

## I. СТАТЬИ

*Л.В. СКВОРЦОВ*

### РАДИКАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ ИСТИНЫ: ВОЗМОЖЕН ЛИ ПУТЬ ГАРМОНИИ ПРИРОДЫ И КУЛЬТУРЫ?

#### 1. Кризис философии

Успехи науки, возникшей в результате соединения математических методов и правильно поставленного эксперимента, казалось бы, окончательно и бесповоротно «сняли» проблему философской теории истины. Истина выступила в своей наглядной форме как **сумма экспериментально подтвержденных и логически обоснованных знаний**. Став предпосылкой научно-технического прогресса, истина знания постоянно увеличивает власть человека над природой, как, впрочем, и над другим человеком. Истина здесь — это знание фактов и законов, устойчивых взаимозависимостей причинно-следственных отношений, на основе точного воспроизведения которых возможно установление **полного господства, власти** человека над природой. Традиционные формы мудрости, рассуждавшие о гармонии неба и земли, искавшие пути соответствия поведения человека требованиям сохранения хрупкого космического равновесия и жизни во всех ее формах, кажутся не соответствующими этосу господства человека над природой и обреченными на вымирание. Как отмечал в 1916 г. Густав Шпет, «существует мнение о философии, довольно распространенное, в некоторых кругах даже популярное, так что оно уже начинает звучать прямо как голос здравого смысла. Это мнение гласит: занятия

философией бесплодны и бесполезны, — едва не двадцать пять веков существует философия с претензией на научное знание, и она не достигла ни одного всеми разделяемого положения; философия есть только собрание “субъективных” и случайных мнений и построений...»<sup>1</sup>. XIX век ознаменовался «революционным переворотом» в философии, который, как предполагалось, открывал путь к завершённому натурализму, равному, по выражению Карла Маркса, гуманизму. Натурализм, равный гуманизму, обернулся триумфом Техники над Природой. То, что прогнозировалось как действительное разрешение противоречий между человеком и природой, человеком и человеком, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом, обернулось тотальным загрязнением Природы и возникновением в XX в. двух мировых войн, невиданных по своим разрушениям и человеческим жертвам.

Прозрачная ясность новой философии оказалась обманчивой. Завершённый натурализм, ведущий к деструкции природы и абсолютного как ложного порождения спекулятивной философии, имеет своим следствием эрозию цивилизаций. Дело в том, что техническая ментальность как раз исключает то, что составляет чувство рода, сложный механизм самоотождествления индивида с другим в качестве базиса подлинности семейных отношений, а вместе с тем и отношений цивилизационных, определяющих согласие противоположных общественных классов, соединение в историческом настоящем прошлого и будущего. Это — реальность, возникающая на основе знания абсолютного, определяющего иерархию ценностей, формируемого культурой. Органической составной частью культуры является философия во всем многообразии ее исторических форм, течений и направлений. Негативное отношение к традиционной философии возникает на основе представления, согласно которому, поскольку ее понятия не имеют эмпирического предмета, фундаментальной реальности, они являются собранием случайных мнений.

В XX в. для «спасения» философии предпринимаются попытки придать ей строгую научную форму. Но удалось ли убедительно доказать, что философия — это тоже наука, что она имеет свой путь к истине? Если да, то к **какой** истине?

---

<sup>1</sup> Шпет Г. Мысль и слово: Избранные труды. — М.: РОССПЭН, 2005. — С. 191.

Вокруг вопроса о природе философской истины разворачиваются теоретические баталии. Длительный процесс самоотрицания философии как спекулятивной метафизики, не имеющей логического основания претендовать на истину знания, постоянно прерывается возвратами к философским методам мышления. К этим методам оказываются вынужденными прибегать и физики, и математики. Пуповину, соединяющую естественно-научное и математическое знание с метафизикой, окончательно разорвать никак не удастся. «Точное знание», противостоящее философии, оказывается перед вопросом: какая конкретная наука имеет **бесспорные обоснования** своих исходных положений — рациональных или эмпирических? Содержит ли она понимание исходного основания истинного мышления? Можно ли указать на совокупность открытых конкретными науками явлений и законов как на полную истину в ее реальном воплощении?

Для того чтобы найти рациональные подходы к ответам на такого рода вопросы, необходимо определить, к чему реально относится истина. Этот вопрос оставался в тени, поскольку природа истины казалась очевидной: истина есть истина как антипод неистины, лжи. Все знают природу истины, как и природу лжи, неистины, неправды.

Но, однако, в этом общем простом знании кажущихся очевидностей заключена скрытая проблема. Она и проявляется, когда ставится вопрос: **к чему относится истина?**

Могут быть разные ответы на этот вопрос. Истина может относиться к **сущности факта** как объективности данного. В этом случае истина является результатом соответствия представления, как определенной субъективности, действительному положению дел, т.е. **природе** явлений.

Но истина может относиться и к субъективности, если она утверждается в качестве абсолютной сущности **культуры** как **идеального образца**, которому должна соответствовать объективная реальность действительности. Истина культуры может выступать как антипод истины факта. Одно понимание истины здесь гасится противоположным пониманием.

Это противоречие можно, разумеется, оценивать как результат схоластических рассуждений. Однако внимательный взгляд на цивилизационную реальность подсказывает, что истина природы как абсолютная ориентация жизни влечет за собой деструкцию

культуры, тогда как истина культуры в своей абсолютной реализации означает уничтожение природы.

На самом деле материальная природа в ее первозданной форме не просто ограничивает возможности культуры, но и стоит на ее пути. Культура же в своей субъективности и безграничной экспансии означает деструкцию естественной среды!

Как в этой ситуации следует понимать истину? К чему она относится?

Не значит ли это, что истину не следует относить ни к объективности факта, ни к абсолютности культуры, а к чему-то «нейтральному», снимающему противоположности объективности и субъективности. Но как толковать эту «нейтральную» реальность? Если истина относится к условиям сохранения и природы, и прогресса культуры, то как следует понимать исходное начало этой истины?

В XX в. обозначились теоретические позиции, опирающиеся на различные толкования исходного корня, из которого должно вырастать подлинное древо истины. Их можно назвать **радикальными**. Какова природа этих радикальных теорий?

## 2. Природа радикальных теорий

Теоретический радикализм — это устремленность к самим **корням** философского дискурса, к определению единственного критерия истинности или неистинности, его исходных пунктов. Если исходные пункты не соответствуют ясности критерия истины, то все здания, возникшие на сомнительных фундаментах, должны пойти на слом.

И здесь обращает на себя внимание тот реальный факт, что философские доктрины, образующие вершины в историко-философской эволюции, опирались в обосновании своих положений на метафоры и аналогии. В этих метафорах и аналогиях находило выражение интегральное отношение человека и природы. При этом сущность природы получала различные оценки — как истина и как неистина. Так, Платон в качестве аргумента в пользу истинности мира идей, противостоящего видимости чувственной природной реальности, использует метафору пещеры. Люди проводят всю свою жизнь в пещере, на стене которой они видят лишь тени, создаваемые пламенем действительного мира. Они принимают тени за под-

линную реальность и, таким образом, руководствуются неадекватными представлениями.

Френсис Бэкон, выступивший с радикальной критикой спекулятивной метафизики и давший философское обоснование экспериментального метода в науке, также опирался на метафоры и аналогии. Но он использовал их для того, чтобы обратить философию к действительной истине природы. Людей науки он разделял на тех, кто следует либо опыту, либо догме. Носителей опыта он уподоблял муравьям, которые лишь собирают и используют различные материалы. Спекулятивных мыслителей типа Платона он уподоблял паукам, которые ткут паутину из тех нитей, которые они вытягивают из самих себя. Правильным Ф. Бэкон считал средний путь истинного знания, напоминающий путь пчелы, которая собирает нектар из различных цветов и перерабатывает его в себе, превращая в мед.

Пауль Тхэгарт и Крэг Бим, обращая внимание на такого рода метафоры, утверждают, что и сама сущность философии методически определяется посредством метафор. Они прослеживают это явление, начиная с Бозция, который уже в VI в. персонифицировал философию как **королеву** наук с книгами в одной руке и скипетром в другой. Фома Аквинский полагал философию **служанкой** теологии. В противоположность этой точке зрения Локк считал достаточно престижным для философа быть «чернорабочим», убирать препятствия на пути к знанию, подчиняя философские усилия таким естествоиспытателям, как Ньютон. Ницше высмеивал представление о подчиненности философии естественно-научному познанию. Подлинный философ играет особую роль: он препарирует ценностные представления своей эпохи и создает ценности, которые становятся законами для будущего.

П. Тхэгарт и К. Бим воспроизводят метафоры, которые использовались Гегелем в XIX в. и Витгенштейном в XX в. для выявления функций философии. Гегель, характеризуя сущность философии с помощью образа совы Минервы, имел в виду рождение **мудрости** как того особого знания, которое соединяет субъективность и объективность, нравственный закон со знанием сущности бытия. Истина здесь не дается сразу, она формируется в процессе диалектического «снятия» инобытия природы и развертывания знания на пути к целому, которое и есть окончательная истина. Плод истины должен, таким образом, созреть.

Витгенштейн видел цель философии в решении тех загадок, которые задаются бытием. Если муха попала в ловушку, то философия должна отгадать, где выход из ловушки. Иными словами, философия должна распутывать собственную путаницу понятий. Лекарством для лечения этой болезни и является философия<sup>1</sup>.

П. Тхэгард и К. Бим считают, что философия не возвышается над другими науками и не подчиняется им, а является их партнером в понимании мира<sup>2</sup>. Однако как философия может быть партнером наук, если она опирается на метафоры и аналогии, т.е. не на точное, а скорее неопределенное знание? Тхэгард и Бим считают, что нельзя просто отвергать философские метафоры. Нужно понять их реальный смысл. Если они лишь маскируют отсутствие реального знания, то тогда их теоретическая слабость становится очевидной и, соответственно, радикализм в отношении истории философии оказывается обоснованным. Если же метафоры и аналогии в философии выполняют вспомогательные или специфические познавательные функции, то тогда их нужно правильно расшифровывать. П. Тхэгард и К. Бим видят две основные концепции, объясняющие роль метафор и аналогий в философии. Первая концепция объединяет философию и **поэзию**. Если философия является разновидностью поэтического дискурса, то тогда роль метафор в этом дискурсе становится понятной. Вторая концепция исходит из того, что философия ассоциируется с **политической риторикой**. В этом случае метафоры и аналогии используются лишь для усиления влияния на читателя и слушателя.

Этим концепциям противопоставляется объясняющая функция метафор и аналогий, и в этом контексте утверждается, что философское использование метафор и аналогий **сходно с научным**. Так, аналогии сыграли позитивную роль в дарвиновской концепции эволюции. Дарвин использовал аналогию между естественным и искусственным отбором, чтобы прояснить законы эволюции. Максвелл опирался на аналогии, поясняя теорию электромагнитных волн. Ученые и преподаватели используют метафоры и аналогии для того, чтобы донести свои идеи до аудитории.

---

<sup>1</sup> См.: Thagard P., Beam C. Epistemological metaphors and the nature of philosophy // *Metaphilosophy*. — Oxford, 2004. — Vol. 35, N 4. — P. 510–512.

<sup>2</sup> Там же. — P. 512.

Пауль Тхэггард и Крэг Бим полагают, что и в философии аналогии сыграли важную роль в разработке эпистемологических теорий. Так, например, Декарт и Спиноза использовали аналогию с евклидовой геометрией в создании метода для своих философских систем. Эмпирический фундаментализм использовал образы, возникающие на чистом листе бумаги или на восковых таблицах, для прояснения сущности своих концепций. Сторонники концепции когерентности использовали аналогии с нервной системой, проводниками, транспортной связью, кроссвордом, чтобы прояснить механизм возникновения взаимного соответствия понятий и элементов информации друг другу<sup>1</sup>. Поскольку в эпистемологии значительно меньше эмпирического материала сравнительно с экспериментальными науками, то метафоры и аналогии в ней несут на себе более весомую смысловую нагрузку. Их правдоподобие основано на интуитивном сопоставлении различных конкурирующих метафор. Если ученый выдвигает эмпирические аргументы для подтверждения своей теории, то философы выдвигают различные варианты мысленных рассматриваний, как описательных, так и нормативных, для того, чтобы оправдать свои эпистемологии<sup>2</sup>.

Можно представить науку и философию как два взаимопроникающих и взаимосвязанных послания, которые, взятые вместе, проясняют смысл положения человека как в описательном аспекте, так и в мысленном аспекте долженствования. Однако это представление не объясняет характера и сущности метафорического мышления философии. Метафоры в естественно-научном знании относятся к конкретным явлениям как фактам **данного** человеку мира. Метафоры в философии относятся к отношениям человека и мира, который дан не так, как феноменальный факт.

Было бы правомерно предположить определенную сложность самого предмета философии и, соответственно, стремление выразить эту сложность в метафорах и символах. Философы понимают эти символы, поскольку сами находятся в «философской материи». Их мышление является эзотерическим поневоле. Прояснение этого эзотерического аспекта философии и составляет действительную проблему.

---

<sup>1</sup>См.: Thagard P., Beam C. Epistemological metaphors and the nature of philosophy // *Metaphilosophy*. — Oxford, 2004. — Vol. 35, N 4. — P. 513.

<sup>2</sup> Там же. — P. 514.

Было бы ошибочно занимать деструктивную позицию по отношению к философии и ее истории. Вместе с тем сомнение в возможности философии быть дисциплиной, не уступающей в достоверности своих заключений любой науке, сохраняется, пока остается не проясненным, как понимать реальность, которая является специфическим предметом философского знания. Если эта реальность не является объектом непосредственного наблюдения, как, например, кусок минерала в геологии, молекулярное соединение в химии или живой организм в биологии, то как философия может войти в общий ряд наук?

Для того чтобы включить философию в общий ряд наук и тем самым обеспечить понимание адекватности отношений культуры и природы, необходимо по-новому определить ее исходные корни.

И не случайно, что именно эта проблема предопределила дивергентные тенденции развития философской мысли в XX в. Анти-метафизическая философия стала распадаться на отдельные течения, движущиеся в **различных** направлениях. Этот феномен и становится предметом эпистемологического анализа.

Показательны в этом отношении размышления американского философа Тома Рокмора<sup>1</sup>.

Том Рокмор выделяет три движения, которые, по его мнению, играли доминирующую роль в дебатах об отношении к предшествующей философской мысли и о современной ее стадии: американский прагматизм, так называемая континентальная философия и англо-американская аналитическая философия<sup>2</sup>. Такое выделение, естественно, предопределяет и видение специфики структуры философии XX в.

С этим видением можно согласиться лишь постольку, поскольку оно позволяет отчетливо увидеть последствия, связанные с экстраполяцией на философию требований ясности и единственности критерия истины, как это принято в системе естественно-научного знания.

Рассмотрим позицию, предложенную Томом Рокмором. Он с самого начала отмечает тот факт, что **выделенные три тенденции не**

---

<sup>1</sup> См.: Rockmore T. On the structure of twentieth-century philosophy // *Metaphilosophy*. — Oxford, 2004. — Vol. 35, N 4. — P. 466–478.

<sup>2</sup> Там же — P. 466.



**образуют общего поля философского знания, резко отличаются и не могут быть сведены друг к другу.** Соответственно, основное содержание возникшей дискуссии определялось борьбой за **гегемонию** в философском пространстве XX в. В борьбе за гегемонию содержался импульс взаимного отрицания.

Закономерно возникает вопрос: разве рождение дивергентных философских течений — это специфическая особенность XX в.? Ведь на всех основных этапах философской эволюции возникали дивергентные течения, которые формировали расщепленную истину, одна сторона которой была отрицанием другой.

Том Рокмор с известным сожалением говорит о философских конфликтах, поскольку, как он утверждает, каждая тенденция обладает своим очарованием, и было бы ошибочно считать, что какое-то одно направление имело безусловное преимущество над другими. В этом и состоит проблема. Все три направления обозначают поворот в направлении философии как верифицируемого знания, и это направление отсекает представления, которые не соответствуют этому критерию.

Однако странным образом верифицируемое знание порождает разные философские направления и разные их исторические судьбы. Но самым странным представляется то обстоятельство, что верифицируемое философское знание уводит мысль в сторону от решения фундаментальной проблемы — проблемы отношения человека с Универсумом.

### 3. Аналитическая философия

С прогрессом естественно-научного знания стала очевидной его фундаментальная особенность сравнительно с философским знанием. Для естественно-научного знания характерно приращение, т.е. восходящая эволюция. Философия же эволюционировала специфическим образом: движение вперед в ней сопровождалось возвратом к старому, т.е. оказывалось и движением назад.

В XX в., однако, эволюция естественного научного знания стала интерпретироваться в философском ключе: стали все чаще говорить о «**революциях**» в естествознании. Парадоксальным образом радикальная критика философии как метафизики совпала со сближением формы развития естествознания с развитием философии.

В области философии каждая из вновь возникающих систем создает «свой космос», так что созданные космосы осмысленного бытия соседствуют друг с другом: история философии — это проявленный мир духовных космосов, через которые человек смотрит на Универсум. Это видение универсума расширяется и дополняется вместе с рождением новых философских систем. Поскольку ответ философского знания в силу его специфики не поддается окончательному определению, то ни одна из философских систем не может быть отброшена как абсолютно ложная, но не может быть признана и в качестве единственной абсолютной истины.

Философский взгляд на мир может считаться истинным в том специфическом смысле, который выражен в метафоре света, соединяющего в одно расщепленные лучи. **Такое соединение и образует свет философской истины.**

Истинным здесь является фасетный взгляд на реальность, который определяет путь к постижению мудрости жизни. Мудрость — это духовная предпосылка жизни цивилизации, ее сохранности и ее продуктивной эволюции. В этом и заключается фундаментальная прикладная роль философии, рождающейся вместе с обретением цивилизацией своей зрелости. Зрелость цивилизации — это приведение в гармоничное соответствие ее различных и противоположных в своей сущности частей. И философия играет роль духовной легитимизации этого процесса. Но она же может играть роль толчка для деструкции гармонии. В философской мудрости заключена мерцающая истина, удержание которой требует постоянной и напряженной внутренней работы. Перед сложностью философской истины как раз и останавливаются радикальные теории, предлагая такие решения, которые превращают отдельный момент философской истины в ее единственное и абсолютное выражение.

Одной из таких радикальных теорий оказалась аналитическая философия, основоположники которой предприняли попытку **соотнести все древо философской истины с истиной факта**. Это означало экстраполяцию классической естественно-научной ментальности на всю область философии. Парадигма развития, которая уже преодолевалась естествознанием, предлагалась философии в качестве «лекала», с помощью которого можно заново «скроить» ее историю. Однако этот общий подход породил взаимоисключающие тенденции. Поскольку философская истина относится к проявлению сущ-

ности реальности на границе, проходящей между феноменальным миром определенностей, становящихся предметом естественно-научного знания, и миром неопределенности, обозначающим то, что выходит за пределы феноменального мира, то простая экстраполяция принципов научной ментальности, основанной на эксперименте и логически последовательных умозаклучениях, на сферу философии оказывается с самого начала неадекватной.

Вместе с тем возникают интуитивные догадки о вечности философской истины как исходного общего основания всякого знания. Если нет твердого знания исходной истины, то всякое знание не может претендовать на безусловность. Этим объясняется возрастающее внимание аналитиков к особенностям той новой структуры философии, которая складывается в XX столетии. Речь идет о выявлении ее «несущих конструкций» и «опор», образующих логически непротиворечивый каркас философского знания, претендующего на полное преодоление метафизических «фантазий».

В этом смысле философия должна была осуществить радикальный разрыв со своим историческим прошлым и начать формирование единого поля истины с наукой, какой является физика или математика. Путь к общей науке лежал через бескомпромиссную борьбу с противниками, стоявшими на пути философского прогресса.

Аналитическая философия, которая полвека доминировала в англоговорящих странах, рождается в борьбе с британским идеализмом. Семантическая проблема, которой, начиная с Фреге, занимается аналитическая философия, выдвигает во главу угла идею референции или, как ее обозначил Б. Рассел, денотата, т.е. **точного выявления предметного содержания символов языка**. Тем самым предмет философии существенно сужается. Но здесь и возник вопрос о критерии реальности: следует ли считать реальностью только мир, данный в чувственных впечатлениях, или же реальным следует признать и мир логических умозаклучений? Поскольку в конечном счете признавалась невозможность отличения истинных чувственных впечатлений от неистинных, то проблема отделения истины от неистины смещалась именно в логическую сферу. Как казалось, **нахождение истины в логически правильных построениях — это тот исходный пункт, отталкиваясь от которого, можно создать очищенный от двусмысленностей и заблуждений мир истинного знания**. Это мир, свободный от всякой субъективности, мир внеперсональной истины.

В этом контексте Г. Фреге различал мысль и ее выражение. Мысль всегда является объективной, внеисторичной и имперсональной, тогда как ее выражения — субъективны, историчны и личностны. Соответственно задача философа определялась как задача освобождения мысли от субъективности и историчности ее выражения, как задача выявления ее логической структуры<sup>1</sup>. Так обозначился метод рациональной реконструкции языка, который предопределил роль философа как ученого и логика (А. Айер), владеющего современным аппаратом логического исследования и отвергающего всякую метафизику, раскрывающего сущность метафизических и онтологических суждений как псевдоутверждений. Задачу логической реконструкции концептуальных образований и ставил перед собой Рудольф Карнап. На вопрос: «Троянская война имела место в действительности или она является продуктом поэтического воображения?» — можно получить ответ лишь эмпирическим путем. Поскольку метафизические проблемы не могут быть поставлены на эмпирическую почву, то их следует считать псевдопроблемами. Как оказалось, в число псевдопроблем попадают проблемы этики и эстетики, так как ни моральный принцип, ни суждения вкуса не имеют своего единственного эмпирически данного истинного прототипа.

Р. Карнап шел по пути преодоления метафизики посредством логического анализа языка. И на этом пути он «сокрушил», как он считал, позиции М. Хайдеггера, якобы логически несостоятельные.

В работе М. Хайдеггера «Что такое метафизика?» содержалось основополагающее утверждение «Das Nichts selbst nichtet» — «Ничто ничтожествует». С точки зрения синтаксиса в этом утверждении усматривается двойной грех — бессмысленность слова «ничтожествует» и неверность употребления слова «ничто» как субъекта, поскольку ничто не может быть чем-то или кем-то по определению. Р. Карнап принял идею построения общего языка науки на физикалистском базисе. Соответственно философская истина оказывается возможной лишь путем приведения всех ее суждений в соответствие с протокольными суждениями, физикалистским их базисом. Однако Р. Карнап попадает в своеобразную теоретическую ловушку. Если язык физикализма является единым языком науки, то этот язык

---

<sup>1</sup> См.: *Философия и логика: новые взаимосвязи*. — М.: ИНИОН, 2003. — С. 43.

должен быть **общим для всех**. Но каков эмпирически данный эквивалент этой общности? Его не существует. И Карнап в своей работе «Логический синтаксис языка» вынужден признать: не наше дело устанавливать запреты; в логике не существует морали. Каждый свободен создавать собственный язык, т.е. такую форму языка, какая ему представляется более подходящей. Значит, принцип верификации и философия физикализма не имеют отношения к созданию языка науки? Но тогда необходимо специальное объяснение того, как возможно свободное созидание и как его оценивать с точки зрения теории истины?

Без ответа на этот вопрос трудно объяснить, почему создание общего языка науки на физикалистском базисе порождает абсурдную ситуацию разительного противоречия между действительным языком науки и полужакрытой системой, приведенной в соответствие с принципами физикализма. С этой проблемой и столкнулся Р. Карнап. С одной стороны, в материализующей способности речи он увидел ключ к объяснению метафизических суждений. Когда мы говорим «пять — это не вещь, а число», то, в сущности, имеем в виду более сложное суждение, а именно — «пять — это не вещь-слово, а число-слово». Обычное использование упрощенных, хотя и удобных, суждений и порождает, по мысли Р. Карнапа, метафизические представления, ошибки и абсурдные заключения. С другой стороны, общий язык на базе физикализма не дан в готовом виде, а значит, эмпирически не существует: он **создается** человеком. И как же быть с истиной такого создания, как и с истиной творческой деятельности вообще? Какой физической реальности соответствует тот исходный образец, который затем материализуется творцом? На эти вопросы физикализм не может дать удовлетворительного ответа. Остается не ясной и материализующая способность языка. Язык создает **свою** реальность, которая не тождественна реальности физической, поскольку помимо звука она включает в себе **смысл**. Какова же природа реальности смысла? Как выделить ее физикалистскую сущность? Если это невозможно, то ставится под вопрос и возможность верификации. Верификация начинает подменяться семантическим анализом, а истина теперь усматривается в логической правильности суждений безотносительно к эмпирически данной реальности. А это и есть эпистемический базис метафизики. Круг замкнулся.

Если мысль обращена лишь к самой себе, к своей логической структуре, как онтологии истинной реальности, то аналитическая философия становится апологией метафизики, которую обвиняли именно в том, что она создает свои миры в сфере сознания, отрываясь таким образом от действительной реальности. Аналитическая философия начинает свое движение к Канту, который рассматривал представление как продукт ментальной деятельности, а не как отражение объективной реальности.

Но если истина возникает вне отношения с реальным миром в самой ментальной деятельности и в ней заключена, то тогда оправдано представление, согласно которому истинный мир — это мир логически правильных построений, идеальных сущностей, т.е. самодостаточный идеальный мир. Обещая в начале пути максимальное приближение философии к фактической реальности, в конце своего пути аналитическая философия оказывается заключенной в тюремной камере собственных спекулятивных творений.

На горизонте истории логики возникло и другое «облачко», которое стало закрывать ясное солнце критериев истины аналитической философии.

В истории логики существуют представления, согласно которым правильность суждений и конечных выводов определяется их соответствием содержанию сакральных текстов, т.е. определенной культуры субъекта, знающего высшую, абсолютную истину. С точки зрения аналитической философии эту логику следует признать иррациональной, лишенной реального смысла. Но по этой логике были построены все мировые цивилизации. Значит ли это, что и их мы должны признать лишенными какого-либо разумного смысла? Или следует вернуться к анализу исходного основания критерия истинности и ложности? На самом деле, в исторических логиках исходным основанием теста на истинность и ложность оказывалось то, что в аналитической философии считалось лишь выражением мысли.

Так, например, индийская логика, насчитывающая двадцать три столетия своей истории, тесно связана с интерпретацией **ведических текстов**, т.е. с определенной спецификой выражения, как основанием истины.

В философии Вайшешика смысл *padārtha* как суммы категорий можно толковать как классификацию значений и слов (*pada*) и вещей (*artha*). Семантическая интерпретация таким образом приоб-

ретаем онтологический смысл, что вряд ли можно толковать как логическую ошибку. Такие категории, как субстанция, качество, действие, общность, финальное микроразличие, позволяющее понимать различия между атомами, присущность, выявляющая связь между категориями, рассматривались и как значения слов, и как реальные свойства самой действительности. Выделяя четыре формы ценного знания, такие, как перцепция, вывод, идентификация и вербальное знание, Ньяя добавляет еще и знание отсутствия. Отсутствие, как кажется, не может иметь эмпирического эквивалента, поскольку отсутствие — это пустота, небытие. Но ведь место, где **было** что-то, как определенная точка пересечения пространства и времени — это реальность, поддающаяся исчислению.

В китайской логике главной проблемой становится **правильное использование имен**, а тестом для проверки ценности доктрины считается ее соответствие **древнему авторитету, общему наблюдению и практическому эффекту**. Цель правильного использования имен — это отличие благородного от низкого, схожего от различного. Использование имен, когда их смысл твердо установлен, несоответствующим образом приравнивалось к подделке веса и меры и считалось аналогичным уголовному преступлению. Но разве философы не знали, что критерий древнего авторитета включает в себя позицию субъекта? Общее наблюдение также включает в себя позицию субъекта — коллективного. Практический эффект также может достигаться различными средствами. Как же тогда понимать объективность такого толкования правильности суждений?

Потенциально в представлениях индийской и китайской логик можно видеть начала деонтической логики долженствования. Действительно, согласно деонтической логике «ничто не может быть обязательным и запретным в данный момент, и коль скоро мы склонны делать то, что является обязательным, само по себе обязательно». То есть основание обязательности здесь не эмпирические свойства предмета, а выбор субъекта. Это — исходное основание дальнейшего логического рассуждения.

Аналогичным образом с точки зрения принципов модальной логики «все, что необходимо, — возможно, то, что невозможно, — необходимо ложно и наоборот».

С точки зрения принципа верификации такого рода суждения, не имеющие эмпирического эквивалента, следует признать неадекватными.

Принципы аналитической философии исключали возможность легитимации суждений, которые отражали амбивалентность реальности. Не случайно Б. Рассел подверг критике позицию логика Макколла, который подразделял суждения на пять классов: истинные, ложные, определенные (всегда истинные), невозможные (всегда ложные) и переменные (т.е. неопределенные и невозможные), т.е. иногда истинные, а иногда ложные. Например, суждение «Миссис Браун не находится дома» может быть и истинным, и неистинным. Рассел считал такие суждения не логическими предложениями, а лишь функцией предложений.

Однако, как оказалось, в исторических представлениях логики, ее парадоксах и противоречиях находили отражение глубинные проблемы выражения сущности цивилизационного бытия, мира и человека.

Аналитическая философия начинает испытывать давление с двух различных сторон — и с исторической, и с логической. Казавшееся очевидным представление об истине как единственном результате прохождения представления через фильтр верификации начинает распадаться. В этой ситуации приемлемым начинает казаться поворот в сторону прагматизма, который дает интерпретацию признания метафизики не как науки, стремящейся к постижению истины сущего, а как **средства** решения тех или иных проблем. Этот подход меняет весь тип отношения человека к миру, определяя роль истины как средства и только как средства достижения определенных целей.

Эта тенденция проявилась уже в позиции Куайна, который наряду со своим логическим толкованием аналитических и синтетических суждений обратился к философским проблемам онтологии. Он считал, что философы делятся на две категории: на тех, кто считает, что мир состоит только из материальных вещей, и тех, кто отрицает это. Их суждения Куайн называл онтическими, полагая, что они входят в ряд научных суждений об объекте, но отличаются от них высшей степенью генерализации.

Качественное своеобразие онтических суждений состоит в том, что о них нельзя сказать, истинны они или неистинны. Но как в таком случае их оценивать?



Куайн предлагает свое решение этого вопроса. Он считает, что приверженность к тому или иному решению в данном случае определяется привычным словоупотреблением. На самом деле, мы, например, отождествляем в своих суждениях кошку с определенной суммой признаков. Соответственно, если некий предмет «х» обладает этими признаками, то мы называем его кошкой. При этом «х» для нас и есть как бы реальная кошка. Но в действительности же здесь понятию, имеющему определенные признаки, субъект придает свойство реальности. Аналогичные превращения характерны и для онтических суждений.

Онтические суждения оказываются результатом привычных обстоятельств. От повседневного соприкосновения с окружающим миром возникает представление о его сущности как совокупности вещей. Соответственно, философские теории рожают атомарную конструкцию сущности мира. Характер включенности в те или иные обстоятельства и определяет представления, наделяющие мир той или иной сущностью, — материальной или нематериальной. Признание той или иной сущности определяет отношение человека к миру. Здесь теоретическая предпосылка оказывается исходным пунктом видения действительности. Если естествоиспытатель находит сумчатое животное в Австралии и соответственно этому открытию вносит коррекцию в классификацию видов, то философ стоит перед вопросом, являются ли эти животные материальной реальностью. Невозможность доказательства применительно к миру в его тотальности снимает вопрос об истинности философских суждений. Однако это не означает бессмысленности философских суждений вообще. Та или иная философская позиция определяет **практические** позиции, которые занимает человек в жизни. Здесь иллюстрацией может служить аналогия с позицией человека, принимающего концепцию изоляционизма. С позиции этой концепции он знает, как решить проблему «быть или не быть», и определяет, что нужно делать, чтобы страна укрепляла свои позиции в мире. Это не исключает того, что с противоположных изоляционизму позиций политическая стратегия будет казаться совсем иной.

Поворот аналитической философии в сторону прагматизма и фиксирует Том Рокмор, полагая, что разными путями Куайн, Патнэм,

Рорти и Брэндом приходят к заключению, что прагматизм — это наиболее жизнеспособная альтернатива формальной теории денотата<sup>1</sup>.

Утверждение прагматической ментальности как формы общественного сознания коренным образом изменяет отношение к нравственным и эстетическим ценностям, характер цивилизационных отношений. Человек перестает рассматриваться как цель в себе, он становится лишь средством для другого. Меняется и отношение человека к природе. Это уже не прекрасное творение, а материал различных инженерно-технических решений. Эта опасность была подмечена уже в эпоху расцвета позитивистской ментальности, претендовавшей на роль исходного основания научного управления общественной жизнью. В этом контексте Д.В. Философов приводил любопытное высказывание Михаила Бакунина, который утверждал: «Управление жизнью наукою не могло бы иметь другого результата, кроме оглушения всего человечества»<sup>2</sup>. Очевидно, что в данном случае имелась в виду позитивистская ментальность, игнорирующая специфику гуманитарного знания. Гуманитарное знание, постигающее сущность абсолютного и реальный смысл идеала, разрушается позитивистской критикой метафизики. В итоге оказывается, по выражению В.В. Розанова, «подкопан самый корень земли», происходит prostituteвание всей цивилизационной жизни. Если Беатриче Данте замещает Маня с Невского, которая за рубль «задерет подол», то тогда ничего нет, можно «прокручивать царства, престолы, честь, славу, имя родителей, смысл родства, потомков и предков...»<sup>3</sup>.

Как только истина факта переступает невидимую грань истины цивилизационного целого, она превращается в ложь.

#### 4. Феноменология познания истины

Таким образом абсолютизация факта как исходного основания истины обусловила своеобразную логику исторического самотриггера аналитической философии. Тотальное освобождение

<sup>1</sup> См.: Rockmore T. On the structure of twentieth-century philosophy // *Metaphilosophy*. — Oxford, 2004. — Vol. 35, N 4. — P. 467.

<sup>2</sup> См.: Философов Д.В. «Большая Лиза» // *Загадки русской культуры*. — М., 2004. — С. 204.

<sup>3</sup> Розанов В.В. *Загадки русской провокации: Статьи и очерки 1910 г.* — М., 2005. — С. 154.

философии от метафор, аналогий и представлений мифологии, религии, метафизики наносило сокрушительный удар не только по гуманитарному знанию, но и по самой аналитической философии. Но почему это происходит? На этот вопрос и пыталась дать ответ континентальная философия, в которой нашел свое выражение радикализм иного толка, а именно — концептуальное обоснование легитимности «чистой субъективности».

Прежде всего следует назвать имя Эрнеста Кассирера, который в своем фундаментальном труде «Философия символических форм» (1923—1929) показал, что попытки приложить методы исследований структур естественно-научного и математического мышления к изучению проблем гуманитарных наук приводят к тому, что упускается из виду самое главное, самое существенное в понимании истины гуманитарного знания.

Кассирер отчетливо видел, что наряду с учением о формировании понятий и суждений в естественных науках, в результате которого определяется «объект» природы, должно быть выработано определение для области «чистой субъективности», что позволяет рассматривать любое явление как целое с определенной духовной точки зрения. Истина с этой точки зрения есть соответствие той форме, которую принимает дух.

Соответственно, Э. Кассирер прояснил значение общей теории форм выражения духа, включающей три составные части: языковую форму, феноменологию мифологического и религиозного мышления, морфологию научного мышления.

Исследование языковой формы, по мысли Кассирера, раскрывает в многообразии языковых явлений взаимосвязь частей, включенных в общую структуру. Это позволяет говорить о **чистой форме языка**, которая обнаруживает себя в фазах чувственного и созерцательного выражения, в выражении понятийного мышления. Кассирер обращает внимание на тот факт, что вопрос о «происхождении языка» неразрывно связан с вопросом о происхождении мифа. В неменьшей степени проблемы истоков письменности, истоков права и самой науки возвращают нас к той стадии, когда все они покоились в непосредственном и нерасчлененном единстве мифологического сознания. Явления современной жизни, считает Кассирер, не могут быть познаны в присущей им «истине» без указания на бытие, с которым они имеют генетическую связь. Мифологиче-

ское сознание должно быть понято как особый способ формирования духа, а не как бесформенный хаос, от которого пытаются отделаться и доказать его объективную несостоятельность. Соответственно, Кассирер рассматривает миф не только как форму мышления, созерцания, но и как форму жизни.

Как форма жизни миф — это не выдумка, а реальность. Причем такая реальность, которая обладает своей внутренней последовательностью, задающей определенный ритм и завершенность жизни от рождения и до смерти.

Кассирер расширявает значение феноменологического подхода для постижения истины, подчеркивая, что в феноменологию он вкладывает тот смысл, который имел в виду Гегель, для которого феноменология была фундаментальной предпосылкой философского познания. В области духа **истина есть целое**; оно не дано нам сразу, а постепенно разворачивается в движении мысли. Это не просто хаотичное движение сознания под воздействием случайных внешних и внутренних импульсов, а движение по своеобразной духовной лестнице от Ничто к знанию Абсолютного. Это движение и составляет сущность гуманитарной науки. Основополагающий принцип «Философии символических форм» составляет философская рефлексия, которая не отрывает конец от начала и середины, а берет все три как интегрирование момента, единого и целостного движения<sup>1</sup>.

Анализируя функцию экспрессивности, проблему репрезентации функций построения научного знания, Эрнест Кассирер приходит к выводу, что в цивилизационном контексте «пространство как таковое, мыслимое как “возможность существования”, не обладает однозначно определенной формой, но оно открыто самым различным способам формирования... Согласно своему основному принципу, философия символических форм не ограничивает сферу идеального областью теоретического познания. Она раскрывает силу и действенность идеального в других, более глубоких слоях языкового и мифологического мышления. Из этого следует, что каждой из областей соответствует своя собственная “пространственность”»<sup>2</sup>. Это обстоятельство коренным образом меняет понимание адекватности от-

---

<sup>1</sup> См.: Кассирер Э. Философия символических форм: Феноменология познания. — М., СПб., 2002. — Т. 3. — С. 8.

<sup>2</sup> Там же. — С. 333.

ношения человека и реальности. Истина не совпадает с универсальным соответствием представления отдельно взятому факту.

Истина есть **целое**, целое реальной цивилизационной жизни, которое не дается сразу, а раскрывается исторически. Становится понятным и подход к постижению сущности истины как схватывания целостности цивилизации. Поскольку каждой области соответствует своя «пространственность», то ставшая истина есть выражение этой цивилизационной целостности в **своей** «пространственности», т.е. в специфических условиях возможности существования. Неистина здесь есть не только простое заблуждение, но и лишь частичное выражение целостности. В этом смысле человек может быть носителем истины, когда он соответствует требованиям той «пространственности», которая является условием возможности цивилизационного существования. Такой человек становится **символом** своей «пространственности» как определенной цивилизации. И в этом контексте неистина может совпадать с самоотождествлением человека с требованиями иной «пространственности».

Возникает вопрос: возможно ли определение истины целого применительно к универсальной феноменологической реальности, не связанной со спецификой цивилизационной «пространственности»? В условиях, когда остракизм или вынужденная эмиграция равносильны крушению нормального бытия человека, такой вопрос может казаться абстрактным. Однако интенсификация процессов глобализации способствует формированию универсального в цивилизационном смысле субъекта, космополита. Космополит является символом выбора бытия, равнодушного к своеобразию своих родовых цивилизационных ценностей. Выражением этой тенденции является феноменология познания, которая за исходное берет «чистое», не обремененное цивилизационным своеобразием, знание. Это — путь к глобальной стандартизации самосознания и, соответственно, образа жизни. Континентальная философия вплотную столкнулась с этой проблемой. Соблазн найти универсальную цивилизационную истину порождал оригинальные доктрины, которые, однако, порождали и свои контрапункты.

Континентальная философия, согласно Тому Рокмору, берет начало в Гуссерле, предложившем путь **чистой феноменологии** для формирования философии как строгой науки. Гуссерль ушел от проблем объективности референции, т.е. отсылки к объективному

источнику информации как **предмету** познания. Эта проблема решалась путем феноменологической редукции, вынесения всего реального мира за скобки.

Он отвергал и психологический путь в логике. В итоге чистая феноменология как строгая наука стала совпадать с таким пониманием истины сознания, которая «освободилась» от всякой специфики цивилизационной пространственности. Закономерно возникал вопрос: каким образом, следуя идеям чистой феноменологии, человек может адекватно взаимодействовать с реальным цивилизационным миром, в котором он находится? Трудности с ответом на этот вопрос во многом предопределили критическую линию континентальной философии. Эту линию, по мысли Тома Рокмора, олицетворяют фигуры Хайдеггера, Сартра, Мерло-Понти, Гадамера и Деррида. Характерно, что, как отмечает Том Рокмор, уже Хайдеггер, казалось, возникший из Гуссерля, не продолжил его дело, а скорее выступил резко против ряда считавшихся безусловно истинными положений, таких как феноменологическая редукция, сущностная интуиция, и провозглашаемого единства с картезианством. На самом деле, если философский космос ограничивается сферой сознания, то тогда вне поля зрения философии оказываются фундаментальные проблемы Бытия. Истина состоит в том, считает Рокмор, что Хайдеггер не столько продолжил, сколько положил начало резкому разрыву с тем, что было названо феноменологическим движением. Как казалось, феноменологическая редукция «снимает» проблему реальной сущности цивилизационного бытия и таким образом направляет философию в тупиковое русло. Если продукт феноменологической редукции выступает как некая совокупность неисторических, находящихся вне времени и пространства абстрактных истин, то, как представляется, они утрачивают связь с действительным Бытием, сущность которого раскрывается именно во Времени. Но значит ли это, что цивилизация не несет в себе никаких констант? Если это так, то можно ли вообще говорить о цивилизации как качественной определенности, сохраняющейся в истории? Абстрактного ответа на этот вопрос не существует. Сущность цивилизационного Бытия — это скрытая данность, несущая в себе тайну, которая раскрывается в процессе самоосуществления субъект-объектной реальности.

Но как прояснить эту тайну? Коль скоро исходным для анализа признается феноменальный мир, то смысл этого мира, его сущность постигается через видение его как целого. Философия может

претендовать на реальное знание, поскольку она проясняет знание сущности Бытия как целого. И это целое существует, поскольку есть его границы. Во-первых, это границы, которые определяются качественным своеобразием цивилизаций. Во-вторых, это границы Бытия, включающего человека.

С одной стороны, для конкретного индивида — это его собственные индивидуальные границы. С другой стороны, в своей онтологической сущности — это границы всех и каждого, относящиеся не только к настоящему, но и прошлому и будущему. Здесь мы подходим к выявлению подлинности универсального как пути жизни.

Человек, осознавая границы Бытия, подходит к постижению подлинного смысла самореализации. Это предполагает восхождение над горизонтом дурной бесконечности фактов и повседневных забот. Детерминизм дурной бесконечности обстоятельств и событий «расколдовывается» видением границ целого. Видение целого определяет путь адекватный самореализации. Выбор пути — это исходное в новом типе бытия. Исходное для выбора — это «открытость», т.е. абстрактная возможность всего. «Открытость» не может детерминировать конкретное действие: она лишь создает возможность выбора, как фактора преодоления эмпирических детерминант, понимаемых как механизм применения парадигмы «достаточного основания», позволяющей опираться на формулу «стимул — реакция» при объяснении и предсказании характера поведения. Если не учитывается фактор истины выбора, то приходится неизбежно сталкиваться с видимыми «странностями» в поведении, как якобы иррациональными, лишенными здравого смысла. Определение Бытия как целого, представляющего абсолютную ценность для субъекта, поскольку в этом целом заключаются время и пространство его жизни, предполагает наличие границы, за которой данный тип цивилизационного бытия утрачивает свою сущность. Эта граница и есть ничто, которое с позиций аналитической философии воспринимается как фундаментальный алогизм. На этом и настаивал Р. Карнап, анализируя суждение «Das Nichts Selbst nichtet». Преодоление этого алогизма в рамках представлений аналитической философии невозможно. Аналитическая философия исключает возможность определения денотата, фиксирующего предметное содержание НИЧТО.

В феноменологической философии и абсолют, и ничто находят свое определение в структурах цивилизационных отношений, как

условия сохранности или деструкции субъект-объектного Бытия. Оба момента являются составляющими цивилизационной эволюции, сохранения — преодоления своей цивилизационной «пространственности». Преодоление своей цивилизационной «пространственности» есть также процесс рождения открытости. Такую открытость нередко ограничивают процессами глобализации экономической, политической, информационной жизни. Однако открытость в феноменологическом смысле зависит от внутренней ориентации субъекта. Эта зависимость определяет возможность специфических форм логики, основанных на признании исходной истины сакральных текстов. Поскольку эти истины находят свое подтверждение в рождении цивилизации, то они обретают статус объективности в рамках чистой субъективности. Вместе с тем истина чистой субъективности может превращаться в утверждение неистины. Если истина чистой субъективности обусловлена качествами субъекта, то она побивается противоположностью качеств субъектов.

Здесь и выявляется фундаментальная ограниченность истины «чистой субъективности». Это наглядно проявляется в формах «логических правильностей», которые корреспондируют с особенностями противоположных типологических качеств субъектов.

Философия традиционно выделяла типологические качества субъекта, позитивные — правда, совесть, доблесть; и негативные — трусость, злоязычие, лживость, пустословие, неотесанность, угодливость, бессовестность, бестактность, грубость, бесстыдство, крохоборство, тупоумие, нечистоплотность, тщеславие, бахвальство, высокомерие, подлукорыстие и болтливость.

Аналогичным образом можно говорить о различных качествах цивилизационных субъектов, которые «выстраивают» логику фактов в зависимости от характера своих качеств и тех исходных целей, которые они ставят перед собой.

Ограниченность истины чистой субъективности легко проиллюстрировать примером личных особенностей логики доказательств.

Феофраст в своем знаменитом произведении «Характеры» иллюстрирует эту истину. Он отмечает, что лстец следующим образом выстраивает логику фактов для обольщаемого им спутника: «Обрати внимание, как все глядят на тебя и дивятся». Покупая вместе с ним сапоги, лстец замечает: «Твоя нога гораздо изящнее этой обуви». Попробовав что-нибудь со стола хозяина, лстец говорит:



«Что за славный кусочек!», «Да в еде ты знаешь толк!»<sup>1</sup>. Страдающий злоязычием выстраивает свою логику иначе. Отвечая на вопрос: «Что за человек такой-то?» — он начинает с происхождения: его отца звали Сосием (это — распространенное среди рабов имя), в солдатах он стал Сосистратом (что означает «спаситель войска»), а после зачисления в списки «демотов» (т.е. после утверждения в правах гражданства) — Сосидемом (т.е. «спасителем народа»). «Злословие, — замечает Феофраст, — это для него и свобода слова, и демократия, и независимость»<sup>2</sup>. Характеризуя опсиматию как усердие не по возрасту, Феофраст отмечает, что «в бане опсимат выступает борцом и при этом поминутно виляет задом, желая этим показать, что он опытный борец. И когда пляшут хоры женщин, то и старик пускается в пляс, сам себе подпевая»<sup>3</sup>. Логика его поведения определяется стремлением выглядеть значительно моложе своего возраста. Очевидно, что и в современных явлениях школ злословия и пиар-кампаниях наблюдается «выстраивание» информационных данных в соответствии с логикой субъективности. Подлолюбец, например, говорит, что нет честных людей по природе, негодяя же он зовет человеком свободным от предрассудков<sup>4</sup>. В распространенных сегодня суждениях «все воруют», «все лгут» также просвечивает подход к фактам именно с позиций подлолюбия. В каждом случае мы имеем дело с **индукцией**, т.е. собиранием из моря эмпирических фактов таких, из которых следует соответствующий вывод. Однако этот вывод нельзя оценить адекватно, не принимая во внимание качества субъекта, делающего этот вывод. А оценка качеств субъекта требует иного уровня истины, а именно — истины общего принципа. Признание данного принципа общим требует **эмпирического** подтверждения. Но как получить такое подтверждение?

Если мы признаем универсальный характер истины принципа, то тогда все, что не соответствует этой истине, должно отвергаться как ложное. Так, коль скоро мы считаем справедливость универсальным истинным принципом, то должны согласиться с разруше-

---

<sup>1</sup> Феофраст. Характеры. — Л., 1974. — С. 6–7.

<sup>2</sup> Там же. — С. 38–39.

<sup>3</sup> Там же. — С. 36–37.

<sup>4</sup> Там же. — С. 39.

нием того мира, который противоречит этому принципу. Этого требует безусловный смысл истины.

Но на чем основывается универсальность принципа справедливости? Если мы не желаем апеллировать к теологическому аргументу, то тогда должны ссылаться на неотчуждаемость универсальных прав человека: каждый человек обладает неотчуждаемым правом на справедливость. В этом случае мы получаем тот общий знаменатель, к которому можно приводить все субъективные истины.

Подтверждением истины универсального принципа справедливости должно быть **общее согласие**. Получается, что как только будет нарушено общее согласие, универсальность принципа потеряет под собой реальную почву.

Как получить **эмпирическое** подтверждение общего согласия применительно к универсальному принципу? Это общее согласие относится не только к гражданам настоящего, но также прошлого и будущего. И здесь эмпирическая верификация универсального принципа теряет смысл, поскольку становится невозможной.

Если истина универсального принципа теряет силу, то представляется оправданным «скачок» от истины как универсального принципа к «правильности» логики успеха. Логика успеха отталкивается от нереальности прав, которые кажутся неотчуждаемыми. Например, право на жизнь представляется безусловно неотчуждаемым правом каждого человека. Однако если посмотреть на это право с точки зрения доступности пищи каждому, то окажется, что право может быть обеспечено для всех лишь в сравнительно небольшой промежуток времени.

Нереальность неотчуждаемых универсальных прав, как кажется, допускает признание определенных прав за человеком, нарушающим неотчуждаемые права других, скажем, за рабовладельцем. В этом случае открывается логическая брешь для легитимации истины успеха во всех ее проявлениях. Успешная элита представляет свою логику как соответствующую универсальной истине. Так, например, Феофраст определяет приверженность к олигархии как стремление к господству, тесно связанное с корыстью. Эти две составляющие определяют «правильную логику» поведения олигарха. Отклонения от этой логики могут быть вынужденными и поэтому воспринимаются как нарушение правильной логики.

В соответствии с этой «правильной» логикой высказываются такие суждения: «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель», «Нужно собраться и обсудить, как избавиться от черни и от рынка», «Чернь неблагодарна и благоволит лишь тому, кто устраивает раздачи и казенные подарки», «Когда же наконец нас перестанут донимать общественными повинностями?»<sup>1</sup> и т.д.

Здесь ряд суждений имеет определенную логическую последовательность, обусловленную нереальностью универсальных прав.

Правильность такой последовательности должна подтверждаться практикой жизни. Так, логика финансового успеха диктует последовательность действий, обеспечивающих превращение одного доллара в два доллара, двух долларов в четыре и так до бесконечности. Это — очевидная правильность логики финансового успеха. Противоположная логика ведет к разорению, и стало быть, она неправильная.

Однако «правильность» логики успеха это — «неправильность» с точки зрения истины чувства. Например, влюбленный, ставящий своей целью завоевание симпатий своей любимой, строит логику своих рассуждений и действий так, что он кажется для окружающих человеком безрассудным. Бернард Мандевиль в своем знаменитом произведении «Басня о пчелах» так характеризует логику любви: любовь заключается в расположенности и благожелательности в отношении любимого лица. Мы в лучшую сторону истолковываем все его слова и поступки и чувствуем склонность извинять и прощать его ошибки, если вообще их замечаем; его интересы мы во всех случаях делаем своими интересами, даже себе в ущерб, и получаем внутреннее удовлетворение, разделяя его глубокие чувства как в горе, так и в радости. Это положение, каким бы невероятным оно ни показалось, тем не менее правильно.

Со стороны влюбленный кажется безрассудным, но каждый влюбленный ведет себя аналогичным образом.

Таким образом, мы сталкиваемся с различными типами субъективных форм истины, которые по видимости противоречат друг другу. Истина универсального принципа находится в противоречии с истиной успеха, а истина успеха оказывается в противоречии с истиной чувства. Возможно ли сочетание этих истин? Ответить на этот вопрос теоретически затруднительно без рассмотрения проблемы

---

<sup>1</sup> Феофраст. Характеры. — Л., 1974. — С. 35–36.

синтеза философских течений, дающих различное толкование сущности истины.

### **5. Возможность синтеза?**

Предложения о компромиссе между аналитической и континентальной философией известны, однако оставалось не совсем ясным, идет ли речь о формировании концептуального единства двух направлений или же о компромиссе «тактическом» по принципу необходимости «жить дружно» во имя общих интересов философии.

С точки зрения концептуальной необходимо видеть две выявленные сущности истины: истину как соответствие идеального материальному и истину как соответствие материального идеальному. Очевидно, что в своей выявленной сущности эти истины кажутся исключаящими друг друга. Значит ли это, что признание одной истины как подлинной истины означает признание ложности другой, и наоборот? Или же возможно «соединение» этих истин? Если да, то каким образом? С точки зрения «тактической» действует иная логика: дивергентные тенденции в философии «побивают» друг друга, ослабляя ее общие позиции. Философы должны объединиться, чтобы сохранить позиции философии. Но как добиться достижения этой цели? Чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо уяснить природу философских расхождений. Если они основаны на неких «недоразумениях», то тогда необходимо создать условия для их устранения. Этот вопрос и поднимает Том Рокмор. Если мы мысленно представим возможность свободной дискуссии между ведущими философскими течениями, которая будет длиться достаточно долго, то можно ли допустить, что удастся найти удовлетворяющий всех ответ? Вопрос состоит в том, как возможна такая открытая и достаточно долгая дискуссия. Какие предпосылки необходимы для этого?

Как кажется, для этого прежде всего следует заняться психологическим и нравственным «очищением». Истоки противоречий нередко коренятся в недостаточном внимании со всех сторон, невежестве и презрительном отношении друг к другу. XX век в этом смысле можно считать веком «дурной крови». И пока слабое знание друг друга будет

сохраняться, отмечает Том Рокмор, диалог между направлениями философии остается затруднительным<sup>1</sup>. Но могут быть и другие причины.

Так, М. Фридман<sup>2</sup> отмечает неблагоприятное воздействие политической ситуации на возможность свободной философской дискуссии. Начавшаяся в Давосе в 1929 г. дискуссия между Кассирером и Хайдеггером прервалась в силу изменения политической ситуации в Европе. В связи с усилением влияния фашизма обмен аргументами между Карнапом и Хайдеггером относительно центральной роли логики в философском дискурсе также прервался. Карнапу пришлось эмигрировать. Хайдеггер, отвергавший взгляд Карнапа на логику, принял нацизм, в то время как Карнап, утверждавший основополагающую роль логики, отвергал его. Из этого мы можем сделать косвенное заключение, что если философский диалог отягощен несовместимыми политическими позициями, то тогда проблема сближения дивергентных течений в философии не может быть решена даже с помощью самого разностороннего и глубокого взаимного ознакомления, психологического и нравственного очищения. Скорее, наоборот, силы отталкивания могут стать вообще непреодолимыми.

Серьезная неясность сохраняется и в отношении концептуального аспекта проблемы. Создание благоприятной социальной почвы для движения в направлении к общей философии не снимает, однако, вопроса, почему адепты аналитической философии не хотят поучиться у своих континентальных коллег, и наоборот. Это — сложный и многогранный вопрос, выходящий за рамки простого столкновения амбиций. Делались попытки найти реальные механизмы сближения. Так, М. Фридман предлагал выделить центральный пункт в дебатах ведущих мыслителей аналитической и континентальной философии. Он считал, что если в этом пункте удастся найти общее решение, то тогда, видимо, можно будет преодолеть и остальные различия. С этой точки зрения можно допустить, что Карнап и Хайдеггер могли бы стоять на достаточно надежной общей почве, чтобы достичь прогресса в преодолении несогласия. Если этот процесс был прерван только по политическим мотивам, то тогда допускается возможность восстановить на практике идею

---

<sup>1</sup> Rockmore T. On the structure of twentieth-century philosophy // *Metaphilosophy*. — Oxford, 2004. — Vol. 35, N 4. — P. 468.

<sup>2</sup> См.: Friedman M. A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. — Chicago, 2000. — XV, 175 p.

достаточно долгой и нескованной дискуссии ведущих философов, в итоге которой можно подойти к общему пониманию истины. К этой точке зрения склоняется М. Фридман. Том Рокмор считает эту точку зрения Фридмана сверхоптимистической. Опыт показывает, что сама идея, будто общая истина возникает в процессе нескованной дискуссии, которую принимает Фридман, нередко опрокидывается на практике неспособностью дебатов оторваться от тех позиций, которые с самого начала занимали диспутанты. Сократ, отмечает Том Рокмор, был мудрее, когда он склонялся к нескованной дискуссии, не питая, однако, иллюзий, будто если она будет достаточно продолжительной, то обязательно приведет к общей истине. Том Рокмор справедливо замечает, что продуктивная дискуссия возможна только в том случае, если диспутанты разделяют общую позицию, в терминах которой различия между ними могут быть исследованы и получают легальное подтверждение. Так, различия между Кассирером и Хайдеггером таковы, что они, даже оказываясь в рамках феноменологической философии, вряд ли могут прийти к согласию. Хайдеггер не стремился к встречам с Кассирером или Карнапом. Хотя он был мало знаком с их взглядами, однако находился к ним в сильной оппозиции, негативно относился к исходным принципам как концепции Кассирера, так и аналитической философии, развитой Расселом и Карнапом<sup>1</sup>.

Философские противоречия являются отражением противоречий истин, возникающих в поле чистой субъективности. Поскольку субъект формирует свою истину, которую он воспринимает как истину для всех, то он утверждает ее всеми наличными у него средствами. Таким образом, абсолютизация истин чистой субъективности неизбежно порождает их противоборство. И этот закон действует не только в процессе столкновения философских позиций, но и в межкультурных отношениях. Оказывается, что истина чистой субъективности порождает перманентное состояние скрытой или открытой войны. Общая истина в поле чистой субъективности — это диктатура истины одного субъекта, обладающего реальными средствами утверждения своей истины, и подавления иных истин чистой субъективности как заблуждений. Комплекс империум — это механизм придания универсального смысла истине чистой субъективности. Не случайно

---

<sup>1</sup> См.: Rockmore T. On the structure of twentieth-century philosophy // *Metaphilosophy*. — Oxford, 2004. — Vol. 35, N 4. — P. 470–471.

Том Рокмор считает, что различия между аналитической и континентальной философией имеют коренной характер и их нельзя устранить путем продолжающихся дебатов. Эти различия нельзя устранить и путем определения приоритетной роли логики. Дело в том, что сама «логика» в зависимости от интерпретации сущности истины толкуется различным образом. Различия между аналитической и континентальной философией питаются и важными политическими принципами: от этих различий зависят ответы на вопросы: кто публикует и каких философов; кто занимает должности в фондах; кто получает важные гранты; кто входит в ключевые комитеты и кто избирается на важные профессиональные должности? Не значит ли это, что раскол является перманентной чертой философского ландшафта? Прежде чем подойти к оценке общей ситуации в философии, есть смысл оценить современную ситуацию с точки зрения цивилизационной функции философии. Отвечая на этот вопрос, Мариам Фрейзер, Сара Кембер и Силайя Люри пишут: «С одной стороны, научный материализм продолжает удерживать позиции, несмотря на разрушительные явления (экологические, технические, этические), которые его сопровождают. С другой стороны, ни “культура”, ни “субъект” (или субъект как он персонифицирован художником или ученым, компанией, классом, нацией в языке или дискурсе) не доказали реальность адекватной исходной точки исследования или критики»<sup>1</sup>. Так где же следует искать исходную точку общей теории истины? Ее необходимость сегодня увязывается с проблемой сохранения жизни, установления таких отношений между традициями, как привилегией культуры, и природой, которые сохраняют их взаимную «экологию» и устраняют бифуркации, которые они порождают<sup>2</sup>.

И здесь возникает вопрос, как следует толковать жизнь в контексте современных цивилизационных изменений. Современный человек живет в созданном искусственном мире. Если это так, то исходным пунктом этого мира оказывается информация, на основе которой этот мир строится.

---

<sup>1</sup> Fraser M., Kember S., Lury C.. Inventive life: Approaches to the new vitalism // Theory, culture and society. — L., 2005. — Vol. 22, N 1. — P. 3.

<sup>2</sup> Там же.

Не является ли информация той «субстанцией», к которой может быть отнесена общая истина, преодолевающая крайности радикальных течений и открывающая путь к реалиям нового мира?

Нельзя ли слить воедино объективную истину факта с истинной чистой субъективностью, природу с цивилизацией, если представить цивилизационное бытие как процесс конструирования, в котором замысел субъекта находит реализацию лишь постольку, поскольку он учитывает реальные свойства объективности природы?

Сторонники этой точки зрения обращают свой взор к философии Канта.

И это не случайно. Кант во многом предвосхитил современную цивилизационную ситуацию. Он утверждал вслед за Руссо, что человеческие пороки большей частью возникают потому, что цивилизационное состояние осуществляет насилие над природой, а вместе с тем наше назначение как людей состоит в том, чтобы выйти из грубого естественного состояния животных. В этих утверждениях содержится скрытое противоречие. Если цивилизационное состояние осуществляет насилие над природой и это насилие есть зло, то значит, нужно избавиться от цивилизационного состояния. Но если назначение человека состоит в том, чтобы выйти из естественного состояния, то цивилизационное состояние есть благо.

Кант видит разрешение этого противоречия в феномене **совершенного искусства**. Совершенное искусство, полагал Кант, снова становится природой.

Полагая совершенное искусство в качестве природы, Кант в конечном счете не считает возможной истину сильного реализма, по сути дела, отвергает ту линию в философии, которая уходила своими корнями в Демокрита и Платона. Кант создал основания конструктивистского подхода к знанию. Именно этот подход, по мнению Тома Рокмора, и восторжествует в XXI столетии.

Вместе с тем, как представляется, возникает теоретическая возможность рассматривать проблемы универсальности истины процедурно, с точки зрения рациональной организации информации. В этом случае противоречия между истиной факта, истиной цивилизационного целого, истиной принципа, истиной успеха и истиной чувства могут быть преодолены путем перевода проблемы плюрализма истины в информационную плоскость, рассматривая ее с процедурной точки зрения. Универсальность рациональности в этом кон-



тексте обретает характер технической процедуры, находящейся в рамках общей науки — «философии информации». В «философии информации» природа исчезает, а вместе с ней исчезает и традиционная проблема гармонии неба и земли, человека и природы.

#### **6. «Философия информации»: реконструкция теории истины?**

Выделение философии Канта в качестве водораздела между некритической и современной философией имеет под собой реальные основания. Кант «снимает» проблему истины в ее традиционном толковании, поскольку «вещь в себе», т.е. объективный материальный мир, недоступна сознанию человека. Такой подход не затрагивал, однако, ключевой духовной проблемы, — проблемы сакральных ценностей, которые отождествлялись в массовом сознании с абсолютной истиной. Очевидно, что между истиной факта и истиной успеха, с одной стороны, и сакральными истинами, в которые включаются истины цивилизационного целого, истины чувства и принципа, — с другой, существует качественное различие.

Соответственно качественно отличается и логика следования истине. Логика истины чувства ставит себя «выше» логики факта и материального успеха. Логика сакрального целого ставит себя «выше» любой иной логики, в том числе индивидуальной и семейной.

Но в каждом случае действуют истины. Поскольку нет ничего выше утверждения истины, то получается, что истина разрывает человека на части и в конечном счете убивает его. Естественнонаучное знание не способно найти решение этой ключевой проблемы. Поиск духовной истины, как ответ на нее, занял свое легитимное место в гуманитарном знании.

XX век оказался перед фундаментальным вызовом. Проблема духовной истины вновь буквально восстала из пепла разрушенной метафизики. И это не случайно. Если достижения внешних успехов на основе экспансии техники создают угрозу небытия, то оно лишается смысла с цивилизационной точки зрения. Однако имеет ли подлинный смысл жизнь, которая отвергает научные и технические успехи, тот комфорт, который они несут с собой? Этот парадокс, поскольку он не имеет ясного решения, порождает эрозию понимания цивилизационной перспективы.

Однако если парадокс является продуктом нашего сознания, то тогда нужно «исправить» сознание, чтобы устранить парадокс. Это и есть главная функция «философии информации».

*а) Функция «философии информации»*

Парадокс цивилизационной истины может быть представлен как мнимый, если Бытие понимается как продукт совершенного искусства, как замкнутый в себе мир информационной конструкции. Бесконечность Природы вытесняется из этого мира как философская проблема. Это значит, что «философия информации» открывает путь к качественно новому пониманию мировой гармонии. Путь «философии информации» отталкивается от исходного представления, в соответствии с которым коренные проблемы Бытия могут, опираясь на прогресс информационной техники и технологии, найти **техническое** решение. Такой подход представляется **современным**, поскольку отражает специфику той цивилизационной реальности, которая и возникает в информационном обществе. Ее специфика заключается в образовании информационной реальности, как общей среды существования человека. Возникает тенденция «ограничения» предмета философии этой средой, как средой бытия вообще, а значит, и переформулирования природы восприятия ее ключевых проблем и прежде всего проблемы истины.

Реальные процессы становления информационного общества воспринимаются в качестве специфической «материализации» конструктивистской доктрины Канта. Мир информации, превратившийся в глобальную среду, в информационную галактику, создан человеком; вместе с тем он является той эмпирически данной реальностью, которую, как кажется, можно гармонизировать, используя для этого мощные механизмы информационно-компьютерных технологий и неограниченные возможности искусственного интеллекта. Тем самым находят свое решение и ключевые духовные проблемы: абсолютные ценности вытесняются рациональными решениями в конкретных ситуациях жизни. Так создается новый мир, который не является трансцендентным для сознания человека: «вещь в себе» вытесняется из доминант внимания человека. Доминанты внимания теперь направлены на информационный мир, который отождествляется в сознании с **подлинной реальностью**. Эта подлинная реальность уникальна в том отно-

шении, что оптимальные решения в ней находятся искусственным интеллектом, компьютерными системами, так что собственная интеллектуальная и духовная деятельность человека может быть «облегчена» радикально. Исчезают сами собой драматические проблемы истины выбора, проблемы совести, долга и чести. На почве таких представлений должно произойти «отмирание» сложностей прежней философии; прежние философы воспринимаются как «любители», следующие, подобно Птолемею, ложным исходным астрономическим представлениям, создающим искусственные трудности в понимании жизни и путей решения ее проблем. Их беда состояла в том, что они не были знакомы с теорией и реалиями искусственного интеллекта. Эта точка зрения наиболее рельефно была высказана А. Сломаном. Однако что означает для жизни цивилизации тотальная десакрализация? Что происходит с сакральными ценностями, когда они превращаются в системы информационных отношений и вводятся в компьютер? Не утрачивают ли при этом сакральные ценности качества истины?

На первый взгляд смещение истины бытия в мир информации позволяет удивительно легко находить решение тех философских проблем, которые казались неразрешимыми. Так, например, ключевая проблема синтеза дивергентных философских течений — приведение их к общему знаменателю — перестает быть проблемой, поскольку содержание этих течений превращается в информацию. Информация как определенным образом оформленное знание о содержании философских доктрин не требует оценки этих доктрин с точки зрения теоретической истины. Она требует лишь истинного знания о **содержании этих доктрин** независимо от их истинности или ложности. Таким образом философские учения, будь то концепции аналитической или континентальной философии, оказываются на одном поле информации, соседствуя и не вступая в противоречие друг с другом. Этот феномен можно определить как **информационную толерантность**. Информационная толерантность по видимости совпадает с толерантностью философской, легитимизирующей многообразие истин, поскольку это многообразие выражает сущность субъект-объектной цивилизационной реальности. Различное положение субъектов в этой реальности является основанием плюрализма субъективных истин, которые лишь в своей совокупности представляют объективную цивилизационную истину. Это выразил своим уникальным языком В.В. Розанов. Он писал: «На предмет

надо иметь именно 1000 точек зрения, не две и не три: а — тысячу. Это — “координаты действительности”... Отсюда: — кто знает истину? — Все. — А не мудрецы? — Все и есть мудрец; а один всегда есть только “он”»<sup>1</sup>. В контексте специфики цивилизационной истины одна-единственная позиция не может быть объективно истинной, хотя она утверждается как абсолютная истина и таким образом превращается в заблуждение. «Самое устойчивое, — писал В.В. Розанов, — именно ложь... А “утвердить ложь” ничего не стоит. Да нечего и утверждать: стоит столбом и никуда не валится»<sup>2</sup>.

Философская толерантность при всем видимом сходстве отличается от информационной толерантности принципиально. Философская толерантность соотносит содержание доктрин с объективной сущностью реальности. Информационная толерантность остается в рамках содержания доктрин, их текста, вынося проблему объективности истины за «скобки».

Феномен информационной толерантности как ключевой фактор, оказывающий влияние на духовную жизнь современного общества, находит свое концептуальное оформление в философии постмодернизма. Если компьютеры формируют реальный мир современного человека, то тогда этот мир будет расширяться, осуществляя в потенции бесконечную экспансию. Это — новая расширяющаяся Вселенная, возникшая из точки информационного взрыва. Этим миром человек владеет постольку, поскольку он создает программное обеспечение и правильно им пользуется. Как кажется, здесь остается не ясным лишь один вопрос: в каком психологическом состоянии оказывается человек, весь мир которого просчитан и организован компьютерами, так что он может прочертить на дисплее всю свою жизнь от рождения до смерти, вычислив ее оптимальную траекторию? Привычка к жизни в замкнутом информационном пространстве порождает феномен страха перед неопределенностью бытия в природе. Неопределенность и непредсказуемость природы кажутся фатальными.

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Собрание сочинений. — М.: Республика, 1997. — Т. 8: Когда начальство ушло... Мимолетное 1914 год. — С. 527.

<sup>2</sup> Розанов В.В. Собрание сочинений. — М.: Республика, 1998. — Т. 9: Сахарна. — С. 30.

Вместе с тем человек начинает испытывать страх перед свободой выбора. Он не знает истины выбора в природе и не умеет самостоятельно находить эту истину, поскольку получает ее в готовом виде от своей информационной среды.

Кроме того, возникает почва для страха иного рода: это — феномен информационной **клаустрофобии**, болезненного страха перед просчитанностью жизни от ее начала и до ее конца. Это можно считать одним из новых потенциальных парадоксов «философии информации». То, что человек считал наибольшей угрозой — хаос бесконечности природы, превращается в желанную реальность, как основание свободы выбора в неопределенности ситуаций жизни.

И здесь возникает другой вопрос: обретают ли просчитанные на компьютере истины выбора такой же авторитет, как и заповеди Моисея? Или же они носят лишь рекомендательный характер, оставляя за человеком право действовать свободно? Этот вопрос остается без четкого ответа. Но в этом случае человек оказывается в доправовом обществе, — обществе, где не действует обязательность закона. Как подходит к этим проблемам «философия информации»?

«Философия информации» конкретизирует основополагающую идею Канта, согласно которой человек не познает мир, находящийся за пределами его сущности, а формирует его в соответствии с природой своего сознания. Новым здесь является акцент на компьютерной технологии, как такой силе, которая снимает покровы, трансформирует, контролирует мир, нередко придавая форму и создавая новые реальности в этом процессе, провоцирует оригинальные идеи, придает форму новым концепциям и порождает неожиданные проблемы. При этом полагается, что чем более онтологически мощной и проникающей является эта технология, тем более глубоким и продолжительным оказывается ее интеллектуальное влияние.

В этом смысле «философия информации» идет дальше Канта: поскольку подлинный мир состоит из конструкций, созданных человеком, то современное бытие следует рассматривать как выражение окончательного триумфа *Homo faber* — человека созидающего. Человек превращается в человекобога — творца бытия. Он кажется суперменом, реализованной мечтой Фридриха Ницше.

Однако «вещь в себе» проявляет себя в непредусмотренных программным обеспечением явлениях — землетрясениях, цунами,

ураганах, извержениях вулканов, природных и социальных катастрофах, как, впрочем, и в феноменах гармонии.

Вера в истинность представления о человекобоге рождается на почве неизбежности и необходимости глубокого концептуального взаимодействия философии с технологией. Это закономерное взаимодействие трактуется как альянс «софии» и «техне», дающий невиданный синергетический эффект, а вместе с тем и новое миропонимание. Эта линия начиная с 60-х годов прошлого века последовательно утверждается группой теоретиков, таких как Террелл Бинам и Джеймс Мур.

#### ***б) Новая философская парадигма***

Террел Бинам и Джеймс Мур в своей работе «Дигитальный феникс: как компьютеры изменяют философию»<sup>1</sup> отмечали возникновение новой философской парадигмы: компьютеры снабжают философию совокупностью простых, но невероятно плодотворных понятий, включая предмет философии, методы и модели для философского исследования, принося новые возможности и вызовы традиционной философии.

Смысл этого вызова состоит в качественно новом понимании реальности, механизмов ее постижения и принятия практических решений. Если традиционная философия придавала принципиальное значение **умозрению**, т.е. интеллектуальному видению сущности сущего, то теперь философ может использовать электронные технические средства, чтобы приблизиться к истине. При этом, однако, возникает вопрос: к **какой** истине **приближается философ**? Разве не к сумме **мнений** других философов, зафиксированных и обработанных для компьютера? А задача философии как раз заключается в том, чтобы на место **мнений** поставить **знание истины**.

Попытку проанализировать эту ситуацию и предпринял Л. Флориди. Его анализ поставил под сомнение многие постулаты и оптимистические утверждения «философии информации», хотя он разделяет ее исходные идеи. Лучано Флориди в работе «Что такое философия информации?» (2003) дал ее расшифровку как новой

---

<sup>1</sup> См.: The digital phoenix: How computers are changing philosophy / Eds.: Bynam T.W., Moor J.H. — Oxford, 1998. — 412 p.

дисциплины, имеющей дело с критическим исследованием концептуальной природы и основных принципов информации, включая ее динамику (особенно компьютеризацию и информационный поток), использование и науки о ней; с разработкой информационно-теоретических и компьютерных методологий и их применением к философским проблемам<sup>1</sup>.

Лучано Флориди считает, что специфика «философии информации» определяется основным вопросом «что есть информация?», на который и нужно дать ответ. Если этот ответ будет сводиться к характеристике отдельных свойств информации в ее многообразных формах выражения, то это не будет философия. Принципиальной проблемой «философии информации» Лучано Флориди вслед за Гербертом Симоном считает вопрос: **как информационные и коммуникационные технологии расширяют наши философские способы мышления?** Однако речь должна идти не просто о расширении философских способов мышления, а о **новом качестве философии**, как отношении человека к информационной реальности и интерпретации этой реальности.

От расшифровки сущности информации зависит понимание того, как противоречивые истины могут быть соединены таким образом, чтобы предстать как некие ипостаси единой реальности — информации, следующей единой логике правильности суждения. Таким образом, естественно, должно элиминироваться многообразие истин и логик.

Лучано Флориди предвосхищает те трудности, которые могут встать на пути новой философии, — от полного провала до частичного провала, который также может подорвать доверие к проекту в целом. Свои надежды адепты «философии информации» связывают с известным эффектом Планка, который считал, что новаторские идеи в науке редко постепенно покоряют своих оппонентов, как, впрочем, редко происходит и мгновенное обращение в новую веру подобно тому, как Саул вдруг обратился в апостола Павла. Новаторские идеи побеждают потому, что их оппоненты постепенно умирают, а молодежь с самого начала принимает новые идеи как единственную истину. Следует, однако, заметить, что эффект Планка не совсем приме-

---

<sup>1</sup> См.: Floridi L. Open problems in the philosophy of information // *Metaphilosophy*. — Oxford, 2004. — Vol. 35, N 4. — P. 555.

ним или, точнее, — совсем неприменим к философии. Многие подлинные философы подобно птице Феникс возрождались к новой жизни как раз после своей физической смерти. Парадигма Христа, распятого при жизни и возродившегося в духе христианства, может быть отнесена и к носителям подлинной философии. Каждый раз триумфальное «преодоление» учения традиционной философии заканчивалось смертью революционного доктринерства, абсолютизировавшего те или иные модные веяния.

Характерно, что, не дожидаясь действия эффекта Планка, Лучано Флориди совершенно откровенно признает, что он решил «оставить» метатеоретические проблемы, такие как «Каковы основания “философии информации”?» или «Какая методология утверждается “философией информации”?» Он решил сфокусировать внимание на проблемах, которые проясняют информационную природу философии и определяют, может ли виртуально любой философский вопрос быть перефразирован в терминах информационных и компьютерных идей<sup>1</sup>.

При этом обнаруживаются вопросы, на которые «философия информации» не может (или пока не может) дать сколько-нибудь внятные ответы. В силу этого, считает Лучано Флориди, методология «философии информации» может быть признана ущербной: она легко порождает информационно-теоретическую двусмысленность, а именно — подталкивает к выводу, что если «х» может быть описан в информационных терминах, то и природа «х» действительно информационная.

В этом и заключается суть вопроса: можно ли представить материальное и идеальное в качестве информационных феноменов, т.е. тождественны ли материя и идея информации? Можно ли в этом контексте трактовать истину как соответствие идеального материальному или материального идеальному? Очевидно, что в информационном, замкнутом в себе контексте такая постановка вопроса представляется некорректной.

Но чем, в сущности, является информация — материальным или идеальным феноменом? Или она нечто «иное», но тогда как понимать в ее контексте истину? Не правомерно ли рассматривать истину как феномен, заключенный **в самой форме информации** как продукте комбинирования? Если легитимность «философии ин-

---

<sup>1</sup> См.: Floridi L. Open problems in the philosophy of information // *Metaphilosophy*. — Oxford, 2004. — Vol. 35, N 4. — P. 559.



формации» определяется возможностью редуцировать **любую** проблему и **любое** объяснение в информационную проблему или информационное объяснение, то возникает исходный вопрос: каково отношение факта, как объективной реальности, и информации?

Если объективный факт редуцируется и существует только как информация, то возникают условия формирования специфического типа сознания, резко отличающегося от традиционного, основанного на здравом смысле, признающего объективность вещной реальности, в которой человек живет и действует практически. Теперь человек должен осваивать новый информационный мир, вытесняющий привычные формы реакций, возникающих в мире вещного окружения человека.

#### **в) Информания**

Редуцирование феноменов реального бытия в информационные феномены может иметь широкие цивилизационные следствия, которые могут быть определены как явление информании (информация + мания = информания). Внешние проявления информании — это вера в подлинность бытия в мире компьютерных игр, знакомств, общений и т.д., когда общение с компьютером превращается в самоцель, становится единственной реальностью подлинной жизни. Подлинность здесь получает свое оправдание, поскольку замкнутый в себе информационный мир представляет собой рационально организованное целое, в котором становятся возможными рациональные решения применительно ко всем мыслимым ситуациям жизни.

Информания превращается в тип социальной ментальности, подтверждаемой оптимистическим чувством, с одной стороны, и признанием универсальности логики информации — с другой. В этом мире исчезает трансценденция. Если логика информации универсальна, то она и есть единственный путь правильного мышления, и в этом смысле информания — это не отклонение, а норма, тогда иные формы логики следует считать ущербными, поскольку они относятся к «неподлинному бытию». Однако, чтобы принять такую позицию, следует прояснить, является ли информания той субстанцией, которая охватывает все формы бытия?

Л. Флориди считает, что ответ на вопрос «Что такое информация?» имеет принципиальное значение. Он пытается прояснить сущность информации путем рассудочных ее описаний.

Очевидны **внешние** данные информации, такие как способность к накоплению, сохранению и передаче. Однако **какова сущность информации**, как ее можно определить? Информацию, отмечает Л. Флориди, можно рассматривать с трех точек зрения: **реальности**, в качестве образцов которой являются физические сигналы, которые сами по себе не являются ни истинными, ни ложными; как **информации о реальности**, как **семантической информации**, оцениваемой с точки зрения качества; **информации для реальности**, под которой подразумевается **инструкция**, подобная генетической информации. Но что же является **общей** сущностью в этих описаниях информации? Как оказывается, ответить на этот вопрос весьма сложно: здесь наблюдается расхождение точек зрения. Шеннон и Вивер определяют сущность информации в терминах вероятности ее пространственного распределения, теории коммуникации (математической теории кодификации и коммуникации посредством временных сигналов). Бэр-Хиллель, Карнап и Дрекке предпочитают вероятностный подход, определяя семантическую информацию в терминах пространственных отношений и обратной связи между информацией о Р и вероятностью самого Р. Существует модальный подход, определяющий информацию в терминах модальных пространственных отношений и внутреннего соответствия (информация, передаваемая Р, есть совокупность возможных миров, не входящих в Р). Системный подход определяет информацию в терминах пространственного **соответствия**, выявления информационных путей возможной передачи информации в пространственных состояниях **системы**. Дедуктивный подход определяет информацию в терминах логического вывода, ценного с точки зрения эпистемической теории, которой придерживается данная личность. И наконец, семантический подход, которого придерживается сам Л. Флориди, определяет информацию в терминах хорошо оформленных, значимых и истинных данных.

Л. Флориди полагает, что каждому из этих подходов может быть дано интенционалистское прочтение путем интерпретации соответствующего ему пространства как пространства концептуального, в котором информация сводится к преодолению той или иной степени неопределенности или к содержательной неожиданности

применительно к уровню знаний того, кто получает информацию (технически это определяется как «нужность информации»).

Поскольку коммуникационная теория подходит к информации как к физическому явлению, то она интересуется не ее полезностью, соответствием, значением, содержанием данных, а уровнем детализации и частотой получаемых данных, не подвергающихся какой-либо интерпретации. К ней хорошо приложима математическая теория, поскольку центральным для нее является вопрос о том, имеются ли данные и сколько их, а не то, **какую** информацию они несут с собой. Что касается остальных пяти подходов, то все они обращены к семантическому содержанию информации. И Л. Флориди закономерно задается целым рядом вопросов: создает ли коммуникационная теория необходимые основания для теории семантической информации? Совместимы ли семантические подходы друг с другом? Существует ли среди них логическая иерархия? Вносят ли эти подходы ясность в понятие «данные»?

Именно проблема ясности в определении «данные» и оказывается ключевой. Являются ли данные продуктом информационных конструкций, созданных по правилам, которые и определяют их правильность, или критерий «правильности» данных — это их отношение к действительному миру, находящемуся вне этих конструкций?

Проблемы «философии информации» получают различный смысл в зависимости от ответа на эти вопросы. Просто совместить различные позиции и прийти к единой концепции информации кажется затруднительным. Л. Флориди считает, что мы имеем дело лишь с **постановкой проблемы**, но отнюдь не с окончательным ответом на вопрос «что такое информация?» Но если нет ответа на вопрос «что такое информация?», то как можно дать определение «философии информации», т.е. философии того, что мы не знаем?

Аналогичные проблемы возникают и при рассмотрении Л. Флориди динамики информации. Это — не проблемы управления такими процессами, как поиск информации, ее обработка, сбор, хранение, публикация, форматирование; распределение, верификация, контроль качества, оценка и т.д. Речь идет о **информационных процессах как таковых**, независимо от фазы нахождения между ее вводом и выводом. Коммуникационная теория, считает Л. Флориди, как математическая теория трансмиссии данных может оказать в этом вопросе лишь маргинальную помощь. Л. Флориди ставит про-

блему информации не как проблему превращений ее субстанциональной основы, т.е. не онтологически, а онтически: **как возможно, чтобы что-то несло информацию о чем-то другом?** Это проблема природы данных как своего рода вагонеток информации. Здесь мы имеем дело с метафорой, которая не раскрывает природы информационных процессов, а определяет носителя информации как не имеющего ничего общего с ее содержанием. Вместе с тем сама информация, поскольку она превращает все данные в информационные категории, становится «заместителем» факта. Это кардинально меняет характер толкования знания и понимания. Традиционно истинное знание истолкования как его соответствие своему предмету. При этом, по выражению В.В. Розанова, знание может быть отрывочным, бессвязным. Понимание в отличие от знания цельно, отдельные явления оно рассматривает в их взаимной связи<sup>1</sup>.

Если факты вытесняются их «заместителями», то тогда естественно возникает вопрос об истолковании правильности информации и специфике ее логики.

Если правильность в информационном космосе означает следование тем правилам, которые определяются программным обеспечением компьютерной техники, то тогда «философия информации» становится основанием легитимного утверждения программистов как творцов Бытия, с одной стороны, и послушных масс, следующих компьютерной правильности жизни, — с другой. Категории *свободы, прав человека и нравственности лишаются смысла*.

### г) Логика дизайна

Информация определяет специфику информационной логики. Правильность суждений в замкнутом информационном космосе не соотносится ни с объективностью факта и положения дел, ни с истиной цели как выражением чистой субъективности. Правильность здесь определяется соответствием некоторой **системе**. Система — это определяющая понимание эпистемическая реальность. Активность в рамках эпистемической реальности совпадает с дизайном. Дизайн как найденная форма есть результат активности в

---

<sup>1</sup> См.: Розанов В.В. О понимании. — СПб.: Наука, 1994. — С. 13.

эпистемической реальности, т.е. получения нового знания формы. Найденная новая совершенная форма и есть реализованная истина.

Эпистемическая реальность допускает комбинирование феноменов, а значит, и определенный плюрализм в получении реализованной истины. Информационная логика содержит две ипостаси: открытие и изобретение. Открытие — это не открытие объективного факта как такового и познание его сущности, а обнаружение данных, которые могут соответствовать формированию определенной системы. Изобретение есть комбинирование данных, выявление их соответствия или несоответствия требованиям системы. Создание совершенной системы есть изобретение, основанное на открытии и творческой активности субъекта. Качество дизайна определяет сущность информационной логики. Логика должна вести к получению нужного качества дизайна.

Возникает вопрос: можно ли вести речь об **общей** информационной логике?

Единство логики научного знания традиционно определяется единством опыта и единством правильно построенной дедукции.

Если логика информации — это логика дизайна, то в этой логике объективность присутствует специфическим образом, а не как простая данность. Лучано Флориди отмечает, что исходное суждение логики информации — субъект «S» информирован о том, что имеет место событие «Р», — требует дополнительной расшифровки, опирающейся на эпистемическую логику (логику того, что «S» знает, что такое «Р»), которая, в свою очередь, опирается на доксистический анализ знания («S» верит в то, что существует «Р»). Иными словами, реальность здесь возникает как продукт виртуального знания субъекта и продукт его веры. То есть это может быть некая виртуальная реальность, а не действительность как таковая. Характер логики информации зависит от того, каким образом из хаоса данности вычлениваются такие ее фрагменты, которые годятся для формирования определенной системы в контексте данного дизайна. В этом смысле информационная объективность плюралистична в своей сущности, поскольку является основанием различных форм дизайна. Дизайн задает систему параметров, к которой «примеряются» и «подгоняются» данные, обретающие в системе новое смысловое качество. «Слияние» субъективности и объективности в дизайне — это реальный процесс, и если он удастся, то это сигнал правильности исходных суждений. Таким образом возникает информационная реальность,

качество которой зависит от того, как она «сконструирована». В этой связи возникает вопрос: можно ли говорить о создании единой концепции информации?

Л. Флориди считает, что возможны два подхода к решению этой проблемы — редукционистский и нередукционистский.

Редукционистский подход имеет в виду возможность выделения единой концепции информации из широкого многообразия моделей, теорий и объяснений. Нередукционист, однако, считает, что мы, возможно, имеем дело с логически независимыми и взаимно несводимыми концепциями. Лучано Флориди вслед за Шенноном предпочитает занять позицию нередукциониста. Но как тогда следует толковать единство знания в «философии информации»? К чему оно относится? Оно относится к онтологии замкнутого в себе бытия. Однако если в результате практической реализации логики дизайна возникает замкнутая информационная система, то можно предположить, что все процессы, происходящие в ней, будут вести к увеличению ее энтропии. Иными словами, это будет саморазрушающаяся система, подчиняющаяся действию второго закона термодинамики.

В этой связи возникает вопрос: можно ли считать знание всеохватывающим когнитивным фундаментом информации? Это — вопрос принципиальный. Если вербальное знание составляет фундамент информации, образующей реальную онтологию бытия, то тогда логику дизайна следует признать универсальной. Однако здесь возникают первые серьезные сомнения, поскольку эти выводы вступают в противоречие с выводами даже такой точной науки, как математика. Теорема Гёделя, как известно, гласит, что при развитии математики мы неизбежно будем встречаться с необходимостью высказать суждение, ни справедливость, ни ложность которого не могут быть логически доказаны. Не значит ли это, что онтология реальной жизни не может быть сведена к замкнутой информационной системе?

Этот же вопрос возникает в связи с феноменом «черных дыр». «Черные дыры» поглощают находящиеся поблизости от них энергию и вещество, в том числе и проходящие мимо них световые волны. Тем самым «черные дыры» поглощают носителей информации, и соответственно, их сущность не может быть выражена информационно. Но они представляют собой объективную физическую реальность.

Вообще космос как реальность — это ненаблюдаемая целостность, мы наблюдаем в нем только то, что нам доступно здесь и сейчас.

Загадочность космоса проявляется в согласованности фундаментальных физических констант: незначительное изменение гравитационной постоянной или скорости света, как утверждает Н.Н. Моисеев, привело бы к тому, что в таком мире уже не могли бы возникнуть стабильные космические образования и, конечно, жизнь в ее современном понимании<sup>1</sup>.

Закономерно возникает вопрос: каким образом наука осмысливает такого рода проблемы? Не вынуждена ли она сегодня бросить ретроспективный взгляд на историю познания, переосмыслить те его формы, которые были объявлены позитивистской философией как антипод научного мышления и полная бессмыслица?

Лучано Флориди признает, что существуют различные типы знания. Ссылаясь на работу Даммита «Происхождение аналитической философии»<sup>2</sup>, он воспроизводит мнение Эванса, согласно которому существует более фундаментальное информационное понятие, нежели вербально выраженное знание.

Знание привлекает внимание философов, и они анализируют информацию **через** феномен знания. Между тем поток информации действует на более глубоком, базисном уровне, нежели получение и вербальная передача знания. И поскольку современная философия в своей сущности является философской семантикой (своего рода теологией без Бога), то, считает Лучано Флориди, необходимо для толкования «философии информации» обратить внимание на область информационной семантики. Центральный вопрос здесь — что такое «данные»? Что дано в информационном пространстве? В пространстве реальной жизни информационные данные не исчерпываются базами хорошо осмысленных данных, находящихся в компьютерах. Информационное взаимодействие происходит на всех уровнях жизни. Информация обретает самые разнообразные формы вплоть до мимики и жестов.

При этом оказывается, что одни и те же жесты могут иметь различный смысл. Когда американец соединяет большой и указательный пальцы в виде буквы «О», то этот жест означает «прекрасно». В Аргентине этот жест имеет иное, а именно — непристойное значение. В условиях расширения глобальных коммуникаций необ-

<sup>1</sup> См.: Руэн (Андрей Корсанов). Диалектика Абсолюта. — М., 2005. — С. 56.

<sup>2</sup> См.: Dammett M. Origins of analitical philosophy. — L., 1993. — XI, 199 p.

ходимы не только правильный перевод речи и текста на другой язык, но и правильное понимание смысла жестов. Поскольку человек фиксирует определенный образ поведения, имеющий целостный смысл и влияющий на его состояние, то слово, речь воспринимаются в контексте этого смысла и выступают как нечто вторичное.

В этом контексте не представляются странными интерпретация музыкального звучания как **мышления в звуках**, обладающего своей специфической логикой, определение Карлом Марией фон Вебером квартета как мыслящего начала в музыке, представление, согласно которому в музыке человек мыслит, не делая утомительного обходного пути через слово.

Больше того, такие философы, как Кьеркегор, видели определенное преимущество музыки как языка, способного выразить «непосредственное в его непосредственности», а Теодор Адорно считал, что музыка — это речь, непосредственно выражающая абсолютное<sup>1</sup>.

Возникает вопрос: способен ли искусственный интеллект фиксировать абсолютное и непосредственное, отличать их от вербализованных форм знания?

Л. Флориди считает, что информация передается восприятием, сохраняется памятью. Но она может передаваться и посредством языка. Чтобы правильно подойти к истолкованию знания, необходимо относить его с широким пониманием информации.

Если знание с его вербально выраженными категориями и понятиями не исчерпывает сущности информации, то тогда редукционистский подход нельзя признать адекватным. К такому выводу подталкивает и анализ сущности символов и сигналов, в которых фиксируется знание. Если в информационном космосе знание соотносится с компьютерными данными, а не с объективными фактами, непосредственным и абсолютным, как таковыми, то возникает вопрос о содержании тех символов и сигналов, которые составляют информационную реальность. Содержится ли знание непосредственным образом в символах и сигналах? Ведь символы и сигналы отличаются от того знания, которое мы через них получаем.

Мы здесь встречаемся с известным парадоксом знания. Поскольку символы и сигналы сами по себе мы не считаем знанием, то

---

<sup>1</sup> См.: Махов А.Е. *Musica Literaria*: Идея словесной музыки в европейской поэтике. — М.: Intrada, 2005. — С. 43–45.



через их посредство мы получаем знание лишь в том случае, если это знание находится в нас самих. Но если знание находится в нас самих, то какова функция символов и сигналов? Создание сети Интернет выдвинуло проблему кодирования текста. Первоначальная стандартная система кодирования, разработанная в США, присвоила цифровые значения 26 буквам без «аксантов», а также цифрам, пунктуационным знакам и символам, перевела таким образом в двоичный язык 128 символов. В 1991 г. консорциум Юникод создал систему кодирования, которая может вмещать 65 тыс. отдельных знаков и включает все системы письма, которые существуют в мире. Таким образом, мы имеем дело с символами символов.

В этом контексте Л. Флориди обращается к парадоксу, сформулированному С. Харнадом<sup>1</sup>. Как не имеющие смысла знаки могут основываться на чем-то ином, кроме других бессмысленных знаков? Этот парадокс неизбежен, если информация и знание полагаются замкнутой в себе и самодостаточной реальностью. Однако если мы признаем, что знание находится в нас самих как совокупность врожденных идей, то в этом случае сигнал выполняет функцию «толчка», пускового механизма, который приводит в действие процесс «развертывания» знания внутри нас. И тогда символическая информация, играющая роль «толчка», сама по себе не содержит знание. Таким образом, получается, что, с одной стороны, информация связана с более фундаментальными явлениями, нежели вербально выраженное знание. С другой стороны, как совокупность символов и сигналов, она не является знанием. Обнаружение парадоксальной «пустоты» символов и знаков знания открывает возможности специфического толкования информации как феномена, не относящегося к вербальному знанию непосредственным образом. Если вербальное знание не составляет содержание информационных потоков в самом фундаменте жизни и не содержится в символах и знаках, то тогда оно превращается в некую пустоту. Можно избежать пустоты знания, если трактовать его как результат рефлексии субъекта относительно информации. Субъект оценивает информацию с трех позиций: с точки зрения ее соответствия объективному закону, правовым нормам и нравственным принципам. Информация, прошедшая через эти оценки, пре-

---

<sup>1</sup> Harnad S. The symbol grounding problem 1990. Physica D 42:335–46. — Mode of access: <http://www.cogsci.soton.ac.uk/~harnad/Papers/Harnad/harnad90.sgproblem.html>.

вращается в понимание своего смысла. Знаки и символы обретают смысл и значение в контексте рефлексии информации. Иными словами, они не есть нечто первичное (как первичное они лишь знаки и звуки в физическом значении). Они «светят» отраженным светом. Вместе с тем интерпретация знаков и символов знания в рефлексивном контексте не исчерпывает проблемы знания. Дело в том, что рефлексия субъекта имеет двойной смысл: смысл знания объективности; и смысл знания в контексте цели и ее реализации. Во втором случае знание объективности оценивается не само по себе, а с точки зрения его соответствия другим формам объективности в контексте достижения целого как цепи жизненной активности. Проблема здесь состоит в определении объективности цели, возможности или невозможности ее реализации. Невозможность реализации цели — признак ее неистинности. Если, однако, принять этот критерий, то это будет соответствовать принципу компьютерной правильности. Но, как оказывается, компьютерная правильность не тождественна нравственной и правовой истине. Так, например, опыт нацизма показал, что цели геноцида могут быть достижимыми, но их истинность или ложность может быть оценена лишь в контексте реальных цивилизационных и нравственных отношений.

За пределами «философии информации» оказывается и выявление содержания символов, совпадающих с реалиями жизни. В действительной жизни символ нередко обретает форму **реальной вещи или человека**. В этом случае обозначение символа неэквивалентно самому символу. В компьютер этот символ попадает как текст или знак. Но вместе с тем происходит превращение его сущности в знак информации. Информация «преломляет» его через компьютер и «деформирует» его функцию.

Так, например, человек, как сакральный символ, в реальной жизни унифицирует сознание своих адептов. Попадая в глобальное информационное пространство, он превращается в составляющую информации о многообразных сакральных символах. Он становится лишь **моментом информации о сакральном**.

Формирование глобального информационного пространства видоизменяет не только реальный смысл сакрального, но и мотивы социального поведения, а вместе с тем и теоретический взгляд на характер и смысл исторической эволюции.

#### **д) Информационный детерминизм**

Правила функционирования замкнутого информационного пространства оказываются в информационном обществе реальной онтологией жизни: они определяют формы массового поведения, указывают каждому, как себя вести и что делать в конкретной ситуации времени и месте. Вместе с тем они создают тот фон, на котором идеи конца истории, завершения диахронной цивилизационной эволюции обретают эмпирическую основу. Эти идеи становятся рациональной предпосылкой стратегического цивилизационного диктата.

Первый вопрос, который возникает в этом контексте, — это проблема единого языка. В Интернете доминирует английский язык, и это оказывает влияние на культурное и языковое многообразие. Многим языкам грозит исчезновение. Из 6 тыс. языков, существующих в мире, только одна треть имеют и устную, и письменную формы и могут быть представлены в Интернете. Для сохранения многих языков необходимо создание их грамматики и словарей.

Другая проблема связана с нарастающей угрозой стандартизации жизни повсюду в мире. Идеологи такой стандартизации имеют в виду утверждение повсюду завершенного цивилизационного образца, который, как конечное знание, должен найти свою универсальную цивилизационную реализацию. Глобальная информационная сеть, поскольку она превращается в механизм распространения конечного знания, меняет тип цивилизационного поведения таким образом, что оно шаг за шагом становится универсальным, воспроизводя идентичные формы повсюду в мире. «Философия информации» в этом контексте может восприниматься как идеологическое оправдание наступления на цивилизационное многообразие, утверждения всемирной стандартизации образов жизни.

Возникает вопрос: насколько оправдан такой подход к цивилизационному многообразию и как влияет завершенное конечное знание на поведение человека?

Информация, поскольку она воспроизводит завершенные истины, не влияет на практические действия человека непосредственным образом. Так, если мы владеем знанием закона Бойля-

Мариотта, устанавливающего постоянство произведения объема массы идеального газа на его давление при постоянной температуре, то это знание не оказывает какого-либо влияния на наше физическое состояние здесь и теперь. Мы владеем этим знанием как некоей завершенной информацией и не можем проявить свое творчество, прибавить что-то к этому знанию или убавить от него что-то.

Иначе обстоит дело с виртуальной моделью идеального социального мироустройства. Такое знание может действовать как мощный духовный магнит, выстраивая в одном направлении все стрелки индивидуальных и групповых устремлений.

Так, духовной равнодействующей Великой французской революции стал Культ Разума. Духовной равнодействующей Великой Октябрьской социалистической революции стал лозунг социальной справедливости.

И в первом, и во втором случае происходит кардинальный сдвиг социальных плит, ломающий весь цивилизационный миропорядок.

Реализация завершенной универсальной цивилизационной модели неизбежно сталкивается со спецификой цивилизационных пространств, порождая мощные деструктивные цивилизационные процессы. Столкновение исторически образовавшихся цивилизационных плит порождает своеобразное «цунами», сметающее на своем пути сложившиеся цивилизационные структуры, оставляя за собой культурные развалины и массовые человеческие захоронения.

При видимой общности завершенного знания его влияние на жизнь человека может быть качественно различным. И в случае информации, основанной на естественно-научном знании, и в случае социального знания мы имеем дело с потенцией реального влияния. Однако ее следствия радикально различаются. Замкнутая виртуальная модель социального мироустройства становится основанием отбора соответствующей ее внутренней логике действий. В этом смысле социальная логика оказывается одним из вариантов логики сакральности со всеми вытекающими отсюда последствиями. И здесь возникает вопрос: может ли информационная логика как логика дизайна устранить абсолютные ориентации логики сакральности, создать ситуацию толерантности, позволяющей избегать крайностей в утверждении истины?

Следует иметь в виду, что логика естественного интеллекта отличается от логики искусственного интеллекта.

Функция истины как функция естественного интеллекта действует как **поле истины**, включающее в себя истину факта, истину принципа и истину творчества в их взаимовлиянии и взаимоограничении. Взаимоограничение предполагает, что разумное одной ипостаси поля истины может оказаться неразумным в другой его ипостаси, т.е. рациональное может сливаться с иррациональным. Истина искусственного интеллекта, основанного на логике дизайна, нацелена на обеспечение **одномерного разумного действия**.

Маккарти и Хейс сформулировали проблему компьютерной программы, **обеспечивающей разумное действие**. Поскольку компьютерная программа относится к разумному действию, она фиксирует одну цель и оптимальные пути ее достижения. Результаты исполнения такой программы признаются разумными. Однако поскольку разумная цель имеет в виду результат в контексте лишь определенных целей, то здесь опять-таки возникает вопрос, можно ли путем сложения отдельных разумных целей, основанных на компьютерных программах, обеспечить полное знание объекта как **целого** и определить к нему отношение. Иными словами, возникает вопрос, чем является полное знание и как оно получается<sup>1</sup>.

Эту проблему Л. Флориди называет картезианской: возможно ли в терминах компьютерных информационных механизмов на различных уровнях абстракции целиком и теоретически удовлетворительно аналитически **исчерпать когнитивные формы объекта исследования**? Так, если мы в качестве объекта исследования выбираем **здание**, то с точки зрения архитектурного дизайна его можно описать в качестве **викторианского дома**; с точки зрения рыночной оценки собственности дом будет товаром, имеющим **определенную цену**; с точки зрения места обитания личности его можно назвать **домом Мэри**.

Правильность компьютерных описаний здесь зависит от выделенных признаков на том или ином уровне абстракции. Однако, выделяя признаки, мы удаляемся от сущности дома как целого. И может ли простое механическое сложение признаков исчерпать его сущность? Дело в том, что формы практического отношения человека к дому определяются не только его архитектурой, ценой,

---

<sup>1</sup> См.: McCarthy J., Hayes P.J. Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence. — Stanford, 1969.

соответствием личным вкусам, но и каким-то более существенным цивилизационным знанием.

Откуда берется это знание? Очевидно, что здесь включается особый тип цивилизационного знания, определяющего качественную характеристику сущности Дома. Дом — это не просто строение из дерева, кирпича или бетона, не просто товар или конструкция, соответствующая тем или иным вкусам индивида. Дом — это особое цивилизационное пространство, в котором происходят рождения и смерти, формируются порядки и традиции данного рода, возникает особая аура, в которой эзотерически живут члены рода, соединяя ее помощью прошлое, настоящее и будущее в общее абсолютное.

Адекватное компьютерное выражение эзотерической реальности пока что невозможно и вряд ли будет возможно в будущем. Компьютер адекватен реальности лишь тогда, когда в силу определенных социальных перемен элиминируется цивилизационная сущность дома, а дом превращается в обычное общежитие. С этой точки зрения становится понятной неадекватность многих считавшихся «научными» и доступных для компьютерной обработки виртуальных моделей социального мироустройства. Они игнорировали эзотерическую цивилизационную реальность, абсолютизируя экономические расчеты и социологические описания.

Имеется и другой аспект этого вопроса: достаточны ли действующие информационные механизмы для обеспечения когнитивных процессов, если они носят творческий характер, создают **новое знание**?

Задавая вопрос: «Компьютеризируемы ли когнитивные процессы?», отмечает Л. Флориди, не значит спрашивать: «Не является ли сознание тем же самым, что и компьютер?».

Но этот вопрос нельзя просто отбросить, ибо без ответа на него трудно оценить перспективы естественного и искусственного интеллектов, а значит, и перспективы самого человека в истории.

Хотя прогресс в создании компьютеров не вызывает никакого сомнения, однако суперкомпьютеры не открыли ни одного фундаментального закона. И это требует своего объяснения.

Дело в том, что фундаментальные законы открываются в результате контакта естественного интеллекта с реальностью бесконечности, прояснения ее неопределенности. Компьютер же действует на основе определенности программы обеспечения. Иначе он действовать не может.

Можем ли мы положить на полку творческую потенцию человека и полностью положиться на возможности суперкомпьютера?

Если бы эта задача была решена, то ход цивилизационной эволюции изменился бы коренным образом. Однако вопрос о возможности тождества свойств естественного интеллекта и суперкомпьютера остается все еще открытым.

Л. Флориди полагает, что все такого рода проблемы в конечном счете уходят своими корнями в проблему Тьюринга: «Могут ли формы естественного интеллекта полностью и удовлетворительно воспроизводиться небиологическим путем?» Если не могут или могут, но лишь частично, то тогда следует определить, что при этом теряется: сознание, творческая способность, свобода, самовоплощение.

Чтобы определить свой подход, Л. Флориди задается вопросом: можно ли **адекватно понять личную идентичность не в физических и ментальных терминах, т.е. традиционным способом, а в терминах информационного пространства?**

От ответа на этот вопрос зависит оценка возможностей искусственного интеллекта. Конечно, глупо было бы отрицать факты сходства «информационной системы», присущей человеку, и «системы данных», присущей искусственному интеллекту. Л. Флориди дает хорошие иллюстрации таких сходств. Молодой носитель естественного интеллекта, скажем, Августин, проходя через формативный процесс, оказывается на таких стадиях, когда он только фиксирует данные. В этом смысле дети — это просто **информационные девственники**. Зрелые естественные интеллекты, такие, например, как копиисты греческих рукописей, не зная алфавита языка, также только копируют физическую форму букв. Когнитивно, психологически или ментально неполноценные естественные интеллекты, включая старого Ницше, могут действовать, подобно детям. Иными словами, информационная девственность может быть присуща как детям, так и взрослым. Это зависит от характера восприятия информации.

До тех пор, пока не осмысливаются формы контакта сознания человека с неопределенностью бесконечности и не вырабатывается способность свободного анализа, естественный интеллект будет напоминать действие искусственного интеллекта.

Закономерно возникает вопрос: а нужен ли контакт с неопределенностью бесконечности, что он может дать для принятия правильных решений?

В действительности же без такого контакта оказывается невозможным свободное сверхчувственное знание, на котором основан РАЗУМ как источник специфического, присущего человеку правильного выбора. Это — не опытное знание и не знание, добытое формально-логическим, рассудочным путем. Если мы, добывая новое знание, следуем законам формальной логики, то оказываемся в ловушке тавтологий. Силлогизм: Все люди смертны; Кай — человек; следовательно, Кай смертен, — не прибавляет нового знания, поскольку в суждении «все люди смертны» содержится вывод и относительно Кая.

Разум в отличие от опытного и рассудочного знания выявляет оптимальную возможность, которая может быть превращена в действительность, т.е. ЭНТЕЛЕХИЮ. Истина разума — это знание, соответствующее энтелехии. Заблуждение разума — это создание нереализуемых миражей.

Как оказывается, правильность логики дизайна может быть стратегически обеспечена лишь в том случае, если она имеет знание энтелехии в качестве своего исходного основания. Но знание энтелехии — это функция Разума. Компьютер может представить многообразие возможностей, но он не знает энтелехии. Энтелехия открывает себя в цивилизационной эволюции.

Л. Флориди хотя и находит важные моменты сходств искусственного интеллекта с естественным, однако проявляет сдержанность в своих конечных выводах. Дело в том, что если обратиться к эпистемологии науки, то можно определить основное несоответствие между системами искусственного интеллекта и естественным интеллектом человека. Искусственный интеллект может идентифицировать только данные, неинтерпретированные образцы различий и инвариантов, в то время как естественный интеллект может идентифицировать информацию как хорошо сформированные образцы имеющих значение данных. Нормально развитый естественный интеллект сливается с семантической позицией. Строго говоря, мы не воспринимаем сознательно полностью бессмысленной позиции. И тому, что называется «сырыми данными», может не хватать специфической и релевантной интерпретации, но это не означает отсутствия всякой интерпретации. Мы, считает Л. Флориди, никогда не воспринимаем данные в изоляции, но всегда в семантическом контексте, который придает данным определенное значение.



Логика дизайна придает данным значение в контексте определенной замкнутой системы.

Логика открытой системы соприкасается с бесконечностью и поэтому опирается на воображение, семантический контекст которого и его конечный смысл могут определяться «странными» представлениями, которые возникают не только в сфере секулярного гуманитарного знания, но и в сферах мифологии, религии и поэзии.

Для ренессансной поэтики, например, отмечает А.Е. Махов, музыка слова в первую очередь была отражением архитектуры космоса; романтическая же музыка слова — в первую очередь внутренне-изменяемое, сама субъективность<sup>1</sup>. Как оказывается, исторически наблюдается различное «прочтение музыки» — как выражение гармонии, соединяющей различное в единое целое, и как выражение специфического нрава народа. Мы, таким образом, имеем дело с определенными шифрами явлений, находящихся на границе феноменального и трансцендентного миров, необходимости и свободы.

Когда возникает вопрос о способности компьютера действовать в соответствии с принципами естественного интеллекта, то в качестве конкретизации следует ставить вопрос и о его возможности творить по «канонам» свободы на грани феноменального и трансцендентного миров. Как создать такую программу, которая могла бы выполнять роль великого философа? Здесь проблема не только семантики, интерпретации смысла существующего, но и проблема создания новых смыслов, которые не могут быть заложены в компьютерную программу, поскольку они еще не открыты. Открытие новых смыслов как поиск энтелехии обнаруживает сходство движения философского Разума с творческим поиском великих поэтов. Здесь и возникает вопрос о природе Разума и его «странный» логике. Очевидная сложность такого рода вопросов вынуждает Л. Флориди вернуться к «отцу всех проблем». Это — психофизическая проблема, которая подобно птице Феникс возрождается из пепла в попытках определить природу отношения между разумом, информацией и телом. Вопрос «Что такое информация?», казалось бы, может иметь только два возможных ответа. Информация может признаваться материальной реальностью, и тогда она будет отождествляться с ее

---

<sup>1</sup> См.: Махов А.Е. *Musica Literaria: Идея словесной музыки в европейской поэтике*. — М.: Intrada, 2005. — С. 24.

носителями. И в этом случае утрачивается **смысл** информации. Информация может отождествляться с **идеальной** разумной реальностью, т.е. со смыслом. Но тогда возникает вопрос, где, в какой локализованной точке пространства находится информация и **существует ли она вообще**. Можем ли мы признать существование замкнутой в себе идеальной реальности, существующей вне пространства и времени, в невидимой вечности? Но ведь информация существует, мы повседневно имеем с ней дело. Для того чтобы перебросить мост над пропастью, разделяющей материальный и идеальный миры, Л. Флориди ищет скрытые элементы сознания в компьютерах. Он отмечает, что компьютеры часто описываются как чисто синтаксические машины, хотя понятие «чисто синтаксический» напоминает понятие «полностью обезжиренный». Это значит, что уровень семантических позиций таков, что им можно пренебречь, но это не значит, что ее не существует вовсе. Дело в том, что компьютеры могут реагировать на элементарные различия или фиксировать инвариантное отсутствие идентичности отношения как описания. И это, помимо всего, протосемантический акт.

Таким образом, утверждает Л. Флориди, данные, которые поддаются интерпретации, но не интерпретированы, и образуют выделенные различия, представляют высшую семантическую границу искусственного интеллекта, но вместе с тем низший семантический уровень естественного интеллекта. Творческое использование этого порога и делает возможным **человеческо-компьютерное взаимодействие**.

Как представляется, сам факт человеческого-компьютерного взаимодействия снимает барьер между человеком и компьютером и свидетельствует о возможностях, которые заложены в совершенствовании компьютера как ключевого фактора в формировании нового типа цивилизационного поведения, характеризующегося тотальной рассудочной рациональностью, которая будет обеспечиваться компьютерными решениями. Но здесь возникает вопрос: каким образом бесконечное многообразие опыта может быть «обработано» так, чтобы на выходе мы имели рациональное решение?

Для ответа на этот вопрос Л. Флориди использует кантовскую дихотомию ноумена и феномена. Поскольку эта дихотомия может быть интерпретирована как дихотомия между данными и организованной информацией, то окружающий мир определяется как *Umwelt* и толкуется как мир хаотичного опыта, а феноменальное сознание —

как тот порог, через который поток неинтерпретированных данных, регулярно и непрерывно коллапсируя, превращается в поток оформленной информации. Очевидно, что этот процесс превращения требует априорного схематизма, который превращает хаос данных в оформленные структуры. Если даже допустить возможность создания информационными средствами дизайна социального поведения как априорного схематизма, позволяющего вносить необходимый порядок в мир хаотичного опыта, то и это достижение не решает проблемы замены естественного интеллекта искусственным. В реальной цивилизационной жизни порядок в мир хаотичного опыта вносится индивидами — признанными носителями высшего знания. Сознание человека «работает» не просто с опытом вообще во всей его неопределенной бесконечности, а с **выделенным опытом**. Именно эта выделенная опытная реальность и становится той парадигмой, с которой как с истиной соотносится так называемый Umwelt.

Подтверждением этого являются своеобразные метаморфозы в области религиозного сознания, где опыт становится информацией, а информация превращается в знание абсолютного. Так, Асклепий первоначально воспринимается как искусный врач в греческом стане под Троей, как герой, а затем возводится в ранг бога, в честь которого проводятся особые праздники — Асклепии, требующие культового знания.

Иисус Христос, один из многочисленных претендентов на роль пророка, затем понимается массовым сознанием как сын Бога и в конечном счете как Бог, несущий миру нравственные максимы образа жизни. Еще более показательной является судьба Сиддхартхи Гаутамы, выходца из царского рода племени шакьев, ставшего Шакьямуни, отшельником, и превратившегося в Будду, просветленного, и сакрализованного религиозным сознанием. Здесь мы имеем дело с механизмом открытия как узнавания абсолютного, т.е. знания иерархии смыслов, получения истинного знания в цивилизационном контексте, который совершенно не соответствует кантианской схеме рассудочного априоризма. Рассудочный априоризм как исходное основание логики дизайна вполне пригоден для организации упорядоченного движения на улицах города, в метро, в супермаркетах и т.д.

Но в более высоком цивилизационном контексте он проявляет свою ограниченность. Рассудочный априоризм не действует там, где необходимо знание **абсолютного** как образца истинной жизни. И

здесь начинает действовать логика универсальной сингулярности. Конкретный субъект, который воплощает в себе знание абсолютного, корреспондирует с массовым сознанием, открывая свою способность стать ориентиром бытия. Масса проявляет себя в процессе цивилизационного узнавания абсолютного. Это — процесс «открытия — придания» абсолютного смысла феноменам действительного мира. Без такого «открытия — придания» действительность теряет свой ценностно-иерархический характер, становится «плоской» — высшие и низшие ценности становятся однопорядковыми. Когда человек утрачивает адекватную цивилизационную ориентацию, абсолютный смысл своей жизни, то даже при расширяющемся многознании он опускается до примитивно-первобытного уровня в цивилизационном отношении. Это объясняет, почему человек периодически возвращается из иерархически построенного цивилизованного мира в исходное доцивилизационное положение. Информация об иерархии смыслов, которая была реальностью для человека, **исчезает**. Исчезает не материя и не идея, а нечто объективно существующее, но особое в своей сущности.

Человек это нечто видел, чувствовал, постигая иерархию реалий жизни. Но теперь он перестает видеть, чувствовать, знать это сакральное нечто. Если бы это были материальные реалии, то они не могли бы просто бесследно исчезнуть. Если бы это были поэтические сущности, то как человек мог их видеть и чувствовать? Распространенное объяснение состоит в объявлении таких феноменов продуктом религиозного сознания как ненаучного воображения либо плодом болезненной фантазии. Иными словами, — это мираж, исчезающий при приближении к нему. Однако парадигмы узнавания, свойственные процессам формирования мифологического и религиозного массового сознания, как показывает исторический опыт, проявляются и в секулярном, и даже атеистическом социальном самосознании.

Представители социальной элиты, когда они обретают свое лицо, становятся массовым социальным и нравственным ориентиром, носителями абсолютного. Когда они утрачивают свое лицо и пытаются компенсировать эту утрату примериванием к себе различных масок, неизбежно происходят эрозия цивилизационных ценностей и деградация социального самосознания. Узнавание Абсолютного относится не только к исключительным личностям, но потенциально — к каждому индивиду, становящемуся личностью,

индивидуальностью. Это — цивилизационный механизм **формирования и возвышения достоинства человека**.

Чувство и знание достоинства приходят с осознанием того фундаментального факта, что человек и только человек может выполнять роль **созидателя цивилизации**. Или роль разрушителя цивилизации. Первый человек — носитель Абсолюта, второй — носитель НИЧТО.

Гипотетически мы можем представить суперкомпьютер, наделенный интеллектуальными качествами, уровень которых выше, чем у рядового человека. Аналогичным образом можно допустить успешный эксперимент с кошкой или собакой, который позволит им лучше человека решать некоторые сложные интеллектуальные задачи. Однако в системе развитых цивилизационных отношений человек обретает достоинство, которое не могут иметь ни робот, ни растение, ни животное. Без знания абсолютного невозможно рождение достоинства человека. Знание абсолютного рождает свой специфический тип универсальности. Логика формальная — индуктивная и дедуктивная — универсальна применительно к постижению истины факта. Этим объясняется универсальность естественнонаучного и математического знания. Информация в этой области обретает подчиненную знанию общую упорядоченную форму, и ею могут пользоваться все и каждый, независимо от своей этнической, национальной и социальной специфики. Цивилизационная универсальность носит иной характер. Она может быть универсальной в своей потенциальности, поскольку исходит из приоритета достоинства человека как высшего блага, по отношению к которому все ценностные представления должны выстроиться в общую структуру. Формы сакрализации применительно к различным цивилизационным реалиям оказываются различными. Соответственно, информационная галактика следует своим правилам сакрализации. В ее структуре возникают «боги» и «гуру» информационных сетей. Вместе с тем правила и нормы, соответствующие медийной этике, опираются на правила хорошего тона, выработанные в иные эпохи.

Аналогичным образом следует конкретно оценивать и логику дизайна. Логика дизайна оказывается лишь локальной правильностью. Но правильность и истина в ней перестают совпадать непосредственным образом. С точки зрения «философии информации» цивилизационную логику можно представить как форму информа-

ционного моделирования. В этом контексте самоутверждение и самоотрицание цивилизационных ценностей выступают как простые движения цивилизационной информации по шкале их местоположения в дизайне целого. Однако информационное моделирование — это лишь своего рода информационная игра, проигрывание абстрактных возможностей. И если в общественном сознании происходит отождествление абстрактных возможностей с действительностью, постоянная нестабильность превращается в норму жизни.

*е) «Капсулирование» истины*

Возможность и необходимость перманентной перестройки могут рассматриваться как логический принцип ментальности, основанной на истине информационного моделирования.

Контрапунктом такой ментальности является «капсулирование» истины, совпадающее с признанием цивилизационных констант, как «континуума незыблемой истины». Это — рубеж на пути постоянного хаоса, выражением которого становятся деструктивная психология, бессмысленное разрушительное поведение. Действительность цивилизационного хаоса может восприниматься как освобождение от информационной клаустрофобии, от замкнутости в одном и том же информационном пространстве, повторения одного и того же и выход в сферу свободы. Такая свобода рождает свои страхи; она оборачивается реализацией лишь иллюзии свободы, следствием которой является эрозия сложившейся семиосферы, цивилизационного смысла, примитивизация всех сфер жизни. Как реакция возникает общее стремление вернуться к ситуации, в которой устойчивый порядок определяет действительность смысла и выявляет цивилизационную функцию человека. Колебания массовых стремлений от вольницы к жесткому порядку и от жесткого порядка к вольнице ставят под сомнение возможность достижения такой идеальной цивилизационной гармонии, которую можно отождествить с концом истории.

Так как же быть со свободой как сущностью цивилизации и с окончательной истиной как завершением цивилизационной эволюции? Первое исключает второе, и наоборот. А между тем исторически проявляется стремление к той и другой крайностям. Если нет теоретического объяснения этого явления, то можно ли говорить о

точном и твердом знании и оправдании нашим знаниям? Оказывается, как признается Л. Флориди, мы слабо разбираемся относительно большинства вещей, которые считаем, что знаем. Традиционно в массовом сознании подлинное знание отождествлялось со знанием абсолютного. Если абсолютное объявляется мифом или метафизикой, то тогда подлинное знание должно совпасть с простым «капсулированием» эмпирических информационных данных, **их** накоплением в базах. Однако может ли составить накопление эмпирических данных такое **знание**, которое определяет **понимание** явлений и ситуаций? Для ответа на этот вопрос необходимо прояснение природы информации. Что дает понимание смысловой сущности информации? Какую роль в этом процессе играет субъект? Если он играет ключевую роль, то может ли информация становиться реальностью без субъекта?

Большинство ученых считают, что не существует информации без ее носителя. Этот принцип, отмечает Л. Флориди, трактуется материалистически, как невозможность физически бестелесной информации. Но если информация охватывает действительность субъекта, то в этом контексте возникает вопрос о роли информатора в превращении возможности информации в действительность. Может ли существовать информация без информатора? Л. Флориди, в частности, задает вопрос: правомерно ли считать египетские иероглифы информацией тогда, когда их семантика находилась за пределами понимания переводчика? На самом деле, иероглифы были лишь физически определенными знаками. Но был ли в них смысл? Без переводчика на этот вопрос ответить было невозможно.

Как с этой точки зрения мы должны относиться к феноменам природы, если мы видим в них носителей какого-то смысла? Значит ли это, что смысл заложен создателем природы? Если ответ утвердительный, то философская мысль возвращается к своим, казалось бы, давно забытым истинам. Однако нельзя ли представить в качестве субъекта информации саму информацию? В этом случае информация предстает в качественно новом виде как особая творческая сила, как что-то первичное по отношению к природе. В этом случае правомерно поставить вопрос: получает ли природа лицензию на свою истинность от семантической информации или она не нуждается в такой лицензии?

Н. Винер считал, что информация не является ни материей, ни энергией. Он утверждал, что материализм, не признающий этого

факта, сегодня выжить не может. Но если информация является независимой онтологической категорией, то как она относится к материальному и идеальному? Решение этой проблемы Л. Флориди видит в семантизации данных. Но что такое семантизация данных, как не определение содержания смысла, выраженное в знаковой форме? А это и есть **идеальное**. Таким образом, мы вновь возвращаемся к проблеме, от которой хотели уйти. Не желая этого, мы вновь вступаем в зону, занятую платонизмом. Вместе с тем происходит восстановление иерархии информации в зависимости от ее приближения к исходной идее как универсальной истине.

В качестве контрапункта этому суждению сам Л. Флориди выдвигает иной тезис, а именно: «Представляется сложным отрицать, что информация — это природный феномен... Даже элементарные формы жизни, такие как подсолнечники, выживают только потому, что они способны к восприятию информации»<sup>1</sup>.

Этот тезис можно трактовать натуралистически. Однако когда мы перейдем в цивилизационную сферу, то нам придется толковать информацию как цивилизационный, а не природный феномен. Информация в цивилизационном контексте образует семиосферу, которая содержит в себе как историческое пространство бытия человека, образуемое временем, так и культурный субстрат, образуемый разными знаковыми системами, включающими не только язык, но и литературу, архитектуру, живопись, фольклор и т.д.

В этом контексте информация может толковаться как специфический продукт субъект-объектного взаимодействия. Это — не материальное и не идеальное, а нечто третье, проявляющееся в различных формах на разных уровнях бытия. Применительно к цивилизационной действительности это — реальность гармонии и дисгармонии, красивого и безобразного, полезного и вредного, созидательного и разрушительного, порядка и хаоса. Эти реальности нельзя свести к материальному как таковому, хотя они объективны. Но они превращаются в действительность лишь тогда, когда они находятся в отношении к субъекту. Эволюция субъекта означает, что гармония и дисгармония, красивое и безобразное, полезное и вредное, созидательное и разрушительное, порядок и хаос наполняются

---

<sup>1</sup> Floridi L. Open problems in the philosophy of Information // Metaphilosophy. — Oxford, 2004. — Vol. 35, № 4. — P. 573.



своим смыслом, содержанием в контексте с субъектом. Такова сущность цивилизационной информации, которая через творчество человека обретает материализованные формы — сооружения, храмы, культы, фестивали, карнавалы, системы производства, реалигиозные учения и философские доктрины. Информация таким образом обретает и материальные, и идеальные ипостаси. То, что заключается в базах данных и называется информацией, — это вторичный продукт, т.е. обработанная и соответствующим образом организованная знаковая реальность, которая и считается Л. Флориди информацией в точном смысле этого слова.

Если мы примем интерпретацию информации как объективности «третьего типа», то эта интерпретация окажется пригодной и для природной, и для цивилизационной реальности. На самом деле, подсолнечник реагирует определенным образом на движение солнца, поскольку эта реакция сохраняет гармонию его внутренних и внешних процессов, обеспечивающих его самосохранение и развитие. Здесь мы видим сходство с той целесообразностью, которая формируется под влиянием активности субъекта. Субъект, однако, обладает сверхчувственным знанием и самосознанием, а подсолнечник — нет. Подсолнечник подчиняется действию детерминизма физико-химических механизмов, человек — действию Разума.

Однако и то и другое действие может быть информационно описано идентичным образом. Это описание и создает впечатление тождества этих процессов. Что означает это тождество: видимость явления или его сущность? Если последнее, то тогда нужно признать онтологический характер информации как особой субстанции, качества которой пока не раскрыты наукой. Раскрытию этого феномена может помочь создание «искусственных животных». «Искусственные животные» действуют рационально на основе заложенной в них информации, естественным интеллектом как демиургом «искусственных животных». Экстраполяция этого процесса на природную среду поднимает проблему теологического аргумента.

Сторонники материалистического подхода считают, что информация окружающей среды не требует когнитивной поддержки более высокого уровня. И этот вывод, казалось бы, подтверждается исследованиями в области искусственного интеллекта, благодаря которым создаются искусственные «животные», способные к элементарному «умному» поведению, хотя их дизайн не позволяет

иметь внутренние представления об окружающей среде. Однако этот аргумент побивает сам себя. Если искусственные «животные» создаются благодаря деятельности естественного интеллекта, то, следуя принципу аналогии, можно предположить, что естественная жизнь имеет в своей основе действие программы, созданной сверхъестественным интеллектом. В этом случае человек может быть представлен как зомбированное существо, думающее, что оно абсолютно свободно мыслит и принимает решения. На деле же все обстоит не так. Но как же толковать истину применительно к бытию человека в информационном обществе? «Философия информации» оказывается вынужденной возвращать нас к вопросу, который пыталась решить традиционная философия. А это значит, что мы вновь возвращаемся к исходному пониманию истины, вокруг которой и родились противоречия философских течений XX в. Так как же быть с прогрессом философского знания?

#### **7. Заключение: Возвращение мудрости?**

Прогресс философского знания в XIX и XX вв. под воздействием эры Просвещения отождествлялся с освобождением сознания от религиозных и метафизических предрассудков. Аналитическая философия, как и прагматизм, рассматривали все проблемы вне логики сакрального. В итоге они столкнулись со специфическим цивилизационным парадоксом: чем более интеллектуально образованным становился человек, тем более он превращался в самое неумеренное и самое дикое из всех существ, принимающих за истину утверждение эгоистического интереса, языческого отношения к жизни, отождествление ее смысла с ничем не ограниченным радостным чувственным наслаждением во всех доступных формах.

Тем самым подрывается то самое нравственное основание, на котором и базируется строгая наука: подвергаются эрозии, как отмечали внимательные наблюдатели, идущая вглубь сосредоточенность, безграничное терпение и тщательность, добросовестность и выдержка, без чего точные науки вообще не могут развиваться.

Вместе с тем происходит фатальное изменение отношения к Природе. Природа рассматривается и оценивается в контексте технологий, как материал инженерной практики. Сакрализация природы толкуется как «обман», как ложная сентиментальность. В

итоге Природа покрывается горами мусора и отходов жизнедеятельности человека. С утратой самоценности природы происходит утилизация и самоценности человека. Абсолютизация критерия эмпирической верификации выводит анализ проблемы истины за пределы отношения человека к трансцендентному. Оно исключается из подлинности Бытия. И это становится истоком кардинального отступления от самой возможности постижения истины в ее полноте. Утверждаются три основных ответа на вопрос о сущности истины. Это — соответствие представления факту; соответствие факта идеальному представлению; соответствие данных внутренней структуре завершенного дизайна. Этим различным ответам соответствуют и направления философии XX в: аналитическая, континентальная и «философия информации».

Рождение этих направлений принесло богатые побочные теоретические плоды. Аналитическая философия дала мощный толчок формированию новых областей знания, таких как математическая логика. На почве феноменологической теории истины получает свое дальнейшее развитие герменевтика. «Философия информации» оказала стимулирующее воздействие на развитие информатики. Вместе с тем наука сталкивается с парадоксами собственного знания, основанного на опыте и логической последовательности мысли. Двинувшись в направлении макромира галактических далей, наука оказалась вынужденной отрываться от эмпирической почвы. Столкнувшись с противоречивой сущностью микромира, составляющие которого нужно было описывать в логически противоречивых суждениях, она стала терять почву и в логике. Не означало ли это крушение самих оснований того, что мы называем научным знанием?

С одной стороны, налицо блестящие достижения научного знания. Но, с другой стороны, эти достижения не могут заслонить возникшие гносеологические тупики и начавшиеся процессы разрушения Разума. И этот процесс может стать началом эрозии цивилизации. Исторически Разум соответствовал знанию абсолютного: теперь он все чаще отождествляется с рассудком как силой исследования и способностью исправлять ошибки. Рассудок стал восприниматься как центральный фактор, определяющий сущность человека. Однако, как оказалось, специальное знание частных не дает знания целого, если даже эти частности будут складываться рядом друг с другом. А поскольку утрачивается знание целого, меняется и

тип цивилизационного поведения. Лишь такое знание дает общее направление и соединяет в гармоничное единство многообразие форм ситуационного поведения, нейтрализуя угрозы перманентных столкновений на микро- и макроуровнях. Разрушение Разума — основной исток духовной катастрофы XX в.

Возможно ли воссоздание Разума с помощью современной информационной техники? Создание суперкомпьютеров стало важной предпосылкой расчетов и предсказаний, которые ранее казались невозможными. Суперкомпьютеры стали соперничать с человеком даже в решении сложнейших шахматных задач. Постоянное совершенствование информационно-компьютерных технологий открыло качественно новые возможности в создании искусственных чувствующих органов, а вместе с тем конструирования машин практически любой степени совершенства в осуществлении различных операций. Одновременно возникла масса неожиданных проблем, то или иное решение которых влияет на эволюцию кодов профессионального поведения, технических стандартов, правил пользования и на новое законодательство.

Началась разработка правовых норм, направленных на борьбу с компьютерными преступлениями. Информатизация всех основных сторон общественной жизни заставляет под новым углом зрения рассматривать проблемы национальной безопасности. Возникает вопрос: может ли суперкомпьютер определить исходные высшие смыслы, иерархию ценностей, позволяющие справляться со стихийно нарастающей информационной массой, организовывать ее таким образом, чтобы потребитель подходил к пониманию смысла целого? Если этого нет, то тогда нарастает формирование чувства бессмысленности всего происходящего. Это означает, что прогресс в создании глобальной коммуникационной среды будет неизбежно сопровождаться распространением смыслового вакуума повсюду в мире со всеми вытекающими отсюда последствиями. Если определение высших смыслов предоставить программистам, то вне контекста сакрального они не могут освободиться от личных предрассудков. Очевидно, что программисты, определяющие смыслы, различны и даже противоположны в зависимости от материальных интересов и предрассудков, коренящихся в их головах.

Новая информационная реальность — это среда, в которой человек живет, общается, решает свои повседневные задачи. Кажет-

ся естественным, что человек перекладывает не только свои физические, но и интеллектуальные, духовные функции на информационные машины. Однако, как оказывается, полностью переложить ответственность за нравственный и духовный выбор на машины нельзя. Если это происходит, то человек превращает себя в цивилизационную ничтожность, в смысловое НИЧТО. Современная цивилизационная ситуация ставит человека перед фундаментальной философской проблемой, связанной с переводом его физических и интеллектуальных функций на машины. Возникает вопрос: что происходит с человеком? Можно ли считать этот процесс его восхождением на более высокую ступень духовного развития? Или же это симптом деградации?

Джузеппе Тассон, комментируя взгляды М. Хайдеггера на технологию, отмечал, что под влиянием техники любой объект становится доступным для субъекта. Вещи теперь престают быть простым предметом опыта, находящегося перед субъектом, удостоверяющим их онтологический статус; они превратились в запасной резерв человеческой инженерии<sup>1</sup>. Теперь же предметы трансформировались в информационные символы и знаки, так что они уже не существуют непосредственным образом и в своей прикладной ипостаси. Рождение нового научного символизма давало мощные импульсы развитию научного знания. Сегодня научный символизм стал вытеснять символизм общекультурный, философский. Качественно меняется тип цивилизационного бытия. Смысл цивилизационной объективности все больше обнаруживает свою семантическую пустоту.

Означает ли это обнажение действительной сущности цивилизационного Бытия или же это фундаментальная иллюзия информационного общества? В этом — суть философской проблемы. Отвечают ли «философия информации» и компьютерная этика на эти вопросы? Можно ли считать «философию информации» внутренне цельной дисциплиной, определяющей исходные основания гармонии Природы и Культуры, индивида с обществом или же она сводится к техническому замещению этических проблем, сводя их к прикладным разработкам и советам практических решений?

---

<sup>1</sup> См.: Tassone D. A study on the idea of progress in Nietzsche, Heidegger and critical theory. — Lewiston; N.Y.: E.Mellen, 2002. — P. 190.

Л. Флориди сам отмечает, что в этих подходах нет ответа на вопрос, каков вклад компьютерной этики в современный нравственный дискурс.

Если путь современного человека задан компьютерными программами, и он приводит к результатам, удовлетворяющим человека, то проблемы нравственного выбора «отмирают» сами собой. Если же, однако, достигнутая информационными средствами онтология бытия иллюзорна, то тогда следует искать иную философскую парадигму. Ее предлагает новый витализм как философия **«изобретательной жизни»**, опирающейся на «процессное мышление». Имеется в виду нахождение высших смыслов в постоянно меняющихся различиях в отношениях природы и культуры<sup>1</sup>.

Логика чистой субъективности в конечном счете порождает либо тоталитарную диктатуру, либо либеральную деспотию, с равным правом претендующих на мировое господство.

Какой же выход предлагает новый витализм?

Новый витализм утверждает прямой путь взаимопроникновения природы и культуры, размывания граней между ними. Но что это значит на деле? Реставрацию позиций Руссо и отказ от технологий? Или, быть может, восстановление лозунга завершенного натурализма, который обернулся технологической деструкцией Природы?

Преодоление крайних точек зрения в понимании истины цивилизационного бытия требует метатеоретической рефлексии, которая оказывается возможной лишь на основе всего исторического опыта философии. Как отмечал Г. Шпет, «только своеобразие философского метода, вытекающее из сущности самой философии, вечное в ней *да* и *нет*, вечный диалог, часто переходящий в сложную драму со многими действующими лицами, мешает иногда разглядеть в истории философской мысли ее единство, преемственность, философскую традицию. Между тем именно в поисках *основ* она всегда была и остается. Научные взгляды, как и всякое миропонимание вообще, *должны* опираться на философский фундамент, ибо нет иного знания об основаниях»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См: Fraser M., Kember S., Lury C. Inventive life: Approaches to the new vitalism // Theory, culture and society. — L., 2005. — Vol. 22, N 1. — P. 3.

<sup>2</sup> Шпет Г.Г. Мысль и Слово: Избранные труды. — М.: РОССПЭН, 2005. — С. 36.

Никакие информационные галактики, возникающие между человеком и объективной реальностью универсума, не могут изменить сущности отношения относительного и абсолютного, конечного и бесконечного. Это отношение реально, и оно сохраняется всегда.

Отвечая на теоретический вопрос «Возможен ли путь гармонии природы и культуры?», мы должны признать, что он, этот путь, открывается человеку лишь в пределах поля истины.

Объективность истины цивилизационного знания предполагает соединение качественно различных видений реальности в определенное единство. Именно это единство исторически выражалось в различных эмпирических и метафорических формах. В итоге сложность истины становилась более доступной для понимания. В истине исторически соединялись в целое ее различные ипостаси, которые по видимости исключали друг друга. В этом соединении и заключалась основная эпистемическая проблема, освещение которой открывало путь к цивилизационной мудрости.

Карл Юнг, комментируя «Тибетскую книгу мертвых», выделил метафорические формы цвета в качестве обозначения различных типов истинного цивилизационного знания. «Эти цвета, — писал он, — соответствуют четырем аспектам мудрости:

- (1) белый = путеводный свет зеркально-подобной мудрости;
- (2) желтый = путеводный свет мудрости равенства;
- (3) красный = путеводный свет всеразличающей мудрости;
- (4) зеленый = путеводный свет всеисполняющей мудрости»<sup>1</sup>.

Зеркально-подобная мудрость — это мудрость точного отражения того, что есть. Мудрость равенства — это знание общности судьбы человека, тождественности и рождения, и смерти для всех, независимо от различий в положении, социальной иерархии, уровня культуры и знаний. Это равенство — исходное основание нравственного выбора цивилизации. Всеразличающая мудрость — это знание и учет индивидуальности, особенностей каждого явления в их сопоставлении друг с другом. Всеисполняющая мудрость — это мудрость творческой активности, мудрость реального созидания и дисциплины для получения необходимого результата. Иными словами, истина должна быть понята как **ситуация Бытия**. Сущность этой ситуации определяется отвоеванием человеком у неопределенности

---

<sup>1</sup> Тибетская книга мертвых: Бардо Тхёдол. — М.: ЭКСМО, 2005. — С. 29.

бесконечности зон определенности, включаемых в цивилизационное пространство. Каждый новый шаг в достижении определенности — это исходная информация — открытие, то данное, которое превращается в знание через посредство рефлексии универсалий законов Природы либо универсалий принципов цивилизационного Порядка как реализованной культуры.

Истина универсалий сохраняет себя лишь постольку, поскольку она признает истину своего контрапункта, а именно знания истины индивидуального. Это — во-первых. А во-вторых, определенность и универсалий законов, и принципов, как и индивидуального, оказывается адекватной лишь постольку, поскольку она признает наличие пространства неопределенности.

Таким образом, Истина — это ситуация Бытия человека, сущность которого **временность**, и эта сущность удерживает в себе вектор Истины лишь постольку, поскольку он указывает на **Вечность**. Личность, удерживающая в себе парадоксальное единство временности и вечности, становится воплощенным символом истины.

Истина как Ситуация бытия содержит в себе три парадоксальных единства: единство определенности — неопределенности; единство универсального — индивидуального; единство временного — вечного. Удержание этих трех единств есть исходный пункт достижения гармонии Природы и Культуры. Это то, что дано человеку, и не более того. Соединение в едином ипостасей Истины дает цельное знание — знание целостности бытия человека в мире, которое образует исходное правильного контакта человека с определенностью — неопределенностью Бытия, охватывающего и Природу, и Культуру. В этом контакте человеку раскрывается истина связи с абсолютным в своей перманентной доступности — недоступности. Эта противоречивая природа Истины детерминирует определенность — неопределенность ситуации человека, требующей удержания цивилизационного равновесия на границе взаимодействия абсолютного с изменчивостью и неопределенностью реальной исторической жизни. Выявление КОНСТАНТ цивилизации становится основанием адекватного цивилизационного видения истин гуманитарного знания. Истины гуманитарного знания могут облекаться в формы сакральных верований, метафор, символов эзотерического знания. В эти формы своими корнями уходит и современное гуманитарное знание, которое нельзя свести ни к социологическим опросам, ни к экономическим



расчетам, ни к истинам математической логики. Гуманитарная наука вынуждена периодически возвращаться к исходному единству знания, из которого она возникла. Переосмысливая это исходное с позиций пройденного эпистемологией исторического пути, она пытается дать ответ на вопрос, как отвоевывается определенность у неопределенности бесконечности. Как целое она невыразима. Между тем без определенности отношения к Целому Бытия человек утрачивает свои ориентации в мире. Исторически определенность невыразимого достигается путем «заключения» его в ловушку аналогии форм. Исходя из реальности таких форм, как симметрия и асимметрия, гармония и хаос, повторение и ритмы, тезис и антитезис, синтез и контрапункт, осуществляется прорыв в невыразимое и оттуда добываются представления, которые дают толчок новым стратегическим представлениям научного мышления. Здесь наука странным образом начинает использовать эпистемические приемы музыки и поэзии. Обнаруживая бесконечность внутреннего мира человека, наука улавливает ее фундаментальное совпадение с сущностью Универсума и начинает признавать смысл антропного принципа, уподобляющего космос человеку, а человека космосу. На почве такого сознания становится возможным рождение теории поля истины.

Формирование теории поля истины открывает путь адекватному цивилизационному мышлению, которое рождается как равнодействующие точного зеркального знания, единства нравственных принципов, всеразличающей мудрости учета индивидуальности и мудрости в достижении творческого результата. Это — путь разрешения тех противоречий, с которыми столкнулись аналитическая и континентальная философия, с одной стороны, и «философия информации» — с другой.

Это вместе с тем путь раскрытия сущности отдельных ипостасей истины цельного знания, границ их «да» и «нет».

Составляющие поля истины действуют по системе контрфорсов. Это позволяет понять и оценить сущность противоположных философских направлений XX в. Аналитическая философия абсолютизирует истину факта, игнорируя истину цивилизационного целого. В итоге она порождает феномен цивилизационной профанности. Континентальная философия абсолютизирует истину индивидуальности субъекта, истину чистой субъективности, подчиняя этой истине истину факта. В итоге она порождает субъективистский ре-

лятивизм. «Философия информации», следуя логике дизайна, рассматривает истину как путь создания парадигмы рассудочной системы, в которой каждая отдельная часть должна соответствовать своему замкнутому целому.

Но как только этот взгляд распространяется на Универсум, его бесконечность «выстреливает» по «философии информации», разрушая ее основания.

Абсолютизация отдельных составляющих поля истины отливается в постмодернистский радикальный релятивизм, имеющий парадоксальные последствия. Как заметил Поль Бгоссиан, постмодернисты оказываются настолько неразборчивыми в толковании истины, что они в равной степени принимают описания происхождения коренных жителей Америки как выходцев из Азии и представления, будто они произошли от внеземного мира духов<sup>1</sup>.

Философия подчиняется законам истины, как и всякая наука. Однако истина в философии имеет своеобразие, фиксируя те границы, за которыми частные истины превращаются в заблуждение.

Теория поля истины дает исследователю в руки инструмент отделения субъективных вымыслов от истины и вместе с тем ставит преграду на пути догматического консерватизма. В этом заключаются не только объясняющая функция теории поля истины, но и ее практическое значение как формы реального бытия и исходного основания выработки адекватной цивилизационной стратегии.

---

<sup>1</sup> См.: Haskell T.L. Objectivity: Perspective as problem and solution // History and theory. — Middletown, 2004. — Vol. 43, N 3. — P. 343.