от того, как сам исследователь оценивает их» [8] На поверку же оказывается, что знание вообще не может быть объяснено в научном смысле — это подсказывает Блуру Витгенштейн. Как подыскать совместимые и дополняющие друг друга причины — ведь знание зависит от самых разных, в том числе и взаимоисключающих, обстоятельств, дивергентных потребностей, конфликтующих целей? Поэтому-то деятельность, познание, культура доступны лишь феноменологическому «описанию» вне всяких оценок и дискриминаций (феноменологические мотивы вообще нередко воспроизводятся Блуром). «Описывая реальность, я описываю то, что встречаю у людей. Аналогично, социология должна описывать наше поведение и мнения так же, как описывается жизнь негритянского племени. Она должна сообщать лишь о том, что происходит. Высказывание же „То-то и то-то означает прогресс" не следует включать в социологическое описание никогда» [9], — предостерегал Витгенштейн.

Д. Блур настолько серьезно воспринимает эту идею «антропологического метода» (еще до него подхваченную П. Фейерабендом и И. Элканой), что в поисках исследовательских методик обращается к антропологу М. Дуглас. Она, в частности, предлагает классифицировать культурные традиции по тому, как они реагируют на инновацию, «чужака», и выделяет четыре типа возможных реакций: а) безразличие; б) исключение; в) принятие; г) контекстуально-толерантное отношение («оппортунизм»). К этому качественному признаку М. Дуглас добавляет два количественных: степень внутригрупповой дифференциации (СВД), характеризующую внутреннюю социальность, и степень прочности групповой границы (СПГ), говорящую о способности воспринять внешнее социальное влияние. Получаются четыре своего рода «идеальных типа». Первый имеет низкую СВД и низкую СПГ, второй — низкую СВД и высокую СПГ и т. д.

Блур применяет эту классификацию в когнитивной социологии. Так, описывая вторую из данных «форм жизни», он замечает, что она остерегается аномалий, локальна по своей природе, окружена врагами и благодаря этой внешней угрозе сохраняет единство. Антиномии доброго и злого, чистого и нечистого, внутреннего и внешнего, диетические ограничения, охота за ведьмами, поиски козла отпущения составляют ее основные культурные образцы. В силу примитивности этой «формы жизни» ее образ мира оказывается чрезвычайно бедным: одни и те же темы и идеи циркулируют в течение многих лет, звуча в унисон друг другу; они выражают собой фундаментальную идею единства, требуют демаркационистских методов и способов оправдания ad hoc. Эту культурную традицию социолог, по мнению Блура, обычно характеризует как гетто, антрополог — как изолированную африканскую деревню, а историк науки увидит в ней, скажем, Французскую академию наук в ходе дискуссии о природе света или Прусский университет до реформы 1812 г.

Своеобразие «антропологического метода» в гносеологии и социологии познания налицо, но в его контексте еще прозрачнее становится главный недостаток концепции Д. Блура. Ставя задачу показать, как в познание проникают социальные структуры, Блур не задается вопросом о том, *что*, собственно, понимается под «социальным». Необходимость проанализировать *саму социальную реальность*, содержание которой наполняет когнитивные структуры, совершенно упускается из виду. Поэтому вместо основательной социальной философии Блур дополняет социокультурный анализ знания поверхностной этнографической схемой, редуцирующей все богатство социальной реальности к некоторым частным отношениям. Разумеется, это не позволяет раскрыть подлинное социальное содержание познавательного процесса.

По-видимому, социальная теория познания не должна быть эмпирической дисциплиной, но, напротив, требует нового уровня теоретичности. Так, в качестве исходной концептуальной схемы она может использовать некоторые социально-исторические теории, объясняющие социальную реальность, которая формирует содержание анализируемых гносеологом типов знания. Данный культурологический анализ предваряет и создает объективную основу для последующих философско-гносеологических оценок и выводов. Гносеология же имеет дело не с сырым познавательным материалом, но с результатами культурологического анализа, и она также может взять за основу его исходные методологические схемы. И феноменологическое описание гносеолога тем самым становится сознательно теоретически нагруженным, что и позволяет ему (а именно это и беспокоит Блура) быть невосприимчивым к догматическим теоретико-познавательным подходам.

Мы попытались показать, что концепция Блура отнюдь не ошибочная и идеалистическая трактовка познавательного процесса; напротив, она заслуживает внимательного прочтения и привлекает к проблемам, еще недостаточно разработанным в марксистской гносеологии. По крайней мере Д. Блур отчетливо указывает на те положительные перспективы, которые несет с собой социологизация теории познания, а иной раз и предлагает уже отработанные методики социокультурного анализа знания. Обвинения же в релятивизме, порой предъявляемые шотландскому социологу, не должны заслонить тех конкретных и оригинальных разработок, которыми насыщены его работы. Для современного марксистского гносеологического исследования они, во всяком случае, дают больше, чем иные философски отработанные, нагруженные диалектической терминологией, но бесплодные и схоластические концепции.

См.: *Филатов В. П.* О культурологических тенденциях в западной философии науки // Проблемы истории философии. М., 1985; *Юдин Б. Г.* Релятивистские тенденции в западной социологии науки // Философия и социология науки и техники. М., 1986.

[2] См., в частности: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. L., 1976; *Idem.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. N. Y., 1983.

[3] См.: *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 10.
[4] *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1978. P. 11.
[5] *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 25.
[6] Этот принцип не имеет ничего общего с историко-научным интернализмом. См.: *Knorr-Cetina K. D., Mulkay M.* Emerging principles in social studies of science // Science observed. L., 1983.
Wittgenstein L. Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religions Belief. Oxford, 1970. P. 8.
[8] *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 3.
[9] Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations. Oxford, 1979. P. 115—116.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НА СТРАНИЦАХ ФИЛОСОФСКИХ ЖУРНАЛОВ АНГЛИИ И США (1986—1987 гг.)

Е. В. Антонова

С историко-философской точки зрения английские и американские философские журналы условно можно разделить на три группы [1]. К первой относятся несколько собственно историко-философских журналов. Вторая группа — журналы, систематически публикующие статьи по истории философии. Третья группа — философские журналы, которые лишь эпизодически предоставляют свои страницы историко-философским исследованиям [2].

«Журнал истории философии» («Journal of the history of philosophy») — международное издание, в котором публикуются статьи, заметки, дискуссионные материалы и обзоры по истории западной философии. Основан в 1963 г., выходит 4 раза в год.

Очень удачным, на мой взгляд, получился первый номер 1986 г. (Т. 24). В статье Р. ван Беньюкома (R. Van Benuekom) «Аристотель и связка» анализируется различие между утверждением существования и утверждением, включающим глагол-связку. Самая интересная статья номера — «Ступени картезианского пути к имматериализму» Ч. Мак-Крекена (Ch. McCracken), в которой прослеживается разработка проблемы гарантии существования материального мира в картезианской традиции. Если Декарт считал, что конечной гарантией выступает бог, то его последователи все больше и больше сомневаются в существовании материального мира. В конце концов Норрис сформулировал тезис: «Даже божественное откровение не может окончательно убедить нас в факте существования материального мира, а Кольер дошел до отрицания его существования». Таким образом, как заключает автор статьи, имматериализм, т. е. отрицание существования материальной субстанции, явился результатом внутренней диалектики развития именно картезианства, хотя его инициаторами обычно считают британских эмпириков. В статье Р. Стелли (R. Stalley) рассмотрено соотношение воли и причинности в «Трак-