

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ НОВОЙ НАУЧНОЙ ПАРАДИГМОЙ?

Пол Фейерабенд писал: “Не существует идеи, сколь бы устаревшей и абсурдной она ни была, которая не способна улучшить наше познание. Вся история мышления конденсируется в науке и используется для улучшения каждой отдельной теории”¹. Оптимизм приведенного тезиса привлекателен с точки зрения философа, для которого отдельные результаты научных исследований приобретают познавательную ценность лишь при условии их духовной значимости. Для такого философа важно уяснить следующее: являются ли духовно значимыми результаты научного знания, а также отвечает ли полученное знание на самые животрепещущие вопросы бытия, такие, например, как: кто мы? откуда мы? для чего приходим в этот мир?

Философия очертила область своих исследований вполне определенно и весьма емко: Природа, Человек, Общество. Поставив человека в центр познания, философия стремится конкретизировать эти вопросы, уточняя, сопоставляя их, обращаясь то к познанию сущности человеческой природы, то к его происхождению, наконец, к осмыслению самого процесса познания. Таким образом, сущность, происхождение и смысл — вот что важно в конечном итоге постичь философски мыслящему человеку, обращается ли он с этими вопросами к миру, к природе, к самому себе или ищет ответы на них во всем многообразии культурно–исторической данности: в религии, философии, науке, искусстве; и это вечные вопросы как для человека, так и для всего человеческого рода, пока он существует на Земле.

Жизнь с позиции отдельного человека всегда связана с решением задачи выживания. Но что является условием выживания в настоящее время для нас? Философский смысл такой постановки вопроса, при всей его кажущейся на первый взгляд банальности, представляется вполне актуальным и уместным. Более того, он обнаруживает себя самым неожиданным образом. Например, Альберт Ка-

мю считал, что единственный серьезный философский вопрос — это вопрос о самоубийстве. Обескураживающая парадоксальность такого утверждения отпадет сама собой, если мы соотнесем его с Гамлетовским “Быть или не быть...”, где психологизм проблемы доведен до крайней болевой точки понимания жизни как ее пресечения, вольного или невольного.

Однако в строгом философском смысле, также, впрочем, как и с позиции конкретной науки, изучающей жизнь в самом ее непосредственном, биологическом аспекте проявлений, — такая постановка вопроса абсурдна, нелепа. Для философии — потому, что весь комплекс проблем жизни подразумевает еще и нравственные, этические перспективы видения: несет в себе критерий добра и зла и, в идеале, — идею “не причинения зла” в качестве некой сверхзадачи, провозглашающей человеческую жизнь, человеческую личность как безусловную ценность, и природную, и духовную. Для биолога же постановка проблемы самоубийства не характерна уже в силу того, что биолог касается в своих исследованиях, прежде всего, вопросов самой природной сущности жизни, изучает ли он конкретно физиологию, или предлагает новые гипотезы или модели биологической эволюции в целом.

В своей обращенности к человеку, цели и задачи философского исследования, направленные на познание сущности, происхождения и смысла человеческой жизни, смыкаются с задачами биологического цикла научных дисциплин. Подтверждение этой мысли мы находим у известного социобиолога Э.Уилсона, который придерживается того мнения, что “даже самые простые утверждения биологии должны быть объяснены этикой и этическими философами, если не эпистемологией и эпистемологами”².

Здесь стоит несколько более подробно остановиться на характеристике ситуации, сложившейся в современном научном знании. Свообразие этой ситуации обнаруживается при анализе взаимодействия, взаимопроникновения философского и конкретно-научного знания. Внутри последнего все чаще возникают проблемы, содержание, смысл и значение которых непосредственно примыкает к уровню философски значимых. Прежде всего, эту тенденцию отражает факт возникновения так называемых глобальных проблем современности, где проблема “выживания” подразумевает философскую степень понимания всего широкого комплекса задач, в какие

бы частнонаучные или междисциплинарные исследовательские программы она ни была бы включена.

Высокий философский уровень заданности этого рода проблем не следует истолковывать таким образом, будто философия “отбирает” те или иные проблемы у конкретных наук, включая их в предметную область собственных исследований. Конечно, можно придерживаться позиции, согласно которой предметом философского анализа может быть “все, что угодно”. Но даже для тех, кто разделяет подобную точку зрения на предмет философии, не лишним будет напомнить, что философия не претендует, да и не может претендовать на решение всех тех вопросов, о которых берется рассуждать. Философия, размышляя о тех или иных частных проблемах, не выводит конкретный, скажем, естественнонаучный результат из содержания своих собственных положений, понятий и принципов. Философия лишь опосредует научное знание, соотнося результаты и достижения наук, сопоставляя различные аспекты той или иной конкретной проблемы, выводя ее, если, конечно, для этого есть достаточно полное и аргументированное основание, на междисциплинарный или, наконец, на общенаучный уровень исследований. Такой взгляд на роль философии в решении конкретнаучной или даже практической задачи, не противоречит ее основным методологическим принципам, в частности, согласуется с требованием всесторонности рассмотрения проблемы, исследования ее во всех возможных аспектах.

Другая тенденция, характерная для современного состояния научных исследований в целом, отражает факт, не столько связанный с выходом конкретнаучных проблем на философский уровень их объяснения, сколько с возникновением собственных внутринаучных проблем. Хотя формулируются такие проблемы непосредственно в недрах самой философии, решение их часто не представляется полным и всеохватывающим без привлечения результатов других дисциплин, особенно тех, чей научный аппарат уже не ограничивается эмпирическим содержанием знания, но, напротив, само это знание приобретает статус теоретического. Именно с выходом знания на теоретический уровень связывается возможность включения его в арсенал философского исследования проблемы. Оказывается при этом, что решение собственно философских проблем обусловлено высоким теоретическим

уровнем освещения этих проблем, а также того или иного их аспекта внутри теории или даже внутри концепции.

Такова, в общих чертах, взаимодополняющая, встречная и двуединая направленность развития научного (теоретического) и собственно философского знания.

Нам еще предстоит ответить на вопрос о месте эволюционной эпистемологии в системе современного научного знания. Однако уже сейчас, исходя из предложенной характеристики современных тенденций развития знания можно предположить, что какая-то из этих тенденций развития философского и конкретнонаучного знания не обойдет и эволюционную эпистемологию. Скорее всего, для современной эволюционной эпистемологии будет характерен поиск тех основополагающих начал — частнонаучного, общенаучного и философского содержания, которые позволят сформулировать широкую комплексную программу эволюционно-эпистемологического направления исследований.

Естественнонаучные — “эволюционные” и философские — “эпистемологические” концепции должны будут не просто дополнять друг друга, ограничиваясь взаимными ссылками на достижения каждой конкретной из них, но синтезировать наиболее прогрессивные результаты в направлении создания принципиально новой концепции. Формулировать новую эволюционно-эпистемологическую концептуальную позицию следует с освещения, казалось бы, старых, уже известных эволюционных вопросов. Это необходимо для того, чтобы выявить, уточнить и определить предметную область “эволюционной эпистемологии”, а значит, в конечном итоге, с новых концептуальных позиций объяснить возникновение всего того круга вопросов, которые неизбежно сопутствуют научному и философскому поиску ответов на вопросы происхождения, сущности и смысла бытия.

Безусловно, эта задача — не одномоментная. Возможно даже, что для ее осуществления понадобится принципиально новая научная парадигма. Однако приблизиться к обоснованию таковой можно уже сейчас, при рассмотрении специфики организации знания вокруг данной проблематики и, как это ни покажется тривиальным, начать следует с постижения смысла и содержания этого нового научного направления.

Действительно, уже в самом названии — “эволюционная эпистемология” — кроется некий смысловой намек на основные содержательные параметры проблемы. И хотя само название не лишено некоторой метафоричности, ясно, что за фактом признания эволюции должна стоять широкая исследовательская программа, которая нуждается в концептуальном философском обосновании.

Пол Фейерабенд остроумно заметил, что “для объективного познания необходимо разнообразие мнений и метод, поощряющий такое разнообразие”¹. В связи с этим перед философией стоит первоочередная задача не только предложить обоснованный и широко аргументированный подход или принцип, который позволит как-то более определенно очертить предметную область современной эволюционной эпистемологии и при этом совместить, казалось бы, несовместимое — по возможности “разнообразить мнения”, так или иначе сопряженные с выявлением всего разнообразия аспектов внутри данной научной проблематики.

Отметим также, что в деле философского обоснования нового знания весьма перспективным представляется использование принципа адекватности метода характеру и специфике исследуемого объекта. И коль скоро речь идет об объекте эволюционной эпистемологии, нельзя оставить без внимания содержательные характеристики ее составляющих. Кроме того, формулирование концептуальной исследовательской программы невозможно без определения и конкретизации тех задач, которые так или иначе возникают и еще будут формироваться по мере развертывания эволюционной эпистемологии как целостного междисциплинарного направления. На первых, предварительных этапах формулирования концептуальной исследовательской программы такая конкретизация может начаться с перечисления всех известных аспектов, которые уже обсуждаются эволюционной эпистемологией и которые помогают наметить контуры этой новой программы, опосредуя, в конечном итоге, формулирование новой эволюционно-эпистемологической парадигмы.

Прежде всего, эта философско-методологическая установка имеет отношение к констатации факта эволюции в связи с проблемой адекватности основополагающих понятий и принципов биологической эволюции применительно к эпистемологии. Здесь речь идет не только об использовании понятийного аппарата биологической эволюционной теории, например, теории Ч. Дарвина, но

также о возможности глубинного раскрытия содержания “биологических смыслов” и их экстраполяции на природный, по своей сути, процесс приобретения, накопления и передачи информации.

Такой поворот в исследовании представляется вполне адекватным самой истории формирования эволюционной эпистемологии. Вместе с тем, он отвечает запросам философского уровня исследований. По отношению к конкретной, эволюционно—эпистемологической сфере знания философия выполняет эвристическую, в первую очередь, пропедевтическую функцию. Наконец, в более широком контексте, философская оценка места эволюционной эпистемологии примыкает к общечеловеческой, гуманистически оправданной задаче поиска ответа на вопрос: кто мы?

Обратимся, однако, к тому, что обычно именуют историей вопроса. Так, интегративный смысл понятия “эволюция” должен быть использован в качестве сквозного понятия, а также совершенно определенного принципа исследования применительно ко всему комплексу аспектов современной эволюционной эпистемологии. В таком случае, ответы на вопрос “кто мы?” или “откуда мы?”, при всей видимой широте и гипотетичности, сужаются до интерпретации их в контексте собственно биологической эволюции, возвращая нас к теоретическим истокам вопроса, в частности, к учению Ч.Дарвина.

Величайшей заслугой Дарвина было доказательство того, что мир и все его живые сообщества развиваются через естественный отбор. Другими словами, естественному отбору предшествует совокупность природных условий, преобразующих и организующих среду в направлении жизни. Природные факторы способствуют возникновению живых организмов и их различных сообществ, видовое разнообразие которых обусловлено естественным отбором. Поэтому основной закон жизни, сформулированный Дарвином, может быть передан следующим образом: чем больше организмов рождается и умирает, т.е. имеет возможность развиться и “победить” в борьбе за существование, тем больше шансов у них для сохранения.

Современная экологическая наука идет дальше. Она утверждает закон многообразия форм жизни как одно из условий сохранения целостности эволюционно сформировавшейся биосферы. Не так ли обстоит дело и с научными теориями (или гипотезами), наличие многообразия которых укрепляет теоретическую базу науки, стимулирует развитие той или иной научной дисциплины. При достаточ-

ном количестве времени, когда организмы успевают развиться и “победить” в борьбе за существование, такой процесс, на своем единичном уровне, повторяет эволюционный процесс глобального масштаба, который приводит к совершенствованию организмов и выработке механизмов адаптации их к среде обитания, к коадаптации. В борьбе за существование “побеждают”, выживают и коэволюционируют только те виды, которые наиболее приспособлены к условиям среды.

Современная интерпретация “биологического смысла” эволюции сопряжена с указанием на необратимый характер процесса, который ведет к усложнению, дифференциации и повышению уровня организации. Допускается также и так называемая фиксированная форма эволюции, при которой наблюдается сохранение общего уровня организации. Наконец, эволюцию рассматривают лишь как определенное количественное изменение, которое закономерно может привести к качественному изменению.

Для целей нашего исследования важно определить значение эволюции, эволюционных идей и концепций для эпистемологии. И здесь стоит привести уже имеющиеся оценки в отношении возможностей эволюционной позиции. Так, давая характеристику идеям биологической эволюции применительно к эпистемологии, Майкл Рьюз отмечает, что “эти идеи еще не были сами по себе сформулированы в удобной по тому времени религиозной форме, однако они способствовали доверию к ним людей, укрепляя веру в то, что Мудрый Отец стоит позади универсума, неустанно повторяя свою работу и гарантируя при этом, что его самое любимое творение — человек — наделен привилегией проникать в истинный смысл реальности”⁴. И когда христианство, с его основополагающей идеей Творца уже не могло удовлетворить запросам исследователей в деле поиска истины, тогда, вероятно, и возникла насущная потребность в развитии науки, с которой были связаны самые благородные устремления. “Широкий интерес к дарвиновской теории эволюции, — пишет Майкл Рьюз, — способствовал возникновению и формированию целого направления, научной школы, которая пыталась найти в рамках эволюционного мышления ключ к объяснению роста, развития и сохранения человеческого понимания”⁵.

Следует отметить, что были как явные, так и неявные предшественники такого понимания эволюционной эпистемологии еще в

XIX веке. Среди них К.Линней, который поместил человека среди приматов в предложенной им иерархической системе мира; Ш.Бонне, выдвинувший идею трансформизма, рассуждая о возможности преобразования одних форм в другие; Ламарк — создатель первой эволюционной концепции, которая хотя и не объясняла эволюцию с точки зрения ее движущих сил, все же имела совершенно определенный и законченный образ; сюда же можно отнести концепцию геологического эволюционизма Ч.Лайеля и т.д. Одним словом, с полной определенностью можно утверждать, что к середине XIX века эволюционизм как определенный взгляд на развитие был принят практически всеми. Например, характеризуя некоторых из приверженцев эволюционизма, Д.Кэмпбелл писал: “Герберт Спенсер был основным глашатаем этой школы. Хотя он с энтузиазмом воспринял дарвиновскую теорию отбора, он был энергичным эволюционистом до того, как прочел книгу Дарвина. Однако в его идеях продолжали преобладать два додарвиновских подхода. Первый был связан с проблемой эмбрионального развития. Второй — с теорией Ламарка, в которой ум животного представлялся пассивным отражением окружающей реальности. Спенсеровская эволюционная эпистемология стала доминировать около 1890 года. Позитивным вкладом Спенсера было подчеркивание той идеи, что познание развивается вместе с другими аспектами жизни. Но Спенсер упускал из виду, что знание при этом остается неизбежно несовершенным, и имеет приблизительный характер на каждой ступени эволюции”⁶.

Отмеченный Кэмпбеллом позитивный характер спенсеровского взгляда на эволюцию интересен как для рассмотрения истории вопроса, так и для нужд современной эволюционной эпистемологии. Идея Спенсера о том, “что познание развивается вместе с другими аспектами жизни”⁷, выводит проблематику за узкие рамки описания собственно биологического аспекта эволюции. Для эпистемологии же важно не только признание эволюции как таковой, но также признание возможности перенесения присущего ей “биологического смысла” на содержание знания и на процесс осуществления познания в целом.

В дополнение к сказанному, следует уточнить саму сущность спенсеровской эволюционной позиции. Дело в том, что по отношению к теории познания он развивал концепцию трансформированного реализма, согласно которой наши ощущения не похо-

жи на воспринимаемые нами предметы. Однако каждому изменению предмета соответствует определенное изменение структуры ощущений и восприятий. Наряду с явным “параллелизмом”, Спенсер обнаруживает также в своем учении соединение эмпиризма и априоризма, признавая априорное (самоочевидное), физиологически закрепленным в опыте бесчисленных поколений предков. Другими словами, то, что априорно для личности, апостериорно для всего человеческого рода.

Кроме того, Спенсер разделял мир на познаваемый и недоступный познанию⁸. Эти ограничения касались возможностей человеческого познания вообще. Поэтому—то и эволюционная позиция Спенсера отражала представления об однонаправленном, “линейном” процессе развертывания познания, задача которого ограничивалась бесконечным описанием наблюдаемых фактов, без объяснения механизмов развития. Все это явилось следствием убежденности Спенсера в их принципиальной непознаваемости.

Натурализм в истолковании процесса познания, а также редукционизм, сводящий общественные закономерности к биологическим, делали открытыми для критики, уязвимыми эволюционные концепции подобного толка. Между тем признание эволюции как факта, выработало внутри философской и научно—теоретической мысли определенный **эволюционный стиль** мышления, ставший впоследствии весьма успешно действующим не только в такого рода проблемах, как обоснование роста, развития и сохранения знания, но также и в более широком контексте “биологического смысла”, который распространился на такие глобально—эволюционные проблемы, как проблема обоснования и объяснения условий перехода от неживого к живому; как проблема описания возникновения порядка из хаоса; как проблема коэволюции (т.е. согласованного совместного протекания развития природного и социального) и познание условий их соразвития. Наконец, благодаря эволюционному подходу стало возможным построение современной концепции глобального эволюционизма, где эволюция предстает как единый, необратимый глобально—эволюционный процесс, описываемый в микро— и макроветвях эволюции, гипотетически приложимый к процессам, происходящим во Вселенной.

Итак, значение эволюционного взгляда на мир и процессы, происходящие в нем, просто неопределимо. Это иллюстрирует нам даже

такое краткое их перечисление. Вместе с тем, его перспективы еще до конца себя не исчерпали. Поэтому вполне уместным и своевременным будет следующий вывод.

Признание факта эволюции сделало возможным эволюционный стиль мышления. Общенаучный смысл эволюционного стиля мышления в его обращенности к развивающимся объектам самой различной природы позволили квалифицировать его как универсальный общенаучный подход. Философские параметры действительности эволюционного подхода могут быть обозначены понятиями “природа”, “человек”, “общество”. Будучи сфокусированным на человеке, эволюционный подход помогает выработать и обосновать критерии исследования, наиболее адекватные познанию биосоциальной сущности человека. Между тем человек, со всеми его биологическими, психическими и культурно—познавательными особенностями предстает уже не только как уникальный “развивающийся объект”, но как результат и следствие **коэволюции**. Поэтому познание условий и механизмов коэволюции человека следует конкретизировать как проблему объяснения условий **согласованного развития** биологического и интеллектуального.

Необходимо подчеркнуть, что в отношении поставленной выше задачи имеются определенные результаты. Например, признается тот факт, что познание, а значит, интеллект человека, развивается вместе с другими аспектами жизни. Более того, некоторые современные социобиологи выдвигают гипотезы, приближающие их к признанию геннокультурных факторов эволюции. Такую позицию мы обнаруживаем в трудах Э.Уилсона, Ч.Ламсдена, М.Рьюза и др. Например, видный испанский биоэволюционист Франсиск Дж.Айала, разделяющий эту точку зрения, пишет: “Этическое поведение коренится в биологическом складе человека. Я полагаю также, что этическое поведение не возникло как само по себе адаптивное приспособление, но, скорее, было побочным продуктом эволюции высших интеллектуальных способностей”⁹.

Таким образом, эволюционный подход обнаруживает тенденцию к преобразованию его в новое научное направление, в данном конкретном случае — в эволюционную этику.

Признание факта геннокультурной передачи знания значительно расширяет задачи эволюционно—эпистемологического направления исследований. Как справедливо отмечает И.П.Меркулов,

“...биологическая теория эволюции когнитивных способностей действительно может объяснить биологические предпосылки человеческого познания, но достаточна ли она для того, чтобы описать и реконструировать особые пути развития знания от примитивных картин мира доисторических людей до утопических моделей современной науки?”¹⁰.

Осторожность, с которой подходит философ к оценке существующих концепций современной эволюционной эпистемологии, вполне понятна. Она может объясняться тем материалистическим пониманием мира, для которого традиционно сомнение в том, а как, собственно, возможно соединение, казалось бы, несоединимого. В данном случае речь идет не столько об объединении понятий “ген” и “культура”, сколько о допустимости самого предположения неких геннокультурных факторов в качестве факторов эволюции. С другой стороны, всегда имеется опасность расширительного толкования любой новой концепции, особенно той, положения которой могут склонять к известной доле универсализма, а значит, в конечном счете, обладать соблазном абсолютизировать их.

Возвращаясь к тем проблемам, которые выдвигает эволюционная эпистемология в связи с ее обращенностью на вопросы о путях и механизмах осуществления генетической и культурной эволюции или, в нашем контексте, – коэволюции биогенетического и познавательного, не лишним будет подчеркнуть поисковый характер этого направления исследований и, зачастую, гипотетический уровень данного знания. Уместно также отметить, что остается все еще открытым вопрос предметной определенности самой эволюционной эпистемологии. Поэтому перед философией встает задача обоснования научного статуса эволюционной эпистемологии.

Размышляя об особенностях формирования эволюционной эпистемологии, мы исходили, в первую очередь, из собственно “эволюционного”, фундаментального характера всей проблематики. Между тем, не менее важной теоретико–познавательной составляющей предметной области современной эволюционной эпистемологии является сфера “знания”. Иначе говоря, область всего того многообразия аспектов биогенетического, психологического и когнитивного свойства и характера проблем, которые сопровождают процесс рассмотрения “эпистемологического смысла” в широком контексте человеческого понимания. Общечеловеческий смысл про-

блем эпистемологии примыкает к задаче поиска ответов на вопросы, типа: “для чего мы приходим в этот мир?”. Собственно говоря, “эпистемологический смысл” эволюционного направления мышления дает ключ к объяснению роста, развития и сохранения человеческого понимания в целом.

Приверженцы такого направления мышления пытаются проводить твердую аналогию между эволюцией организмов и ростом человеческого знания, в частности, научного знания. Они доказывают, что причина успеха научного знания кроется в некотором механизме, аналогичном естественному отбору, и идут еще дальше, заявляя, что подобно тому, как живые организмы вынуждены испытывать свои способности в борьбе за существование, так и любые идеи, концепции или теории должны выявлять и обнаруживать свою ценность в сравнении с другими идеями в постоянной интеллектуальной “борьбе” за существование¹¹. Только те идеи, концепции и теории приобщаются к духовным ценностям, которые “выживают” в такой борьбе. Даже в тех случаях, когда идея опровергается или предается забвению как устаревшая или, напротив, как преждевременная, уступая место иной, разделяемой большинством ученых, — все же в этом случае любая познавательная ценная идея или концепция оказывается приобщенной к духовному багажу, если не всего человечества, то, по крайней мере, входит в состав духовного достояния отдельного народа.

Одним из способов научного исследования, для которого характерен взгляд на научное познание как на “борьбу идей” и “естественный отбор”, — такой способ следует квалифицировать как особый метод “доказательства по аналогии”. Надо заметить, что им пользуются многие, если не все эволюционные эпистемологи. Между тем тот же Майкл Рьюз, в уже приводимой здесь статье, посвященной проблемам эволюционной эпистемологии, указывает на ограниченные возможности использования этого метода по отношению к науке, выдвигая в качестве исчерпывающего аргумента почти афористичное суждение: “наука — лучшее доказательство”¹². В чем-то этот афоризм М.Рьюза близок высказанному Тарским суждению, выведенному из анализа логического содержания объективной теории истины: “истина равна факту”. Оба этих ученых, в особенности Рьюз, приближаются к мысли о том, что предметная область той или иной науки развивается исходя из внутренних запросов самой науки,

а не только в силу наличия каких бы то ни было конкурирующих между собой теорий или концепций. Для целей и задач эволюционной эпистемологии важно и то, и другое.

Таким образом, указания на ограниченные возможности метода рассуждения “по аналогии” не опровергают существование самой аналогии как одного из характерных способов человеческого мышления, а значит, способа осуществления познания. Метод аналогии, учитывая эти его особенности, следует рассматривать как определенный общеметодологический способ мышления, соответствующий определенному уровню развития интеллекта. Тем самым метод рассуждения по аналогии оказывается не только приобщенным непосредственно к обыденному уровню человеческого понимания и познания, но может рассматриваться также и как общенаучный принцип, позволяющий сопоставлять различные положения, концепции и теории. Особенно продуктивным метод рассуждения “по аналогии” оказывается в тех случаях, когда необходимо целостное видение, целостное освещение проблемы.

Следует признать, что многие видные мыслители — и философы, и естествоиспытатели — широко применяли принцип аналогии в своей исследовательской работе. Например, Карл Поппер использует понятие роста знания, доказывая, что этот процесс аналогичен тому, что происходит в растительном и животном мире. Опуская возможную дискуссию по этому вопросу, все же не лишним будет обратить внимание на то обстоятельство, что традиция рассуждения по аналогии не исчезла со временем. И если эволюционные эпистемологи, такие, например, как Томас Гексли или тот же Карл Поппер, допускали аналогию из теории биологической эволюции, то для современного естествознания, в частности, для концепции глобального эволюционизма, также, впрочем, как и для различных синергетических концепций, характерно обращение непосредственно к категории жизни. Причем сами эти концепции и теории в своем теоретико—познавательном аппарате широко используют метод рассуждений “по аналогии с жизнью”¹³.

В самом широком синергетическом понимании жизнь предстает как непрерывный рост упорядоченной материи¹⁴. Экстраполируя такое понимание развития в целом непосредственно на процесс человеческого познания и понимания, в нашем конкретном случае, на то, что мы называем “эпистемологическим смыслом”, можно обна-

ружить следующую характерную тенденцию: научное знание группируется, упорядочивается вокруг конкретной проблемы. Такой “проблемный” взгляд на ход развития знания в целом не противоречит “росту” научного знания, который может осуществляться как за счет научно—теоретических, так и за счет собственно философских изысканий. Остается открытым вопрос: куда следует отнести эволюционную эпистемологию — оформится ли она со временем в относительно самостоятельную научную дисциплину или эволюционная эпистемология будет отнесена, скорее, к комплексным проблемным исследованиям. Тот или иной полученный ответ будет удовлетворять, в конечном итоге, задаче определения статуса эволюционной эпистемологии.

Мы склонны утверждать, что эволюционная эпистемология — это комплексное проблемное исследование, объединяющее в себе междисциплинарные аспекты проблем эпистемологии — естественнонаучного, общенаучного и философского плана. Проблемные “точки роста” эволюционной эпистемологии как нельзя точнее отражают тенденцию развития современного научного знания. Для него характерна постановка такого рода проблем, решения которых уже не может осуществляться в рамках той или иной науки или в узких границах теоретической заданности какой—то единственной теории.

Интересно отметить, что Карл Поппер рассматривает эпистемологию как **теорию** научного знания, относя все научное знание к тому, что он называет “третьим миром”. В “универсуме” или в “мире”, — считает Поппер, — следует различать, во—первых, мир физических объектов; во—вторых, мир состояния сознания, мыслительных (ментальных) состояний и, возможно, диспозиций к действию; в—третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства¹⁵.

Содержание эпистемологии как теории научного знания составляют теоретические системы, научные проблемы и проблемные ситуации, а также сопутствующие им критические рассуждения. Эпистемология — это развивающееся знание, но “знание без того, кто знает”, “знание без познающего субъекта”¹⁶. Это утверждение Поппера не следует истолковывать таким образом, будто оно исключает эволюционный подход к предмету. Напротив, объективное содержание человеческого знания — это “третий мир”, в состав которого входит также и эпистемология со всем многообразием идей, концеп-

ций или проблем. В результате взаимодействия между ними и “третьим миром” происходит рост объективного знания, и Поппер подчеркивает то обстоятельство, “что существует тесная аналогия между ростом знания и биологическим ростом, то есть эволюцией растений и животных”¹⁷.

Объективное знание обладает способностью быть постигнутым, то есть обладает “эпистемологическим смыслом”. Содержание объективного знания автономно. Мы настаиваем на признании факта автономности знания как условия, формирующим духовное поле непреходящих познавательных ценностей. Таковыми могут быть, например, автономные, предельно общие понятия, содержание которых выражается без привлечения прямых аналогий, но только исходя из них самих. Перечислим некоторые: “вера”, “Бог”, “сущность”, “единое”, “апейрон”, “атман”, “брахман”, “проявленное”, “скрытое” и т.д. Возникновению таких понятий соответствует выход на философский уровень познания, о чем бы при этом ни размышляли: о происхождении мира, о его первопричине, о первоначалах, о творении или, наконец, о том, откуда само “знание”. Здесь важно привести еще одно существенное для эпистемологии суждение, на котором настаивал Поппер. Он писал: “Автономия третьего мира и обратное воздействие третьего мира на второй и даже первый миры представляют собой один из самых важных факторов роста знания”¹⁸. Ясно, что Поппер имеет в виду как количественный, так и качественный рост знания, а это не может не привести к тому, что Т. Кун называл сменой парадигм науки.

Факторы роста знания опосредуют объективное содержание науки. При этом методы, обуславливающие этот рост, могут быть как собственные внутринаучные, так и общенаучные, приемлемые для различных уровней и типов знаний. В этом случае определением таких общих методов роста знания занимается методология науки, а также современная эволюционная эпистемология, поскольку уровень и характер ее собственных, внутривопросных исследований приближается к обоснованию общих для развития знания и человеческого познания факторов, в том числе, фундаментального уровня.

Среди современных эволюционных эпистемологов стоит вспомнить Эдварда Уилсона, который проводит мысль о том, что дарвиновская эволюционная теория релевантна к нашему пониманию процесса познания. Позиция Уилсона интересна также и с точки

зрения выявления так называемых общих факторов развития познания. Для этой цели Уилсон вводит понятие “культурогена”, который содержит в себе своеобразный эпигенетический код, благодаря действию которого становится вообще возможным распознавание “эпистемологического смысла” любого вида знания, а значит, в конечном итоге, становится возможным определение специфически сходных или специфически отличных черт тех или иных теорий. Развивая эволюционно–эпистемологический взгляд на процесс осуществления знания, Уилсон и Ламсден идут еще дальше. Они вводят понятие “эпигенетических правил”, которые являются, по сути дела, биологическими конструкциями, делающими возможным как развитие человеческого интеллекта, так и просто способность человека к обучению.

Дальнейшее расширение знаний в эволюционной эпистемологии связано с поиском теоретических основ осуществления процесса познания, призванных, так сказать, улучшить человеческое познание, а значит, способствовать совершенствованию методов обучения и способов понимания. Сформулировать и построить концепцию эпистемологии относительно легко. Но создать действительно новую отрасль знания, такую, например, как эволюционная эпистемология — это превосходит индивидуальные силы и не конструируется искусственно. Здесь требуется не только целостное и эволюционное видение проблемы, но также, наряду с этим, объединение усилий различных областей знания — естественнонаучного и гуманитарного профиля. Возможно, потребуется начать обоснование современной эволюционной эпистемологии с философской постановки самой проблемы, вокруг которой организуется научный поиск многих или только совершенно определенных дисциплин. Вероятно, именно философии будет отведена не только свойственная ей пропедевтическая функция, но философия по отношению к эволюционной эпистемологии обернется своей эвристической стороной. Во всяком случае, уже сейчас для этого состояния развития эволюционной эпистемологии характерна нацеленность на преобразование всего многообразия эволюционно–эпистемологических наработок, результатом которых будет смена научной, собственно эпистемологической парадигмы. Эта новая преобразованная эпистемологическая парадигма связывается нами с биогенетическими основами сохранения и передачи информации, а также факторами “культурной

эволюции” в самом широком ее понимании: как поиск факторов роста, сохранения, передачи и трансформации духовных ценностей, определяющих культурно–исторические и национальные особенности, а также формирующие специфические образы мира у разных народов Земли.

-
- ¹ *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения // *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 179.
- ² *Wilson E.O.* Sociobiology: The New Synthesis. Harward University Press, Cambridge. М. А. 1975. P. 1.
- ³ *Фейерабенд П.* Избр. труды. С. 178.
- ⁴ *Ruse M.* Evolutionary epistemology: can sociobiology help? // *Sociobiology and Epistemology.* Boston. 1985. P. 249–250.
- ⁵ *Ibid.* P. 250.
- ⁶ *Campbell D.T.* Evolutionary Epistemology // *The Philosophy of Karl Popper.* La Jolle Illinois. 1974. P. 437.
- ⁷ *Ibid.* P. 437.
- ⁸ В этом смысле Спенсера можно отнести к последователям Канта, который разделял мир на познаваемые “явления” и недоступные познания “сущности” — “вещи в себе”.
- ⁹ *Ayala F.J.* The Biological Rules of Morality // *Biology and Philosophy.* 1987. P. 241–242.
- ¹⁰ *Меркулов И.П.* Эволюционная эпистемология: история и современные подходы (см. настоящий сборник).
- ¹¹ См.: *Ruse M.* Evolutionary epistemology. P. 251.
- ¹² *Ibid.* P. 253.
- ¹³ *Ibid.* P. 253.
- ¹⁴ См.: *Карери Дж.* Порядок и беспорядок в структуре материи. М., 1985. С. 218.
- ¹⁵ См.: *Поннер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 439–440.
- ¹⁶ Там же. С. 443.
- ¹⁷ Там же. С. 446–447.
- ¹⁸ *Поннер К.* Цит. соч. С. 455.