

Наука как преодоление неопределенности

Жуков Леонид Борисович,

*директор Института проблем связей с общественностью,
Россия, Москва, 119048, Хамовнический вал, д. 38, оф. 124
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2578-1198>
Lbg@rpri.ru*

Аннотация

Статья посвящена анализу науки как особого способа преодоления неопределенности, которая понимается как фундаментальное условие возникновения смысла, сознания и познавательной деятельности. Автор рассматривает неопределенность в смысле предельного состояния, предшествующего любым формам различения и структурирования опыта, а также источника формирования новых смысловых структур и когнитивных ориентиров. Методологическую основу исследования составляет философия ориентации, в рамках которой познание трактуется как процесс различения в неопределенности. Также привлекаются идеи феноменологии, кибернетики и системной теории, позволяющие анализировать взаимосвязь индивидуального опыта и социальных форм организации знания. Показано, что акт различения, описанный Спенсером-Брауном как базовая операция мышления, лежит в основе формирования ориентиров, обеспечивающих структурирование индивидуального сознания и социальной реальности. На этой основе проводится различие между познанием и наукой: познание рассматривается как внутренний, процессуальный аспект работы с неопределенностью, а наука понимается как институционализируемая общественная форма производства, организации и верификации знания. Таким образом, научное знание формируется в рамках коммуникативных структур и зависит от механизмов согласования и воспроизводства смыслов. Особое внимание уделяется понятию наблюдателя, различию между естественной и трансцендентной установками мышления, а также роли самореференции и аутопоэзиса в развитии социальных систем. Анализируется связь между индивидуальным опытом и социальными структурами знания, а также место смысла как формы организации неопределенности. Рассматривается взаимодействие различных уровней познания, включая индивидуальный, коммуникативный и институциональный уровень, и их вклад в формирование научного знания.

В результате автор приходит к выводу, что наука представляет собой наиболее системно организованный способ преодоления неопределенности, обеспечивающий производство и воспроизводство истинного знания в рамках глобального общества. При этом философия сохраняет свою

функцию работы на границе определенного и неопределенного, формируя новые познавательные задачи, уточняя основания знания и задавая пути дальнейших исследований.

Ключевые слова: неопределенность, различение, научное познание, наблюдатель, социальные системы, самореференция, аутопоэзис, ориентация.

Science as a Mode of Overcoming Uncertainty

Leonid Zhukov,

Director of the Public Relations Problems Institute,

office 124, bld. 38, Khamovnichesky Val, Moscow, 119048, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2578-1198>

Lbg@rpri.ru

Abstract

The article analyzes science as a specific way of overcoming uncertainty, understood as a fundamental condition for the emergence of meaning, consciousness, and cognitive activity. Uncertainty is treated as a limiting state that precedes forms of distinction and structuring of experience and serves as a source of semantic structures and cognitive orientations. The methodological framework is based on the philosophy of orientation, which interprets cognition as a process of making distinctions within uncertainty, as well as on ideas from phenomenology, cybernetics, and systems theory that allow analysis of the relationship between individual experience and social forms of knowledge organization. It is shown that the act of distinction, described by George Spencer-Brown as a basic operation of thinking, underlies the formation of orientations structuring both individual consciousness and social reality. On this basis, a distinction is drawn between cognition and science: cognition is understood as an internal process of dealing with uncertainty, whereas science is interpreted as an institutionalized form of producing and verifying knowledge within society. Scientific knowledge is considered as a result of communicative processes that stabilize meanings.

Particular attention is paid to the concept of the observer, the distinction between natural and transcendental attitudes, and the role of self-reference and autopoiesis in social systems. The relationship between individual experience and social structures of knowledge is examined, and the interaction of individual and communicative levels of cognition is analyzed. The article concludes that science represents the most systematically organized way of overcoming uncertainty, ensuring the production of knowledge within global society.

Keywords: uncertainty, distinction, scientific cognition, observer, social systems, self-reference, autopoiesis, orientation.

Библиографическое описание для цитирования:

Жуков Л.Б. Наука как преодоление неопределенности // Идеи и идеалы. – 2026. – Т. 18, № 2, ч. 1. – С. 204–230. – DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.2.1-204-230.

Zhukov L. Science as a Mode of Overcoming Uncertainty. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2026, vol. 18, iss. 2, pt. 1, pp. 204–230. DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.2.1-204-230.

Начни с молчания

Парадокс: пока я говорю о неопределенности, я не говорю о неопределенности. Чтобы что-то сказать о ней, я должен сначала что-то сделать. Например, начать писать этот текст, создать новый файл (а в докомпьютерную эпоху – взять чистый лист бумаги и ручку). Или решить, что буду говорить о неопределенности. Есть много определенных вещей, которые можно сделать с неопределенностью, предшествовавшей определенности вещного мира, и, более того, которые необходимо с ней сделать, если мы хотим как-то с ней соотнестись. Неопределенность необходимо подготовить к разговору или к работе с ней, подобно тому, как кубиты квантового компьютера необходимо привести в состояние когеренции для того, чтобы компьютер мог произвести вычисление в акте их декогеренции. Если же говорить о коммуникации, можно помолчать, пребывая в неопределенности (и не таким ли является молчание Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [Витгенштейн 1994, 222]). Психотерапевты, работающие в гештальт-подходе, обнаружив нечто, у чего еще нет названия, но что составляет суть переживания клиента, его состояние здесь и теперь, говорят иногда: «Побудь с этим». У «этого» еще нет имени, но «это» уже есть и составляет самую суть человеческого «я»; не даром теория, описывающая «я» человека в психоанализе и гештальт-подходе, названа теорией самости (self-theory).

Понятие ориентации

Глядя на проблему (концепт?) неопределенности с точки зрения своей философской позиции, я различаю процесс и предмет. Первое я связываю с сутью вещей, второе – с их формой. Форма – это топология остановленного процесса. Топология процесса в моменте – это онтология. Форма обозначает содержание, содержание творит форму. Процессы и предметы я способен различить, потому что я, как я полагаю, сориентировался в философии. Представление об ориентации и есть моя философская позиция. Ориентация – это процесс ориентирования в неопределенности, промежуточными результатами которого являются ориентиры. Ориентация – это различение определенностей в неопределенности. Различение порождает различия, они становятся ориентирами.

ми, на которые можно опереться в дальнейшем различении различий, и так до бесконечности. Бейтсон называет «различие, создающее различие» информацией: «Бит информации определяется как различие, создающее различие» [Бейтсон 2001, 465].

Работа с информацией (в частности, манипуляция информацией) лежит в основе конструирования. Ориентация в конструировании разворачивает кибернетическое измерение мира, которое в пределе демонстрирует нам направление радикального конструктивизма. Конструктивизм расколдовывает первоначально таинственную неопределенность. Так именно я понимаю слова Стива Джобса: «Это настоящая магия!», сказанные им на презентации гаджетов фирмы Apple, когда он демонстрировал их взаимосогласованную работу, которая выглядела таинственно, хотя была объяснима сложными техническими решениями. Заколдованный мир зачарован, техника разочаровывает, но одновременно дает в руки человека инструмент, позволяющий зачаровать его снова, правда, уже на основе гения человеческого творчества. Не отсюда ли исходит сила очарования, которое дарят нам произведения искусства?

Обратный ход – ориентация в сконструированных ориентирах (ориентация в ориентации) – вновь заколдовывает мир. В квантовой метафоре этот процесс выглядит как работа квантового компьютера, периодически переходящего из состояния когеренции (неопределенности) в состояние декогеренции (определенности) и обратно. В моей системе координат («колокольне», «позиции») ориентация – это процесс ориентирования и одновременно это предмет ориентации, коим является сам этот процесс. Ориентация в ориентации и есть неопределенность, которую я здесь называю словом «неопределенность», но у которой, вообще говоря, нет и не может быть никакого наименования, как у Господа Бога нашего, что заметили уже наши далекие предки, задолго до появления и науки, и философии, просто переживая свою причастность к некоей грандиозной силе жизни. Спенсер-Браун в контексте своей теории форм называет эту область «немаркированным пространством» (unmarked space), а также «немаркированным состоянием». Согласно его теореме, вхождение формы в форму, а в данном случае ориентация в ориентации, тождественно «немаркированному пространству» [Spencer-Brown 1979, 69].

«Неопределенность, которая была всегда»

Итак, в начале была неопределенность. Конструируя эту фразу по схеме библейского текста («В начале было слово»), я одновременно реконструирую события далекого прошлого, когда мысль о творении мира существовала не на дистанции философии XXI века, но сама участвовала

в этом творении в части разворачивания той его ипостаси¹, которую мы называем словом «сознание». Лупа философского анализа XXI века позволяет нам разглядеть истоки философии в опыте магического мышления и в структуре мифа, но мы понимаем, естественно, что ни о какой философии во времена становления речи и речи не шло (впрочем, как и о магии, и о мифе, которые были вплетены в рутинную практику древнего мира и не нуждались в какой-либо рефлексии). А если все же искать ее прототип (и вообще древние прототипы современных представлений), то таким следует, пожалуй, счесть сам человеческий язык, размечающий мир вокруг, где в роли философского творчества выступает словотворчество. Но так мы выхватываем лишь одну нить из целого события рождения сознания. А если вспомнить, что «вначале была неопределенность», то сознанием, таким образом, становится ориентация в неопределенности. Я думаю, однако, сами наши пращуры эту неопределенность не называли никак, а наименовав однажды, быстро поняли, что имя это не следует произносить всуе, дабы не обратить на себя внимания грозной силы, от которой неизвестно чего ждать.

Существуют, меж тем, обстоятельства, когда имя неопределенности можно и должно произнести. Практика встречи с неопределенностью в первую очередь необходима для создания безопасности. В психотерапевтической группе (и в индивидуальной терапии) речь идет о создании «безопасного пространства». В социотерапевтической группе (работающей с обществом, а не с человеком) речь идет, напротив, о «рискованном пространстве», в котором конструируется доверие людей. Одно дополняет другое: риск вовне (в обществе) и безопасность внутри (в человеке) позволяют и строить общество, опираясь на человека (рискованная практика), и открывать возможности роста человека, опираясь на общество (безопасная практика). В сущности, оба эти процесса – формирование общества и становление человека – происходили и на заре становления человека², когда в повседневности происходило выделение формата магического ритуала, позволяющего, с одной стороны, группе (обществу) рискнуть обратиться к неведомой силе, держащей весь мир в своей горсти, а с другой стороны, сформировать институт семьи, в которой человек, чувствуя себя в безопасности, мог укрепиться в своем социальном статусе (опираясь, как говорит современная социология, на свою социальную группу). Человек, чувству-

¹ Я использовал здесь библейское слово «ипостась», дабы продлить сакральную стилистику и сохранить эту коннотацию далее в понятии «измерения», которым пользуюсь обычно.

² И продолжают по сей день в форме строительства социальных институтов и роста гуманитарного сознания каждого отдельного человека (так называемого личностного роста). Прямую работу как с первым, так и со вторым демонстрирует практика терапии как человека, так и общества (правда, в отличие от психотерапии, техника социотерапии несколько отстает, только сейчас обретая свою самореференцию).

ющий, что он действует по воле богов, имел, очевидно, преимущество перед человеком, действующим по воле инстинктов. Как у хомо сапиенса перед троглодитом было преимущество обескураживающей врага проторечи, так у магически цивилизованного древнего человека было преимущество духа (самообладания) перед аффектом варвара, еще не овладевшим мифологическим мышлением и через это зачатками рефлексии и более развитым и эффективным самосознанием.

С момента появления человеческого сознания у биологического вида, ставшего его главной видообразующей характеристикой, эволюция вида трансформировалась в историю личности (подробно процесс появления человеческого сознания у *Homo sapiens* с точки зрения палеонтологии видообразования исследует Борис Поршнева [Поршнева 2006, 9]. Это не значит, что биологическая эволюция больше не идет, это значит лишь, что она не имеет исторического значения. В контексте становления человеческого смысла неизмеримо большее значение приобретает возможность инженерно-технического изменения человеческого организма – генная инженерия и техника протезирования.

Шаги истории характеризуются не биологическими достижениями, а ростом осознанности (достижениями сознания). Историческое событие потому и историческое, что наделено смыслом (в отличие от жизни, довольствующейся существованием), обнаруженным в творческом акте, являющемся сознательным актом, в отличие от «жизненного порыва», являющегося актом творческой эволюции, о котором пишет Анри Бергсон: «...жизненный порыв, о котором мы говорим, состоит по существу в потребности творчества. Он не может творить без ограничения, потому что он сталкивается с материей, то есть с движением, обратным его собственному. Но он завладевает этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится ввести в нее возможно большую сумму неопределенности и свободы» [Бергсон 2001, 247–248].

Творческий акт, по сути, это встреча с неопределенностью и обнаружение в ней искомого определенного – данного, – лежащего в пазл нового шага осознания человека (будь то конкретная научная или инженерная задача или гуманитарное осмысление человеческого позиционирования). Неопределенность при этом остается за скобкой сознания, которое имеет дело уже с вещами вполне определенными. Пребывание в неопределенности мучительно, оно характеризуется потерей ориентации, замешательством, отсутствием понимания происходящего и ощущением зря потерянного времени, если ситуация безопасна, а при угрозе жизни – нарастающим чувством страха, сжимающим время до момента, в котором возможна либо паника, либо аффект. Пребывание в неопределенности, меж тем, – необходимый инструмент работы любого творческого человека, будь то

в науке, в искусстве, в быту и бог весть где. Абрахам Маслоу назвал таких людей самоактуализированными личностями: «Самоактуализация означает становление тем, кем человек может стать, – реализацию своих потенциалов, развитие собственных способностей и талантов настолько полно, насколько это возможно» [Маслоу 1999, 186–187].

Встреча с неопределенностью – фундаментальный сценарий творческого акта, начиная с формы, которую мы различаем в момент видообразования *Homo sapiens*, и заканчивая творчеством, которым люди занимаются здесь и теперь в самых разных областях жизни. Желая указать на этот контекст неопределенности (если не прибегать к сакральным смыслам), часто говорят о жизненном контексте. Представление о жизни как неопределенном истоке определенности, как мне представляется, лежит в основе известного диалога Юргена Хабермаса и Никласа Лумана [Luhmann, Habermas 1971]. Как замечает С.Д. Назаренко, по Хабермасу «смысл выступает предпосылкой жизненного мира. Луман подвергает критике хабермасовскую концепцию жизненного мира. Ему ближе гуссерлевское понимание жизненного мира как дофилософского, донаучного, первичного в гносеологическом смысле сознания, которое имеет место еще до сознательного принятия теоретической установки» [Назаренко 2020]. См. также [Лоскутникова 2004].

Хабермас в своем конструировании форм социальной жизни людей опирается на понятие «жизненного мира», а Луман, как я понимаю суть его аргументации, указывает, что такого рода понятия, служащие отсылкой к неопределенности, не могут служить основой для конструктивной работы по осмыслению конкретных форм существования общества и в конечном счете его изменения. Луман исходит из понятия системы (опираясь на общую теорию систем, разработанную фон Берталанфи [фон Берталанфи 1973]) и «социального кода» как фундаментального функционального элемента системы в ее классическом понимании (как единства элементов и связей между ними), вследствие чего возникает представление о «социокибернетике» Лумана. Однако эта система у Лумана была бы лишена развития, если бы не была дополнена неклассическим представлением об аутопоэтической системе. Представление об аутопоэзисе сформулировали Умберто Матурана и Франсиско Варела применительно к биологическим организмам для объяснения движущего механизма их эволюции: «Мы заявляем, что живые существа характеризуются тем, что постоянно самовоспроизводятся. Именно на этот процесс самовоспроизводства мы указываем, когда называем организацию, отличающую живые существа, аутопоэзной организацией» [Матурана, Варела 2001, 40].

Человек, как существо, укорененное в биосфере, создавая ноосферу, является прямым наследником своих биологических предков. А потому

развитие как отдельного человека, так и общества в целом базируется на аутопоэзисе биологических организмов/систем (учет биологии в социальном коде Луман осуществляет, конструируя понятие «симбиотического кода»), но развивает на этой основе собственный, социальный, аналог такой же неклассической функциональности (аутопоэзиса) – референцию и самореференцию социальных систем (и человеческого сознания – с социальной точки зрения, а с психотерапевтической точки зрения – идентификацию и аутентификацию в фоне переживания «мы» или чувство солидарности). Таким образом, в дополнение к классическому представлению о социальной системе как единстве элементов и связей между ними, Луман формулирует неклассическое представление о системе как различении системой себя в окружающей среде. Двух этих инструментов – представления о классической (определенной) системе и неклассической (неопределенной) – достаточно, с точки зрения Лумана, для того чтобы эффективно (конструктивно) осуществлять описание социальных систем и тем самым конструировать существующее общество и его историю.

Фундаментальная неопределенность в этой конструкции, которую Луман предпочитает не определять до конца и с которой готов мириться как с необходимым творческим началом всякого процесса, – это смысл. «Психические и социальные системы, в отличие от биологических и механических, являются системами смысла» [Луман 2007, 28].

Тем самым он вводит различение психической и социальной реальностей в рамках смысла (остается вопрос: назвать ли ее «смысловой реальностью»?). В этом месте, на мой взгляд, позиции Лумана и Хабермаса сходятся, поскольку «смысл», как одну из форм концепта неопределенности, нетрудно отождествить с хабермасовским представлением о «жизненном мире» как сети культурных практик общежития людей – еще одной формой концепта неопределенности. В этом смысле в диалоге между Луманом и Хабермасом «победила дружба» – стороны лишь еще больше утвердились в своих позициях, что они и констатировали по итогу обсуждения. Хабермас, как мне видится, более с философской точки зрения, а Луман – с социально-конструктивистской (инженерной, прагматической).

Понятие наблюдателя

Хотя я и склонен в области социальной теории отождествляться с лумановским подходом, моя интерпретация теории Лумана содержит мое субъективное искажение (продиктованное, говоря по-лумановски, операционной закрытостью моего сознания) – существенное измерение исключительно моего субъективного видения общества. Например, у Лумана точно нет моего опыта жизни в Советском Союзе, вшитого на бессознательном уровне в мое восприятие окружающей среды. Точка зрения, из

которой я смотрю на мир, – это позиция наблюдателя. Позиция наблюдателя всегда уникальна и всеобъемлюща (хотя лишь и в определенном ракурсе). Со своей позиции я вижу весь мир, включая и самого себя, причем вижу именно так, как только я могу его видеть и как я предпочел бы, чтобы его видели и другие наблюдатели. В этом смысле моя позиция находится в привилегированном положении относительно всех других возможных позиций. Я не могу посмотреть на мир другими глазами, даже имея представление о другой позиции наблюдения и попытавшись встать на нее. Именно здесь срабатывает «трудная проблема сознания» Чалмерса: «Почему при обработке информации в мозге возникает субъективный опыт? Почему происходит так, что когда наши когнитивные системы обрабатывают зрительную и слуховую информацию, у нас возникает качественный опыт – например, переживание насыщенно синего цвета или слышимость определенного звука? Почему вообще существует нечто, что мы называем “быть сознательным”? Общепринято, что субъективный опыт производится определенными физическими процессами, но почему и как это происходит – остается совершенно не ясным» [Чалмерс 2013, 34]. Образно говоря, будучи дальтоником, я могу представить себе мир в красном цвете, но мой «красный» будет состоять сплошь из оттенков «синего».

На непривилегированной «позиции» может «находиться» лишь наблюдатель второго порядка, но это возможно лишь постольку, поскольку он не имеет своей позиции наблюдения. Позиция наблюдателя второго порядка – это суперпозиция всех потенциально возможных позиций наблюдения, и в этом смысле это поле наблюдения, которое схлопывается, как только появляется конкретный наблюдатель (если воспользоваться квантовой метафорой). Тут можно было бы сказать, что позиция наблюдения и есть наблюдатель, но нет – позиция наблюдения, хотя и представляет собой ключевую характеристику наблюдателя, не является исчерпывающей; она необходима, но не достаточна, как мог бы сказать математик. Достаточной она становится, когда к формальной части (представленной/описанной/изображенной, как позиция) добавляется процессуальная часть, о которой мы ничего сказать не можем в силу незавершенности процесса, имеющего место быть здесь и теперь (не можем *сказать*, но можем *сделать*, например показать).

Позиция наблюдателя состоит из теоретической и эмпирической/практической частей. Эмпирическая часть отвечает за новизну, теоретическая – за статуйрование этой новизны в схеме (в социальной терминологии – за рутинизацию новизны). Так, физик, повторяя давно известный физический эксперимент с известным результатом, не ждет от него ничего нового, но не исключает при всем при том случая, когда этот эксперимент выдаст незапланированный результат. В этом принципиальное отли-

чие практики от выводов теории, где нет места эмпирической случайности, зато возможны тупики парадоксов. Предельно обобщая, я бы сказал, что наблюдатель – это метка, знак; имя – позиции наблюдения, на которой может находиться кто угодно, например субъект (в физике), актер (в социологии), я/эго (в психологии), человек (в жизни), верующий (в религии), художник (в искусстве) и т. д., и т. п. В контексте логики Фреге наблюдатель – это знак, обозначающий смысл наблюдения, лишенный какого-либо конкретного значения (или лучше здесь сказать – денотата). Теперь, выходя за пределы предельного обобщения, абстрагируясь и переходя в область чистой философии (аналитической, прежде всего), заметим: чисто философский наблюдатель – это знак, обозначающий как поле наблюдения, так и конкретного наблюдателя в моменте здесь и теперь, и в этом смысле это парадоксальный знак; наблюдатель в чистом виде – это парадокс наблюдения.

Естественная установка

Дабы выйти из парадокса, который, вообще говоря, представляет собой тупик смысла, необходимо вернуться к «природе», которая, как полагали просвещенные наблюдатели, парадоксов лишена. В действительности в этот момент мы вновь оказываемся в состоянии молчания и бездействия и, по сути, отсутствия смысла (но не бессмысленности). Здесь философия задается своим основным вопросом: что первично – бытие или сознание? Переместимся в контекст различения материальное/идеальное (или, скажем, эмпирическое/теоретическое) и расположим на «материальном» полюсе позицию естественного (субъективного) наблюдения мира, а на «идеальном» – позицию трансцендентного наблюдения (идеального? объективного? рефлексивного?). Предельно обобщенное естественное наблюдение служит основой натурфилософского описания, а трансцендентное наблюдение, конструируемое за пределами предельного обобщения, – основой априорного описания, которое можно охарактеризовать как логическое или чисто философское, очищенное, насколько это возможно, от натуральной/эмпирической составляющей наблюдения (например, как *тохе* у Гуссерля [Гуссерль 2005], или как ориентир «ничто» в представлении об ориентации, развиваемой нами с Владимиром Аршиновым [Жуков, Аршинов 2021], где можно расположить чистые абстракции, например, в форме знаков, «очищенных» от каких бы то ни было значений и смыслов).

Естественное наблюдение реально, трансцендентное – нереально, ирреально. Или так: наблюдение реально в природе и конструктивно в сознании (трансценденции). А на границе контакта реальности и конструктивности я бы расположил кантовскую трансцендентальность (если кан-

товеды мне позволят), которая ситуативно (в зависимости от меняющегося контекста) способна принимать как реальные, так и трансцендентные значения, быть как априорным, так и синтетическим знанием. Эта же область мне видится как область семиозиса (процесса формирования знака), контактирующая с областью семиогенезиса (процесса формирования сознания в природе, как я понимаю этот термин, вводимый Алексеем Шаровым [Sharov, Tønnessen 2021]). Как бы то ни было, ключевое слово в философии XX века, заложенное еще Кантом и Гегелем и вписанное в практику философствования XX века Гуссерлем, слово «чистый»: чистому наблюдению Гуссерль противопоставляет «естественную установку», которую должно вынести за скобки «чистого мышления» (*epoché*); Кант, как мне представляется, здесь склонен был говорить о «чистом разуме», а Гегель – об «абсолютном духе». Проблема «естественной установки», которую пытается решить современная философия, заключается в том, что она дана бессознательно и в этом смысле неустранима из любой абстрактной конструкции. «Естественная установка» – это то, что превращает чистую вещь в натуральную, чистую философию – в натурфилософию или, следуя за мыслью Лейбница [Лейбниц 1982, 282], превращает ничто в нечто³. Чтобы осуществить обратную операцию феноменологической редукции, необходимо осуществлять ее постоянно, вновь и вновь воссоздавая чистую философию. Философствование, таким образом, превращается в своеобразную «игру в бисер» (ведь в чистом мышлении нет реального действия, не правда ли?).

Точка неопределенности

Здесь я хочу сделать небольшой экскурс в область философии ориентации как предельного обобщения теории ориентации (и, таким образом, к натурфилософской позиции ориентации) и далее к трансцендентному утверждению этого обобщения в сфере чистой философии. Замечу, прежде всего, опираясь на физическую метафору Большого взрыва, что ориентация похожа на расширяющуюся вселенную, возникшую вдруг из одной точки. Но что это за «точка», из которой возникло «все»? Это образ – и опять же метафора! – неопределенности, представления о которой у нас нет и не может быть в силу отсутствующего «определения» неопределенности, подобно тому как у нас нет определения «вещи самой по себе». У нас нет данной нам неопределенности, но у нас есть точка, из которой, как из шляпы фокусника, мы можем извлечь все что угодно (изнутри),

³ «Почему есть нечто, а не ничто?» – задал, в свое время, свой знаменитый вопрос Готфрид Вильгельм Лейбниц. Поскольку «естественная установка» впитана в «ничто» чистой абстракции бессознательно, мы способны ответить на вопрос Лейбница лишь частично – лишь в той части, где нам удалось расшифровать механизм бессознательного действия.

и из которой мы можем сконструировать все что угодно (снаружи). «Точка» – это «естественная установка» в ситуации неопределенности. Итак, я замечаю «точку» как «естественную установку» неопределенности, не имея представления о действительно имевшейся некогда (на заре возникновения человеческого сознания) неопределенности, которую точнее, нежели как «вещь, такую, какая она есть сама по себе», и не определишь. Я замечаю «точку» как «естественную установку» неопределенности в ситуации, когда имею уже довольно много вещей и теорий, как данных мне явно, так и существующих бессознательно (в фоне «явных вещей» существуют неявные, в фоне сознания существует бессознательное). Именно это бесконечное разнообразие вещей и фонов позволяет мне выбрать «точку» как их предельное обобщение: точка – это предельное обобщение мира в целом, и, как предельное обобщение реально существующих вещей, она представляет собой позицию естественной философии – натурфилософии. Сверх этого предельного обобщения мы можем иметь лишь ирреальное (нереальное) пространство трансценденции, «априорного знания», «чистого разума» или то, что я называю «чистой» или «настоящей» философией (которая, следуя квантовой метафоре, очевидно, играет роль поля этой «натуры»).

По сути, натурфилософия – это отражение «чистой философии» в реальности, свертка/схлопывание трансцендентного в реальное (в сущности, благодаря этому обстоятельству натурфилософия – это философия, а не теория из разряда научных теорий⁴); ее разворачивание в реальности выглядит как метафизика. «Чистая философия» существует в сфере «ничто», натурфилософия существует в реальности как предельное обобщение научной теории, и в этом смысле, будучи «теорией всего», она не имеет научного смысла. Гипотеза о существовании неопределенности в этой связи выглядит как основание любой натурфилософской конструкции, а ее предельное обобщение в форме «точки» – как «естественная установка» чисто философского взгляда на вещи. И, добавляю я от себя, как позиция натурфилософии (очевидно, как одна из) – позиция реальной философии, в смысле естественной, натуральной философии. «Ничто», символически очищающее философскую мысль (ибо что чище «ничто»?), не рав-

⁴ Здесь начинает звучать тема, сформулированная в вечном вопросе философии, обращенной к самой себе: «Что такое философия?». Философию, в контексте сказанного, я обозначаю как область трансценденции, которую конструирует человеческое сознание на основе естественных (натуральных) предельных обобщений. Философия – это область трансценденции, которую я, с одной стороны, конструирую, творя метафизический мир предельных обобщений, а с другой – творю, конструируя в окружающем мире (уже не метафизическом, а вполне себе натуральном, вещественном) такую невещественную «вещь», как сознание, первым атрибутом которого я полагаю смысл. Благодаря возможности чистой философии, натурфилософия – это философия, а субъект – это наблюдатель (точнее, наблюдатель первого порядка, в отличие от наблюдателя второго порядка, или «чистого наблюдателя»).

но неопределенности, «ничто» не симметрично неопределенности, «ничто» – не отсутствие чего-то. «Ничто» по определению не существует, а неопределенность предположительно существует (поскольку существует «нечто, а не ничто»). Лейбниц пишет: «уже в силу того, что существует не-что, а не ничто, в вещах возможных, т. е. в самой возможности или сущности, есть требование существования» [Лейбниц 1982, 282].

Теперь, возвращаясь к началу, я хочу заметить, что «точка» – это элемент «естественной установки» философии ориентации, развитие представления о которой в натурфилософском ключе заключается в увеличении дистанции между ориентирами и тем самым расширении сферы познаваемой реальности, а чисто философски – повышает значимость того направления мысли, которое я обозначаю словом «ориентация», повышает значимость сознания ориентации. Другими словами, ориентация в динамике своей «естественной установки» в каждом моменте своего развития представлена во всей полноте своей конкретики, во всех ориентирах, которые способен усмотреть «чистый разум». Ориентиры, соответственно, это вещи, явленные сознанию и очищенные от своей явленности посредством «феноменологической редукции», насколько это допускает явление самого сознания. При этом я готов согласиться, что трансцендентная чистота ориентации – это знак, утверждаемый в «ничто» (логически, ирреально), и, одновременно, попытка утверждения знака в «ничто» (практически, т. е. реально). Два этих действия – фактическое утверждение и попытка утверждения – совершаемые одновременно, по сути, представляют собой механику любого парадокса, ибо ориентир «ничто», в котором я располагаю чистой философией, и есть парадокс: реальность, которой нет, – ирреальность.

Замечу, что связывая ориентацию со знаком, я редуцирую ее до семиотики (или трансформирую ее в семиотику), хотя, как мне представляется, философия ориентации имеет и самостоятельное значение, не обязательно опирающееся на знак⁵ (например, на ориентир, «что бы это ни значило»). Ориентация позволяет сориентироваться в окружающей среде, а динамика ориентации позволяет разметить длительность процесса ориентации, оставляя его незавершенным, причем незавершенным с обоих концов, если представлять себе процесс как линейный поток, движущийся «из» – «в». Разметка процесса – это попытка обозначить в нем точки входа и выхода, как во всем процессе в целом, так и на отдельных его участках (так, историю мы размечаем на эпохи, периоды, времена и проч.) Занимаясь разметкой, начало процесса (точку входа) мы осознаем обычно бо-

⁵ Если не знак, то любой философский концепт, обладающий качеством трансценденции или трансцендентальности, или, я бы сказал, освещенный светом трансценденции: любой конструкт, категория, понятие и т. д., наконец, и сама трансценденция в этом же ряду.

лее ясно, чем его конец (точку выхода). Незавершенный процесс – это момент, который в пространственно-временных терминах я обозначаю как «здесь и теперь». Все, с чем мы реально имеем дело, находится «здесь и теперь» (включая 14 млрд лет общепризнанного ныне времени существования Вселенной), а «там и тогда» нам недоступно. «Там и тогда» находится лишь то, что нам угодно было представить как уже познанное нами прошлое (зафиксированное в качестве истинного знания, «точка входа») или ожидаемое будущее (зафиксированное как видимый в настоящий момент времени горизонт развития, «точка выхода»)⁶. Момент «здесь и теперь» находится в оболочке «там и тогда», которая применительно к сознанию одного индивидуума выглядит как его подсознание (если мы можем описать его механику) или как его бессознательное (если мы владеем лишь методами обращения к бессознательному и опыт манипуляции с ним). Оболочка «там и тогда» – это «естественная установка» состояния «здесь и теперь», переживаемого сознанием, моего переживания я-бытия. Вглядываясь внутрь себя, я говорю по существу, осматриваясь вокруг – говорю по форме. В контексте гуманитарных теоретических наук (психотерапии и социологии) внутри психика, снаружи общество.

Преодоление неопределенности: наука и познание

Задача этого текста – исследование науки как преодоления неопределенности. В контексте сказанного я различаю внутри себя познание (содержательно, сущностно, ноуменально), а снаружи – науку (формально, бытийственно, феноменально). Как возможно существование многих форм познания, включая индивидуально-солипсические формы, которыми человек принципиально не может поделиться с другими людьми⁷, и потому они недоступны коммуникации (и обществу), так возможно и существование многих форм науки: многих наук, о которых люди договорились между собой, существующих как более или менее масштабные аутопоэтически (лучше сказать – самореферентно) развивающиеся социальные системы. Эпоха Просвещения заложила фундамент науки как социального института всего общества. Уникальное, единое и единственное общество, существующее на земле, как лемовский океан Солярис, наряду с бесчисленным

⁶ Альберт Эйнштейн считал время иллюзией: «Для нас, убежденных физиков, различие между прошлым, настоящим и будущим – всего лишь устойчивая иллюзия» [Эйнштейн 1967, 626]. Я же склонен считать иллюзией каузальный образ мира, хотя это и противоречит «естественной установке», во власти которой мы находимся. По-настоящему реален, как мне представляется, лишь момент «здесь и теперь», переживаемый мною сейчас, пусть даже это именно тот момент, когда мое сознание меркнет навсегда.

⁷ Сошлюсь на «трудную проблему сознания» Чалмерса: «Трудная проблема сознания заключается в том, чтобы объяснить, почему и как физические процессы в мозге порождают субъективный опыт. Почему вообще обработка сенсорной информации сопровождается внутренней жизнью?» [Чалмерс 2013, 25].

множеством других социальных форм (находящихся как в горизонтальных, так и в вертикальных отношениях с этим «Солярисом»), мне видится сегодня реально существующим глобальным обществом (даже среди тех, кто это «общество» отрицает, – значит, есть что отрицать!). А наука, сформированная в просветительской традиции, как теория, которую исследователь верифицирует на практике (в научном эксперименте), представляет собой сегодня институт глобального общества и такую же глобальную систему науки.

Итак, с одной стороны, мы имеем неопределенность, в философском смысле такую, о которой ничего сказать не можем (не потому, что не знаем, а потому что не можем), а с другой стороны, науку как инструмент, посредством которого мы добываем знание из неопределенности, причем не какое угодно знание, а знание истинное, об истинности которого свидетельствует прохождение процедуры научной верификации всякой гипотезы (так сказать, «предварительного знания»). Здесь я имею в виду лишь просвещенную науку, сформированную, как социальный институт глобального общества, эпохой Просвещения. Наука, по Луману, – это социальная система, развивающаяся в коде Истины. Возвращаясь теперь к контексту различия внешнее/внутреннее, подведу итог: наука (внешний контур смысла) добывает из неопределенности знание, а познание (внутренний контур смысла) – данности. Элементарное знание на переднем крае науки схватывает философия (и в этом смысле философия – наука, но лишь в той мере, в какой философское знание далее подхватывает наука). При этом философия опирается на свой, специфически философский способ верификации знания, который представляет собой указание на «очевидность данности» – я просто указываю на очевидность того, на что указываю, и этого достаточно! Этот способ верификации основан на двух предположениях: я существую и очевидное истинно. Посредством акта указания на очевидность я верифицирую данность, единственное ограничение – эта операция работает лишь в сфере компетенции философии как науки. Дальнейшее разбирательство с этой процедурой, назовем ее философским протоколом «созерцания», приводит нас к современным представлениям о наблюдателе и различении, которое осуществляет наблюдатель, фиксируя различие.

Первый способ доказательства теории, включая элементарное усмотрение, заключается в указании: «смотри!», или, в другой формулировке, «проведи различие!» [Spenser Brown 1979, 1]. Спенсер-Браун пишет: «Мы принимаем как данность идею различия и идею указания, и то, что мы не можем сделать указание, не проведя различия. Поэтому мы принимаем форму различия за форму» [Spenser Brown 1979, 1]. Такое действие необходимо, но недостаточно. Необходимость роднит философию с наукой,

а отсутствие достаточности ее «доказательств» отделяет ее от науки. Чтобы доказательство стало достаточным, необходимо реализовать протокол эксперимента, установленный научным сообществом для данного типа науки. Однако в таком случае философия потеряет доступ к неопределенности, выдвигающий ее на передний край науки и составляющий ее специфику. Так, уже на заре становления европейской философской традиции, за сотни лет до нашей эры, люди пришли к усмотрению того, что существует природа, а в природе существуют образующие ее мельчайшие неделимые элементы – «атомы» (простейшие частицы природы по Демокриту), но только в XX веке атом был «открыт» в физическом эксперименте, и тем самым философское знание получило научное подтверждение, а философия укрепила свой научный статус. Вместе с тем с момента превращения атома в объект научного исследования (с момента перехода знания из статуса научной гипотезы в статус научного знания) он перестал быть данностью, интересной для философа. Сегодня на месте «атома» в философии располагается концепт неких неделимых целостностей, элементарностей, «точек» (ибо «элементарные частицы» тоже уже оккупированы реальной/позитивной наукой), из которых, предположительно, собран весь мир (с одной стороны – а с другой мы говорим о «поле», размазывающим точку в пространстве).

Внутри – познание, снаружи – наука. Познание процессуально, наука онтологична. Любой процесс познания в современном мире оформлен как наука⁸, но не всякая наука – наука. Наука – это социальный институт глобального общества, который мы можем описывать, как социальную систему (причем, добавляю от себя, как социокибернетическую систему в духе Лумана), работающую как с горизонтальными, так и с вертикальными связями, которые находятся в динамическом равновесии, благодаря чему система не становится ни жестко иерархичной, ни жестко горизонтальной.

⁸ Если двигаться к началу времен, границы науки в процессе познания размываются вплоть до их полного исчезновения, когда ни о какой науке и даже о философии речи не шло, а познание обретало формы мифологии или веры или, в контексте биологической эволюции – «неадекватного рефлекса» по Поршневу (я в данном случае называю его «дезадаптивной реакцией»). Поршнев пишет: «Мои интересами двигателя сложившаяся (летом 1945 г.) гипотеза о физиологической природе неадекватных рефлексов – гипотеза о тормозной доминанте... Я предположил (в силу упомянутой гипотезы), что отныне у данного действия образовалась какая-то неадекватная пара, которая находится в скрытом от наших глаз состоянии, но обязательно проявится, если новое “произвольное” действие поставить в свою очередь в ситуацию трудной дифференцировки» [Поршнев 2006, 189]. Если же попытаться обобщить познание на всю сферу жизни, речь пойдет об аутопоэтическом «познании» миром самого себя в процессе его биологической эволюции, как это описывают Матурана и Варела в книге «Древо познания» [Матурана, Варела 2001]. И, кстати, познание в рамках института религии продолжает свое развитие и сегодня (на фоне ключевой институции этой системы – обряда), и здесь оно борется за форму науки, пытаясь вписать в институционализированные формы современной науки также такую «науку», как теология (ведь Бог – это Истина, не правда ли?).

Институт, выполняющий функцию поиска истинного знания. Истинное знание, в свою очередь, – это то, на что общество может опереться в своем самоописании – самореференции, которая на практике и есть само общество. Нет ни одной внешней инстанции, которая могла бы утвердить общество, кроме его собственного самоутверждения. И, соответственно, нет ни одной внешней инстанции, которая могла бы утвердить науку, кроме самой науки. Социальный институт науки – это измерение общества, которое, как мы полагаем, дает нам истинное знание о нем (о нас!).

Кроме науки, Луман выделяет еще три краеугольных системы современного общества: власть, экономику и любовь (здесь я склонен использовать менее романтически звучащий термин Дюркгейма – «солидарность»). Эти системы, так же как и наука, образуют соответствующие институты общества, конструирующие такие его измерения (и одновременно опоры), как сила, собственность и единство. Как социальные институты, онтологически, эти измерения представляют собой «внешний контур смысла», но как формы сознания, процессуально (как понимания, которыми оперирует каждый отдельный человек, индивидуум), – «внутренний контур». Здесь Луман, на мой взгляд, опирается на представление о четырехфункциональной системе общества Толкотта Парсонса, но развивает его в собственной парадигме. По Парсонсу, общество реализует четыре первичных функции действия, образуя четыре подсистемы: «функции воспроизводства образца, интеграции, целедостижения и адаптации» [Парсонс 2000, 15].

Интенцию, которую я, вглядываясь внутрь собственного сознания, замечаю как ориентацию, а Гуссерль, как я его понимаю, безотносительно к вектору наблюдения помещал в сферу «*эпохэ*», я называю процессом и формой непосредственной предъявленности моему сознанию неопределенности. Возможно, правильней тут было бы сказать, что неопределенность в данном моменте и есть «я». Это и есть момент молчания (а также замешательства, непонимания, но и освобождения от усилий понять), о котором, как мне представляется, писал Витгенштейн. Это момент парадокса, где «естественная установка», вытесненная за скобки внимания, концентрирующегося на процессе, вдруг обнаруживается в самой его сердцевине, подвергая тем самым сомнению истинность первоначальной гипотезы о возможности чистого мышления (и обозначая тупик соответствующей линии мысли). А «нечистым» мышлением философу заниматься неинтересно – в «нечистом», с философской точки зрения, измерении расположено поле позитивной науки и натурфилософии, как бы дающей философскую опору позитивному знанию. Философская гипотеза в этот момент, сталкиваясь с принципиально неформализуемым состоянием своего процессуального существования, вместо того чтобы найти подтверждение

своей истинности в себе самой, обнаруживает либо тавтологию, либо парадокс.

И тут я предложил бы посмотреть на этот постоянно повторяющийся в философии сюжет как на специфически философский протокол подтверждения истинности первоначально очевидного утверждения, на которое указывает (или которое различает) созерцание или умозрительное действие различения. Это не указание на ошибку, но подтверждение истинности – ошибкой было бы как раз отсутствие тупиков мышления в философской системе. Мир парадоксален! Директива «смотри!» или «проведи различие!» открывает процесс, а констатация парадокса или тавтология «закрывают» его. Однако это завершение в форме тупика его не останавливает, но лишь переводит в доэвристическую форму, открывающую возможность повторного входа в пространство ориентации и новых инсайтов, как в рамках существующей школы, которая таким образом позиционирует себя как одно из измерений сознания, так и создавая основу нового измерения, закладывая базис новой школы мышления и расширяя таким образом сферу сознания.

Процесс, зайдя в тупик в этот момент, останавливается, однако, как замечает Луман, постояв некоторое время, вновь потихоньку продолжает движение. Луман пишет: «Процесс может зайти в тупик, остановиться – и только спустя какое-то время снова продолжиться. То, что кажется окончательной границей, оказывается всего лишь паузой или переломом – новым шансом, новым началом движения» [Луман 2007, 318]. А также в более общем представлении: «Системы способны к эволюции, если способны разрешать неразрешимое. Это справедливо и для систематических теоретических разработок, и даже для самих логик, как это можно доказать со времен Гёделя. <...> Каждый шаг должен быть выверен. И даже произволу начала, как в системе Гегеля, предпочитается произвол в продвижении теории вперед. Так возникает самонесущая конструкция. Ее следует называть “теорией систем”» [Луман 2007, 18].

Микроанализ процесса, который демонстрирует философия, стремящаяся ко все большей чистоте и тем самым дисциплине мышления, обнаруживает «здесь и теперь» динамику ориентации, которая разворачивается в творческом акте события становления человеческого сознания. Это происходит как в форме личностного роста человека, с одной стороны, так и в форме гуманизации общества – с другой. Общество со временем все больше становится обществом людей, хотя всегда остается шанс деградации его до уровня толпы, роднящей его со стаей животных. Толпу никто не отменял, равно как и биологию человека как существа хотя и сознательного, но живого («сознательного животного»). Это, однако, лишь грубые настройки сознания (как в социальной, так и в индивидуальной части).

Физика и биология – наиболее естественные из естественных качеств, которые мы пытаемся оставить за скобками «чистого мышления», как проявления его «естественной установки». Труднее избавиться от принципа каузальности, который кажется объективно независимым от разума (как заметил еще Демокрит, «ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости» – цит. по [Виц 1979, 56]), но при этом основанным скорее на чистой логике, нежели на естественном порядке вещей, присущем природе. И тем самым через логику – «естественно» присущем сознанию, осознающему себя частью природы, отчего «естественная установка» в форме принципа каузальности вновь включается в сферу «чистого мышления», откуда мы ее пытались исключить, вынося все «естественное» за скобки.

Тем не менее мне как наблюдателю кажется, что я, замечая свои ограничения (свою «естественную установку»), уже по факту этого наблюдения освобождаюсь от них. Трансцендентный «наблюдатель» таким образом как бы выходит из тела субъекта, наблюдающего объективный мир, оставляя свою телесность/естественность в замеченной им «естественной установке» сознания наблюдателя как субъекта. Так это работает в философии. Творческий акт философского мышления создает трансцендентного наблюдателя, отсутствующего в естественной/натуральной реальности, а вместе с ним и измерение «чистой философии» («чистого разума», «*эпих*»). Вообще говоря, замеченный Поршневым «неадекватный рефлекс», из которой он выводит эволюцию сознания (и вида *Homo sapiens*, соответственно) в фоне биологической феноменологии («естественных», адаптивных реакций), выглядит такой же точно трансцендентной, отсутствующей в живой природе (во всяком случае, не имеющей биологического смысла – не-адекватный). Творческий акт философского мышления, таким образом, я соотношу с творческим актом человеческой истории, который, в свою очередь, соотносен с бергсоновским «жизненным порывом» биологической эволюции.

Философия, как рефлексия, осуществляемая из позиции чистого мышления, работает как инструмент, позволяющий мне схватить длительность события, как сколь угодно малого, так и сколь угодно большого, как в масштабе миллиардов лет развития Вселенной, так и в масштабе ускользающего момента мышления, различающего все более и более тонкие смыслы в нашем восприятии и понимании происходящего прямо сейчас. Собственно, мое сознание и есть эта длительность, данная мне здесь-и-теперь-в-моем-осознавании, а осознание своего сознания дает мне ориентиры, позволяющие сориентироваться в окружающей среде, то ли граничащей (там, где речь идет о формах или онтологиях в трансценденции «ничто»), то ли плавно переходящей (там, где речь идет о содержаниях или процес-

сах в реальности, которая отражена в той части квантовой метафоры, где речь идет о «квантовой запутанности») в то, что я называю неопределенностью и предполагаю действительно существующим, хотя и недоступным сознанию (в лучшем случае под- или бес-сознательным). «Окружающая среда» моего чисто философского сознания – осознания (моей чисто философской ориентации) – представляет собой, таким образом, «неопределенность», в которую погружен ориентир «ничто». Слово «неопределенность» в последнем случае я так же, как и слово «ничто», беру в кавычки, поскольку мне/нам не дано ни того, ни другого (хотя и по разным причинам): первого («ничто») нет за отсутствием содержания, второго («неопределенности») – за отсутствием формы; первого «нет» ирреально, второго нет «реально».

Динамику ориентации, описывающей творческий акт становления сознания в мире, я представляю, как уже сказано было, в метафоре расширяющейся вселенной, как расширяющейся точки смысла, порождающей новые смыслы, становящиеся новыми точками расширяющегося смысла, и так до бесконечности, в запредельных горизонтах которой я располагаю «ничто», а в ускользящих истоках – неопределенность. «Точка расширяющегося смысла» – это различие, которое из единичного представления, которое человек квалифицирует («мы квалифицируем») как новый смысл, разворачивается в новое измерение мира. А измерение – это натур-философская позиция, укорененная в «ничто» (потому и «философская», хотя и «натур-»). С точки зрения ориентации каждое измерение всегда может быть свернуто до конкретики одного из четырех ориентиров, в которые сворачивается сама ориентация, когда мы используем ее в качестве инструмента нашей манипуляции с миром и со своим «я» – инструмента ориентации в мире. Другими словами, сориентировавшийся наблюдатель имеет дело с данностями, схемами, позициями и «ничто» – вот четыре ориентира схлопнувшегося «поля ориентации». Слово «смысл» в этой конструкции я использую как маркер неопределенности (а неопределенность, как сказано было, принципиально, что называется по определению, не может быть определена). Таким образом, ориентируясь в неопределенности, мы ориентируемся в смысле.

Теперь, возвращаясь вновь к теме, сформулированной в названии этого текста – «наука как преодоление неопределенности», – я хочу заметить, что наука, конечно, преодолевает неопределенность, но она не является единственным способом преодоления неопределенности. Ключевое слово здесь «преодоление». По большому счету, неопределенность мира преодолевается неопределенностью сознания в акте самоопределения, как мира, так и сознания, это в буквальном смысле слова акт явления нечто из «ничто» (или можно сказать – «из ничего»), описываемый как основной во-

прос философии (в этот момент, собственно, и происходит рождение философии как науки, если мы удерживаем свое философское осознание в контексте практики научного философствования, рассчитывая и далее опираться на истинное знание). В метафоре Большого взрыва: из точки (из момента «вдрут») возникает мир: пространство и время.

Математически, по Спенсеру-Брауну, это «преодоление» представляет собой различение (его можно представить себе как различение). Чтобы акт различения случился, необходимо выполнить директиву «проведи различие!». Но кто и кому приказывает? Предельный (радикальный) ответ на этот вопрос – я приказываю сам себе. Психологически это звучит как «я принимаю решение» («я решаю» значит «я решаю провести различие»). Здесь, во-первых, происходит расщепление «я» на я-действующее и не сознающее себя и я-явленное мне-действующему. Первое «я» – полевое, процессуальное; второе – предметное, онтологическое, и в том числе онтическое, по Хайдеггеру: «Присутствие есть сущее, которое не только случается среди другого сущего. Оно, напротив, онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии. <...> Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия. Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично» [Хайдеггер 1997, 49–50]. Во-вторых, в этот момент происходит расщепление мира на мир-вещный (и, двигаясь далее в сторону естественных наук, объективный) и мир-человеческий (с точки зрения гуманитарных наук – социальный и субъективный). В русском языке эти смыслы содержатся в двух коннотациях слова «мир». «Я» является из неопределенности сознания, «мир» является из неопределенности мира, и обе эти неопределенности слиты в одну общую неопределенность, в которой «вдрут» (почему – нам как раз объясняет наука, и в том числе философия в той части, где мы числим ее наукой) происходит «различение». Я называю это различение «творческим актом» – тем самым я позиционирую себя и утверждаю свою позицию, как привилегированную, поскольку полагаю ее единственно верной в контексте измерения мира, описываемого философией ориентации.

Соответственно, привилегированную позицию Бергсона в контексте измерения мира, описываемого философией творческой эволюции (длительности), определяет различение, которое он назвал «жизненным порывом». Здесь же можно назвать и бесчисленное множество других позиций, со своими оригинальными названиями, каждая из которых предлагает свой привилегированный взгляд на мир. Бергсон пишет: «Жизненный порыв, о котором мы говорим, состоит по существу в потребности творчества. Он не может творить без ограничения, потому что он сталкивается с материей, то есть с движением, обратным его собственно-

му. Но он завладевает этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится ввести в нее возможно большую сумму неопределенности и свободы» [Бергсон 2001, 246].

Я преодолеваю неопределенность, ориентируясь в ней. Ориентация – это мой способ «преодоления неопределенности», причем «привилегированный способ», привилегию которого присваиваю ему я сам, пользуясь в данном случае привилегией своей авторской позиции в настоящем тексте. Предельно обобщив свое представление об ориентации, а кроме того, присвоив ей маркер «неопределенность» (слово, которое в данном случае играет роль знака и которое я мог бы заменить каким-нибудь специфическим знаком, например буквой алеф из ивритского алфавита), я говорю о своей философской позиции – о философии ориентации. Применительно к окружающему меня миру (окружающей среде) эта моя философия работает как натурфилософия, которая опирается на метафизику ориентации (и одновременно строит/конструирует ее), благодаря чему я нахожу в мире данности, схемы, позиции и «ничто». Эта диспозиция – опора на конструируемую метафизическую позицию – помещает реальную философию, которую я называю натурфилософией, в пространство парадокса или ориентир «ничто», который служит ирреальной заменой первопричины мира или бытия, или неопределенности и т. д. Чистая философия таким образом дает условный ответ на основной вопрос философии (вообще говоря – натурфилософии), отсылая сознание к некоей непостижимости, например, «априорного знания», или «вещи самой по себе», или «абсолютного духа», или, «молчания», или, как я здесь говорю, «неопределенности».

Мир, однако, не исчерпывается этой метафизической картиной «структуры ориентации». За скобками ориентиров останется неопределенность. Желая совладать с нею, я ориентируюсь, а желая быть уверенным в том, что моя ориентация истинна, я ориентируюсь в истине неопределенности, в некоей неопределенной истине, – эту ориентацию я и называю наукой. И если я желаю, чтобы моя наука соответствовала критериям научности системы науки в обществе, я привожу ее в соответствие с этими критериями – либо меняю эти критерии, если система науки готова к этим изменениям и научное сообщество их поддерживает.

Наука, с одной стороны, представляет собой один из социальных институтов (количество коих, вообще говоря, ничем не ограничено), а с другой – измерение смысла, которое кодирует его как истинное знание в контексте/измерении как индивидуального сознания, так и философского мышления, претендующего на научность. В этом утверждении уже звучат как минимум восемь взаимопроникающих (и взаимодополняющих) друг друга измерений: наука, общество (социо-), смысл, истина, индивидуаль-

ность, мышление, знание, философия, – каждое из которых «занято своим делом», т. е. с точки зрения общества, в контексте теории Лумана, имеет свой базовый социальный код (или может иметь, если оно еще не вполне оформлено социально). Я не претендую на знание истины в последней инстанции – представителем этой инстанции для общества (и для меня) является наука, но и она, подразумевая движение в направлении к абсолютной истине, выставляет себе защиту от критики в форме критерия фальсификации Карла Поппера [Поппер 2005, 57], погружая верифицированное знание в контекст неопределенности. В результате попытка разоблачения специфически научного способа преодоления неопределенности в овладении истиной ничего не дает разоблачителям, поскольку наука и сама знает, что ее истина есть ложь. В этом смысле она опирается на философское измерение, расположенное в парадоксальном (ирреальном) ориентире «ничто»: «я знаю, что ничего не знаю, но другие не знают и этого», говорил еще Сократ на заре становления и философии, и науки⁹. Парадокс: истинное знание есть, но его нет.

Заключение

Творческий акт, явившийся естественным претворением события биологической эволюции («жизненного порыва», по Бергсону) в историческое событие (и тем самым ставший из «естественного» искусственным – конструктивным, техническим), открыл на земле новое измерение мира, которое мы называем человеческим сознанием. Прообразы и существенные элементы его мы находим в биологическом мире, осознавая себя и пытаясь понять биологические корни генезиса собственного сознания. Но и далее, в объективном мире неживой природы, мы обнаруживаем сознание в антропном принципе. История человеческого сознания, начавшись посередине в процессе развития мира, разматывает клубок процесса в оба конца – в прошлое и в будущее. Как всякое измерение, сознание самодостаточно, оно само себя строит. На биологическом уровне оно аутопоэтично, на физическом – синергетично, на психическом – самосознательно, на социальном – самореферентно. Вглядываясь в зеркало объективной природы, немудрено в конце концов увидеть в нем самого себя. Так же точно устроены и остальные «зеркала»: зерка-

⁹ «Когда я присмотрелся к этому человеку... то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым – этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр. От этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я, коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он» [Платон 1970, 93–94].

ло жизни, зеркало индивидуальной психики и зеркало общества. В конечном счете сознание вместе со своим отражением в окружающей среде последовательно разворачивает измерения мира, проявляя значения смысла и конструируя символы (шире – знаки) своей трансценденции. Процесс различения неопределенности в неопределенности создает, с одной стороны, ориентацию, осознающую себя как сознание (естественно, так я говорю лишь в контексте философии ориентации, другой философский подход предложит другую «теорию сознания»), а с другой – смысл, последовательно ускользающий от определений, которые сознание дает ему, открывая новые измерения мира (пытаясь обрести опору в себе). Таким образом, на одной стороне различения мы всегда имеем понятную конструкцию мира, включая и конструирующее его сознание, а на другой – неопределенность, явленную тем или иным измерением мира. Такова и неопределенность истины, на обратной стороне которой расположено более или менее внятное знание (вплоть до абсолютно ясного и потому трансцендентного, явленного нам чистой философией, логикой и математикой). Акторы этого различения: наука – в социальном измерении, сознание – в познавательном измерении и мышление – в психическом. Власть (еще одно социальное измерение) может ненадолго подчинить науку себе, экономика столь же ненадолго может ее купить, религия теологически или эзотерически может пытаться указать науке ее место в измерении веры, о котором, впрочем, та и сама знает, но ни одно измерение не может подменить собою собственно измерение истины, поколебав тем самым всевластие науки в самой себе и в окружающем мире. Ибо бессмысленно.

Литература

1. *Бейтсон Г.* Шаги к экологии разума: сборник статей по антропологии, психиатрии, эволюции и эпистемологии / пер. с англ. под ред. Ю. Ефремова. – М.: ОРГРЭС, 2001. – 672 с.
2. *Бергсон А.* Творческая эволюция / пер. с фр. В. Флеровой. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб: КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с.
3. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1 / пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева; сост., вступ. ст., примеч. М.С. Козловой. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
4. *Виц Б.Б.* Демокрит. – М.: Мысль, 1979. – 212 с.
5. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2005. – 464 с.
6. *Жуков Л.Б., Аршинов В.П.* Очерк теории ориентации. Нечто versus ничто: конструктивная схема в контексте философии сложности. – М.: URSS: Ленанд, 2021. – 120 с.
7. *Лейбниц Г.В.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.

8. Лоскутникова В.М. Хабермас и Луман: два подхода к исследованию процессов коммуникации в современном обществе // Гуманитарная информатика. – 2004. – № 1. – С. 81–96.
9. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. И.Д. Газиева. – СПб.: Наука, 2007. – 644 с.
10. Маслоу А.Г. Мотивация и личность = Motivation and Personality / пер. с англ. А.М. Татлыбаевой. – СПб.: Евразия, 1999. – 479 с.
11. Матурана У., Варела Ф. Древо познания: биологические корни человеческого понимания / пер. с англ. Ю.А. Данилова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
12. Назаренко С.Д. Полемика Луман–Хабермас: коммуникация, жизненный мир, смерть и действие // Философия и экономика в эпоху цифровой трансформации: сборник тезисов докладов Международной научно-практической конференции, Минск, 15 декабря 2020 г. / под ред. А.А. Головач и др. – Минск: БГЭУ, 2020. – 417 с. – С. 275–278.
13. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000. – 880 с.
14. Платон. Апология Сократа // Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 1 / пер. с древнегреч. с коммент. С.Д. Карпова. – М.: Мысль, 1970. – 611 с.
15. Поппер К. Логика научного исследования. – М.: Республика, 2005. – 447 с.
16. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). – М.: ФЭРИ-В, 2006. – 640 с.
17. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
18. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
19. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории: пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2013. – 464 с.
20. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4. Статьи, рецензии, письма. Эволюция физики / под ред. И.Е. Тамма, Я.А. Смородинского, Б.Г. Кузнецова. – М.: Наука, 1967. – 629 с.
21. Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. – Frankfurt am Main, 1971.
22. Sharov A.A., Tønnessen M. Semiotic Agency: Science beyond Mechanism. – Dordrecht: Springer, 2021.
23. Spencer-Brown G. Laws of Form. – New York: E.P. Dutton, 1979.
24. Bertalanffy L. von. General System Theory. – New York: George Braziller, 1973.

References

1. Bateson G. *Shagi k ekologii razuma* [Steps to an Ecology of Mind]. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology]. Moscow, ORGRES Publ., 2001. 672 p. (In Russian).

2. Bergson A. *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative Evolution]. Moscow, TERRA-Knizhnyi klub Publ.; KANON-press-Ts Publ., 2001. 384 p. (In Russian).
3. Wittgenstein L. *Filosofskie raboty*. Ch. 1 [Philosophical Works. Pt. I]. Moscow, Gnozis Publ., 1994. 612 p. (In Russian).
4. Vits B.B. *Demokrit* [Democritus]. Moscow, Mysl' Publ., 1979. 212 p. (In Russian).
5. Husserl E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy]. Moscow, Dom intellektual'noi knigi Publ., 2005. 464 p. (In Russian).
6. Zhukov L.B., Arshinov V.I. *Oчерк теории ориентации. Nichto versus nichto: konstruktivnaya skhema v kontekste filosofii slozhnosti* [Essay on the Theory of Orientation. Something versus Nothing: A Constructive Scheme in the Context of the Philosophy of Complexity]. Moscow, URSS Publ., Lenand Publ., 2021. 120 p. (In Russian).
7. Leibniz G.W. *Sochineniya*. V 4 t. T. 1 [Works. In 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1982. 636 p. (In Russian).
8. Loskutnikova V.M. *Khabermas i Luman: dva podkhoda k issledovaniyu protsessov kommunikatsii v sovremennom obshchestve* [Habermas and Luhmann: two approaches to the study of communication processes in modern society]. *Gumanitarnaya informatika = Humanitarian Informatics*, 2004, no. 1, pp. 81–96.
9. Luhmann N. *Sotsial'nye sistemy. Oчерк obshechei teorii* [Soziale systeme. Grundriss einer allgemeinen theorie]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007. 644 p. (In Russian).
10. Maslow A.H. *Motivatsiya i lichnost'* [Motivation and Personality]. St. Petersburg, Evraziya Publ., 1999. 479 p. (In Russian).
11. Maturana H., Varela F. *Drevo poznavaniya: biologicheskie korni chelovecheskogo ponimaniya* [The tree of knowledge: the biological roots of human understanding]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2001. 224 p. (In Russian).
12. Nazarenko S.D. [The Luhmann–Habermas debate: communication, lifeworld, death, and action]. *Filosofiya i ekonomika v epokhu tsifrovoi transformatsii* [Philosophy and Economics in the Era of Digital Transformation]. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference. Minsk, BGEU Publ., 2020, pp. 275–278. (In Russian).
13. Parsons T. *O strukture sotsial'nogo deistviya* [The Structure of Social Action]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2000. 880 p. (In Russian).
14. Plato. *Apologiya Sokrata* [Apology of Socrates]. Plato. *Sochineniya*. V 3 t. T. 1 [Works. In 3 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1970. (In Russian).
15. Popper K. *The logic of scientific discovery*. New York, Basic Books, 1959. 479 p. (Russ. ed.: Popper K. *Logika nauchnogo issledovaniya*. Moscow, Respublika Publ., 2005. 447 p.).
16. Porshnev B.F. *O nachale chelovecheskoi istorii (Problemy paleopsikhologii)* [On the Beginning of Human History (Problems of Paleopsychology)]. Moscow, FERI-V Publ., 2006. 640 p.
17. Rickert H. *Nauki o prirode i nauki o kulture* [The Sciences of Nature and the Sciences of Culture]. Moscow, Respublika Publ., 1998. 413 p. (In Russian).
18. Heidegger M. *Sein und Zeit* [Being and Time]. Tübingen, Niemeyer, 1953 (Russ. ed.: Khaidegger M. *Bytie i vremya*. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997. 451 p.).

19. Chalmers D. *Soznyayushchii um: V poiskakh fundamental'noi teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2013. 464 p. (In Russian).
20. Einstein A. *Sobranie nauchnykh trudov. T. 4. Stat'i, retsenzii, pis'ma. Evolyutsiya fiziki* [Collected Scientific Papers. Vol. 4. Articles, Reviews, Letters. The Evolution of Physics]. Moscow, Nauka Publ., 1967. 629 p. (In Russian).
21. Habermas J., Luhmann N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main, 1971.
22. Sharov A.A., Tønnessen M. *Semiotic Agency: Science beyond Mechanism*. Dordrecht, Springer, 2021.
23. Spencer-Brown G. *Laws of Form*. New York, E.P. Dutton, 1979.
24. Bertalanffy L. von. *General System Theory*. New York, George Braziller, 1973.

Статья поступила в редакцию 20.11.2025.

Статья прошла рецензирование 15.12.2025.

The article was received on 20.11.2025.

The article was reviewed on 15.12.2025.

Дистортность как зеркало постсоветской научной культуры: историко-социологический анализ

Зюзин Борис Федорович,

*доктор технических наук, профессор,
заведующий кафедрой технологических машин и оборудования
Тверского государственного технического университета,
Россия, 170026, г. Тверь, наб. Аф. Никитина, 22
ORCID: 0000-0002-8344-3047
zbfriu@yandex.ru*

Гамаюнов Сергей Николаевич,

*доктор технических наук, профессор,
профессор кафедры технологических машин и оборудования
Тверского государственного технического университета,
Россия, 170026, г. Тверь, наб. Аф. Никитина, 22
ORCID: 0009-0006-0409-7796
sng61@mail.ru*

Аннотация

В статье представлен историко-социологический анализ теории дистортности – научного феномена, возникшего в Тверском государственном техническом университете в 1990-е годы. В центре внимания авторов не научная обоснованность теории, а ее функция как культурного индикатора, отражающего ключевые установки, стратегии выживания и эпистемологические тревоги российской науки в постсоветский период. Авторы рассматривают теорию дистортности как «зеркало» эпохи: в ней нашли выражение попытки преодолеть кризис парадигм, фрагментацию знания и утрату методологического единства через создание универсальных синтетических конструкций. На основе анализа совокупности монографий, диссертаций, материалов международного семинара «DISTORTION – AROUND US» и официальных документов, созданных участниками «тверской школы дистортности», последняя представлена как репрезентативный пример адаптации регионального научного коллектива к условиям системного кризиса. Показано, что теория развивалась в два этапа: сначала как локальная концепция в механике грунтов (середина 1990-х), затем – как претендующая на универсальность парадигма, охватывающая физику, экономику, биологию и даже сакральную геометрию (2000–2010-е). Ее генезис обусловлен тремя источниками: советской инженерной традицией, западной нелинейной парадигмой (синергетика, теория катастроф, фрактальная геометрия) и философско-эзотерическим дискурсом («золотое сечение», «Кристалл Жиз-