

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Моркина Ю.С. Проблема общечеловеческого в эпистемологии // Философская мысль. 2024. № 5. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.5.70092 EDN: DINAXQ URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=70092

Проблема общечеловеческого в эпистемологии

Моркина Юлия Сергеевна

ORCID: 0000-0001-9520-154X

кандидат философских наук

старший научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1., каб. 420

✉ morkina21@mail.ru



[Статья из рубрики "Философия познания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.5.70092

EDN:

DINAXQ

Дата направления статьи в редакцию:

10-03-2024

Аннотация: Предмет исследования – понятие общечеловеческого в эпистемологическом аспекте. Показано, что любое знание фундируется абсолютным фоном – «неявным незнанием» – определяемым как априорная форма познания, общая для всех людей всех культур и народов. В силу своей непосредственности и общности для всех людей во всех ситуациях, абсолютный фон не выявляем и не переводим в явное знание. В то же время, фоновое знание отдельной культуры с исторической сменой культур начинает рефлексироваться, переводиться в явное знание, в том числе философское. Неявное знание имеют как отдельные люди, так и целые культуры. Неявное знание входит в структуру повседневности, жизненного мира. Однако наряду с неявным знанием в структуре повседневности присутствует еще когнитивный фон – то, что настолько близко и привычно, что не выявляемо. Методологическая основа исследования представляет собой сочетание историко-генетического метода и метода теоретической реконструкции, с одной стороны, и критико-аналитического метода, с другой. Используются также феноменологические методы и культурологический анализ. Показано, что когнитивный фон не может называться знанием в силу своей принципиальной нерефлексируемости и

непроблематизируемости. Это нечто, настолько не подлежащее сомнению, что «мы не знаем, что мы это знаем». В разные времена для различных культур когнитивный фон различен. В статье высказывается предположение, что существует и «абсолютный фон» – то, что является настолько общим для всех людей всех культур и народов, что недоступно выявлению, проблематизации, сравнению с иным положением дел, то, что никогда не станет знанием, вернее, «мы никогда не будем знать, что мы это знаем». Рассмотрены понятия повседневности, жизненного мира (Э. Гуссерль), мезокосма (Г. Фолльмер). Подчеркнуто значение лингвистического поворота в философии для осознания философских проблем, связанных с повседневностью и фоновым знанием культур. Понятие «абсолютного фона» имеет методологическое значение для эпистемологии. Показано, как это понятие позволяет отвечать на вопросы о том, является ли нечто общечеловеческим.

Ключевые слова:

общечеловеческое, фоновое знание, неявное знание, повседневность, жизненный мир, мезокосм, культура, антропный принцип, человекоразмерность, априорные формы познания

Соображения, высказанные здесь в связи с понятиями повседневности, жизненного мира, мезокосма и выводимого из этих понятий понятия абсолютного фона могут оказаться актуальными для современной эпистемологии. Логика взаимопереходов явного и неявного знания имеет место в современной культуре, в которой огромную роль играет постоянно развивающееся научное знание, подверженное сложным диалектическим процессам развития. Также сложной диалектикой обладает и повседневное знание, здравый смысл. Обмен смыслами между знанием научным и повседневным никогда не прекращается. В статье выдвигается предположение, что то общечеловеческое, что, несмотря ни на что, остается постоянным для всех культур и эпох в их трансформациях культурных универсалий, не трансформируется благодаря своей нерелексируемости и по этой причине остается принципиально не выявляемым.

Исследователи задаются вопросом: существует ли общечеловеческое? Так, являются ли общечеловеческими универсалии культуры? Или определенные глубинные структуры языка. Здесь мы пытаемся дать новый подход к вопросам об общечеловеческом.

1. Неявное знание

В этой работе рассматривается вопрос о неявном знании (понятие М. Полани), а также о выводимом из понятия «неявного знания» понятии «неявного незнания», которому я здесь присваиваю название абсолютного фона. Для того, чтобы прояснить это понятие и продемонстрировать его важность для эпистемологии, необходимо разобрать, что представляет собой знание, и что – незнание. В соответствии с концепцией М. Полани, знание может быть явным – такое знание всегда артикулировано или, по крайней мере, артикулируемо – принципиально выразимо в словах. Явное знание всегда поддается словесной формулировке, поэтому оно интерсубъективно. Неявное знание поддается артикуляции не во всех случаях, оно бывает смутным, плохо схватываемым, и поэтому не поддающимся выражению. Приведение его к словесной формулировке предполагает выявление и переводение его в разряд явного знания.

Подробно вопросом неявного знания занимается С.А. Филипенко. Она пишет: «Уникальная структура сознания и неисчерпаемый личностный опыт человека не

выразимы в полной мере и недоступны для сознания не только других, но даже самого субъекта, обладающего ими. Попытка осознать и артикулировать неявные предпосылки когнитивной деятельности, направить на них свое внимание лишает их прежнего функционального значения в структуре сознания, меняет их статус, и соответственно, ведет к перестройке всего смыслового контекста, создает новую когнитивную ситуацию. Вследствие этого неявное знание субъекта в своем исконном виде никак не может оказаться в фокусе внимания, не потеряв того содержания и того значения, которые оно имеет именно в качестве имплицитных предпосылок знания. В то время как знание неявное, имплицитное, невербализованное входит в сферу периферического сознания, эксплицитным может быть только объект фокусного сознания, являющийся носителем целостного смысла определенной когнитивной ситуации» [\[1\]](#).

М. Полани описывает структуру индивидуального сознания, в соответствии с которой «любой когнитивный акт предполагает взаимодействие двух способов осознания объектов: фокусного [focal awareness], направленного на объект познания и дающего знание явное, эксплицитное, артикулированное и периферического [subsidiary awareness], в сферу которого входит неявное, имплицитное, неартикулированное знание побочных данных [clues], которые не являются в собственном смысле слова объектами познания, но выступают необходимыми предпосылками осуществляемой субъектом когнитивной деятельности» [\[2, с. 404-405\]](#).

Исходя из предложенной М. Полани универсальной модели неявного познания (так называемой «структуры from-to»), неявное познание (или неявный вывод) можно представить как «движение от расположенных на периферии сознания побочных данных к фокусному целостному пониманию <...> ...это целостное понимание есть гештальт, который невозможно анализировать только как простую сумму его частей и правил» [\[3, p. 29\]](#). На основе данной схемы неявного познания М. Полани показал роль неартикулированного, неявного знания в познавательной деятельности, что расширяет наши представления о структуре и природе знания.

О фоновом знании писал Ю. Хабермас, отмечая, что коммуникация в культуре опирается на фоновые знания – жизненный мир участников, реалии культуры, в которую погружены участники коммуникации. В современном языкознании понятие фонового знания широко используется. Так, согласно одному из определений, фоновое знание (англ. background knowledge) – это «обоюдное знание реалий говорящим и слушающим, являющееся основой языкового общения» [\[4, с. 498\]](#).

Но наряду с понятиями явного и неявного знания, я ввожу понятие «неявного незнания», абсолютного фона. Что из нашего знания является неявным и почему? Если проанализировать этот вопрос, мы приходим к выводу, что неявным знанием для нас является самое непосредственное и несомненное, то есть то, что для нас taken for granted, в чем не может возникнуть и не возникает сомнения. Неявным является для нас то положение вещей, которое мы не можем сравнить в уме с принципиально иным положением, альтернатива которого не представима для нас, по крайней мере, в ближайшей интуиции. Явное знание рождается из сомнения, влекущего возможность сопоставления. Так, мы знаем, что предметы падают вниз только потому, что способны представить, что это могло быть не так.

Понятие красного цвета невозможно без понятий других цветов. Если бы абсолютно все было бы для нас красным, мы никак не могли бы знать, что все красное. Эта истина была бы для нас абсолютным фоном, ни с чем не сопоставимым, и поэтому принципиально не

выявляемым. Таким образом мы и выходим на понятие «неявного незнания». Мы не знаем, что что-то является для нас абсолютным фоном – мы только можем предполагать, что такое абсолютно не выявляемое по причине абсолютной бесспорности существует. Нечто неявно для нас потому, что в этом совершенно невозможно усомниться, – настолько, что мы не можем этого знать, не можем выделить для себя в качестве знания.

Это нечто является слишком общечеловеческим, общим для мышления и восприятия всех людей, настолько, что никто из людей не может выделить это в качестве знания, обнаружив возможность иного положения вещей, а значит, сделав именно это положение вещей явным. Чтобы лучше прояснить понятие абсолютного фона, рассмотрим, что может служить фоном не абсолютным, приниматься нерелексивно, быть taken for granted, но при этом принципиально рефлексируемым. Сфера человеческого бытия, в которой наиболее проявляется фоновое знание – повседневность, жизненный мир, поэтому далее мы рассмотрим примеры того, что являлось фоновым знанием в повседневности.

2. Повседневность, жизненный мир

Каждая культура имеет повседневное нерелексивуемое знание в качестве не замечаемого фона, который, однако, распознается другой культурой, если она наблюдает первую. Жизненный мир и повседневность стали открытиями XX в., в том числе, в отечественной философии, в частности, – эпистемологии. Повседневность – это «целостный социокультурный жизненный мир, предстающий в функционировании общества как «естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности. Повседневность может рассматриваться как онтология, как граничное человеческой деятельности. Исследования повседневности подразумевают подход к миру человека и самой его жизни как к ценности... Следует различать саму повседневность и теоретический дискурс о повседневности. В настоящее время повседневность как специфическая область социальной реальности выступает в качестве объекта междисциплинарных исследований (история, социальная и культурная антропология, социология, культурология)» [5].

Понятие повседневности связано с понятиями жизненного мира (Э. Гуссерль, А. Шюц), здравого смысла. Это мир непосредственного восприятия вещей и событий, привычный, упорядоченный, ожидаемый для человека определенной социальной реальности. Это мир, в котором индивид живет и мыслит каждый день, в котором образуются смыслы и правила, стандартные образцы социального поведения и взгляда на вещи, социальная память и традиции. Повседневность является непосредственной социальной данностью, в которой живет и мыслит обыденный индивид.

Повседневность составляет «ближайшее и непосредственное» и поэтому редко рефлектируемое, – то, что часто становится фоновым знанием, остается на периферии осознания, но на что явное знание при этом опирается, из чего оно исходит. Здесь снова становится эвристичным понятие смыслового гештальта – целостности объединения явного и неявного знания в нашем схватывании вещей и ситуаций.

Понятие «жизненного мира» было введено Э. Гуссерлем для обозначения той суммы непосредственных очевидностей, которые задают формы ориентации и человеческого поведения. «Жизненный мир (Lebenswelt) – одно из центральных понятий поздней феноменологии Гуссерля, сформулированное им в результате преодоления горизонта строго феноменологического метода за счет обращения к проблемам мировых связей сознания» [6]. Это понятие подчеркивает связь научного и донаучного познания,

укорененность самих ученых, рассуждающих о Большом Взрыве, расширяющейся вселенной, эйнштейновской теории относительности, в аристотелевском мире повседневных занятий, здравого смысла, автоматических рутинных действий. В этом смысле любой ученый как человек оказывается в повседневном мире носителем донаучного сознания. Повседневность также – это то, что делает мир человека связным, «цементирует» различные области знания. Это то, что является общим для слесаря, психолога, физика-ядерщика, художника, архитектора. Является общим, несмотря на связанную с их занятиями разность мировоззрений и мировосприятия.

По Гуссерлю, жизненный мир состоит из суммы «непосредственных очевидностей». «Это – дофилософское, донаучное, первичное в гносеологическом смысле сознание, которое имеет место еще до сознательного принятия индивидом теоретической установки». Жизненный мир – сфера «известного всем, непосредственно очевидного», «круг уверенностей», к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые приняты в человеческой жизни вне всех требований научного обоснования в качестве безусловно значимых и практически апробированных [\[6\]](#).

Для меня важно то замечание, что жизненный мир «обладает априорными структурными характеристиками – инвариантами – на основе которых и возможно формирование научных абстракций и т.д., а также основана возможность выработки научной методологии» [\[6\]](#). Именно в этом свойстве жизненного мира Гуссерль видит искомую основу для обоснования познания. Инвариантами являются: «пространство-временность», «каузальность», «вещность», «интерсубъективность» и т.д. Свойство инвариантов в том, что они не сконструированы, а даны, по Гуссерлю, в любом опыте; в них фундирован любой конкретно-исторический опыт человеческой жизни в мире. Понятие жизненного мира систематически используется в феноменологической социологии А. Шюца, в которой внимание сосредоточено на исследовании жизненного мира как естественной установки сознания, элиминируемой Гуссерлем в процессе трансцендентально-феноменологической редукции [\[7\]](#).

3. Мезокосм

Еще одним понятием, эвристичным для анализа повседневного неявного знания, является понятие мезокосма, введенное эволюционным эпистемологом Г. Фолльмером в 1975 году. Мезокосм Фолльмера предстает как аристотелевский мир, к которому человек приспособлен, среда обитания человека. Фолльмер рассматривает понятие мезокосма, в том числе, в когнитивном аспекте. Мезокосм, по Г. Фолльмеру, – это «когнитивная ниша человека». Это мир средних размерностей, средних величин и скоростей, который наш мозг воспринимает посредством органов чувств и к которому человек эволюционно приспособлен [\[8, с. 198-199\]](#).

По Фолльмеру, именно к мезокосму приспособлено повседневное восприятие человека, адаптировано в процессе биологической эволюции; таким образом, донаучный опыт и здравый смысл являются компонентами эволюционного приспособления человека. Фолльмер предполагает, что субъективные структуры донаучного познания (в том числе восприятие) приспособлены к тому миру, в котором они развивались, то есть мезокосму [\[8, с. 211\]](#). Фолльмер говорит, однако, что именно поэтому структуры познания человека не могут соответствовать *всем* реальным структурам и не пригодны для познания того, что выходит за рамки мезокосма. Г. Фолльмер отрицает пригодность познавательных структур, в ходе биологической эволюции приспособленных к мезокосму, для познания *всех* процессов, в том числе процессов микро- и макро- миров.

«Мезокосм – это мир средних размерностей: мир средних расстояний, времен, весов, температур, мир малых скоростей, ускорений, сил, а также мир умеренной сложности. Наши познавательные структуры созданы этим космосом, подогнаны к нему, для него и посредством него отобраны, на нем испытаны и оправдали свою надежность» [\[9, с. 231\]](#). Фолльмер пишет, что человек в своем обыденном опыте до сих пор живет в мире аристотелевской физики [\[10, с. 200\]](#). The subject of the study is the concept of the universal in the epistemological aspect. The subject of the study is the concept of the universal in the epistemological aspect.. Солнце для нас все еще и сейчас вращается вокруг Земли, а камни падают вниз, потому что так положено, там их естественное место. Но наши научные понятия и теории всё больше отдаляются от повседневного языка и повседневного знания. Научная картина мира уже далеко и давно не аристотелевская. Она, в свою очередь, влияет на наше повседневное восприятие «жизненного мира».

Неявное и нерелефлируемое повседневное фоновое знание было в свое время неявным, фоновым и для философии. Так было до того, как в философии произошел лингвистический поворот, сделавший явным определенные культурные реалии, связанные, в том числе, с повседневным знанием разных культур и его отражением в их языках.

4. Лингвистический поворот в философии

Лингвистический поворот в философии произошел в начале XX века. У его истоков стоят Г. Фреге, Б. Рассел, Д.Э. Мур, Л. Витгенштейн. Их подход к философии определяется убеждением, что всякое знание о мире существует лишь тогда, когда оно выражено посредством языка. Лингвистический поворот начался с аналитического подхода, анализа языка науки и стремления прояснить философские проблемы посредством обращения к естественному языку, его анализу и в какой-то степени, критике.

В.А. Васильев отмечает, что, уже вступив в XX в., философская мысль столкнулась со множеством противоречий, отражавших «новую социокультуру», обусловленную особенностями неклассической и постнеклассической науки [\[11\]](#). Исследователь отмечает три этапа лингвистического поворота. Первый этап связан с воззрениями Б. Рассела и Л. Витгенштейна. Второй этап – с представителями «Венского кружка». Третий этап поворота в лингвистической философии исследователь связывает с анализом обыденного языка. Это направление возникло в 30-е гг. XX в. в Великобритании (Г. Райл, П. Стросон, Дж. Остин и др.), в США (М. Блэк, Н. Малкольм и др.).

Обращаясь к исследованиям языков различных народов, философы языка стали открывать для себя миры понятий других языков, явление языковой относительности, разнообразие грамматических структур. Необходимо было принять открытие того факта, что в формах совершенно разных языковых понятий человеку предстает один и тот же мир. Прагматическая трактовка лингвистического поворота была попыткой примирить открывающиеся противоречия.

Так, Э. Сепир сформулировал принцип «лингвистической относительности» (гипотеза Сепира-Уорфа): согласно этому принципу, язык не выражает структуру мира, а, скорее, формирует образ мира человека, пользующегося языком. Из этого следует, что носители разных языков имеют совершенно различное представление о реальности. Принцип лингвистической относительности был развит в рамках прагматического анализа языка. Так, согласно У. Куайну, картина мира, фиксируемая в структуре используемого в том или ином сообществе языка, принимается исключительно из прагматических соображений. Основная функция языка состоит в обеспечении коммуникации в

сообществе [\[12\]](#).

Критерий существования, разработанный Куайном в 1930-е годы, гласит: «существовать – значит быть значением связанной переменной». «Имена, по Куайну, это термины, указывающие непосредственно на объекты.Descriptions – это термины, которые не указывают ни на какие объекты, но могут делать суждения относительно этих объектов истинными или ложными. Существуют только те предметы, которые являются поименованными, поэтому существовать — значит быть поименованным. Имя, согласно Куайну, указывает на предмет, так же как и квалифицированная (связанная) переменная указывает на свое значение» [\[13\]](#).

5. Пространство и время

В качестве того, что было в свое время как явным, так и неявным знанием, можно рассмотреть такие универсалии культуры, как пространство и время. По Канту, пространство и время являются априорными формами чистого чувственного созерцания. Созерцание пространства и времени связано с понятиями синтетически. Это априорный, но при этом опыт [\[14, с. 68\]](#). Когда Кант выделил пространство и время как чистые априорные формы чувственности, он мыслил и пространство, и время в парадигме современной ему западной науки – физики. Пространство для него было трехмерно, однородно и изотропно. Время для человека XVIII века – одномерно, однородно, необратимо. У западного человека не было сомнений, что время и пространство таковы. Так человек Запада XVIII века их и воспринимал.

В качестве основных свойств пространства в классической физике (и в современной ей философии) назывались: протяжённость; однородность (все точки пространства равноправны, само по себе пространство не меняет состояние объектов); изотропность (равнозначность всех возможных направлений); трехмерность (возможность определить положение любого объекта с помощью трёх независимых измерений как эмпирически установленное и теоретически доказуемое свойство пространства); обратимость пространства (то есть возможность сколько угодно раз возвращаться в ту же точку в этом пространстве). В качестве основных свойств времени: длительность; однородность (равноправие всех моментов времени); одномерность (свойство связано с возможностью зафиксировать событие во времени с помощью одной величины); необратимость или анизотропность (невозможность возврата в прошлое). Предполагалось, что время течёт в одном направлении — от прошлого к настоящему и от него к будущему). При этом пространство и время онтологизировались, рассматриваясь как формы бытия – категории, в которых может быть осмыслено любое бытие, любые события этого бытия – как объективная, так и субъективная реальность.

Кант писал: «Нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью человека. Возможно, что всякое конечное мыслящее существо необходимо должно походить в этом отношении на человека» [\[14, с. 68\]](#).

То, что это не единственное возможное восприятие пространства и времени, стало ясно, когда в философии произошел лингвистический поворот, связанный с изучением языков «примитивных» народов. С лингвистическим поворотом перед философами предстало пространство ойкумены (мезокосма), каким оно и было до выработки научных физических понятий – пространство неоднородное и не изотропное: направление вверх не равно направлению вниз, выделенные сакральные и профанные места,

предпочитаемые и избегаемые направления пути («путь» в отличие от «движения» как целенаправленное перемещение). А также циклическое время со сменой времен года и суток, в котором дни не равны ночам, зимы – летам, которое то «тянется», то «летит» в зависимости от того, чем занят человек. Время самым тесным образом связанное с бергсоновским *durée*, длением сознания. Пространство и время мезокосма остались такими, таким и остается «жизненный мир» ученых, но это на некоторое время перестало осознаваться. Так научные понятия (научная картина мира) влияют на повседневное восприятие, на «жизненный мир». Так что любой современный человек, выучившийся в школе, уже интуитивно воспринимает пространство и время по стандартам физики XVIII века.

Таким образом, не только неявное знание может становиться явным, но явное научное знание в культуре часто переходит в неявное знание повседневности. При этом происходит запаздывание и неявным повседневным знанием становится научное знание уже устаревшее, но зато известное уже не только специалистам, и составлявшее в течении определенного времени основную научную парадигму. Массовое и повседневное сознание «не успевает» за сменой парадигм передового научного сообщества. Можно выдвинуть предположение, что эйнштейновский мир повседневное сознание «обживает» через столетие или несколько, но к тому времени в научном сообществе произойдет, возможно, не одна смена парадигм.

Так явное научное знание переходит в неявное повседневное, переставая при этом четко рефлексироваться и подвергаться сомнению. Это и происходило с научными понятиями пространства и времени, перешедшими из научного знания XVIII в. в повседневное и ставшие в повседневности XX в. знанием фоновым, чтобы затем как таковое снова стать рефлекслируемыми в философии. На примере трансформации культурных универсалий пространства и времени можно проследить сложную диалектику взаимопереходов явного и неявного знания в человеческой культуре.

6. Принцип человекоразмерности

Понятие абсолютного фона можно вывести из рассуждений о принципе человекоразмерности, из понимания того, что существует нечто общечеловеческое, имманентное именно человеческому восприятию вещей и явлений, что для человека неотъемлемо от его реальности. Это кантовская интуиция о том, что существуют априорные формы чувственности. Являются ли ими пространство и время? Мы не можем этого знать. Из понятия абсолютного фона выводится положение, что мы не можем знать, в чем абсолютный фон для нас заключается. Мы не можем выйти из своей человеческой природы, чтобы увидеть, как воспринимало бы мир «другое мыслящее существо», не-человек.

Можно задаться вопросом: осуществляется принцип человекоразмерности постольку, поскольку мир онтологически человекоразмерен, или постольку, поскольку его воспринимает по своим меркам (меряет) человек? Последнее утверждение известно как слабый антропный принцип. Одно не подлежит сомнению: в силу своей человеческой природы мы не можем воспринимать мир не человекоразмерным.

Но значимым для философии является и вопрос о человекоразмерности мира, в том числе в том модусе, в котором его схватывает наука, – сложные интеллектуальные структуры, вырабатываемые человечеством и ушедшие далеко от мезокосма или жизненного мира. Движение человеческой мысли иногда настолько парадоксально, что сам вопрос о повседневности и интерес в философии к ней возник из осознания отличия

ее знания (при этом практически «неявного») от знания сложных интеллектуальных систем, научных и философских построений. Человек вдруг осознал, что не весь его мир является эйнштейновским. Но для того, чтобы это стало открытием, каковым стало, сначала нужно было предполагать, что вся реальность описывается эйнштейновской теорией.

Наша повседневность была «не повседневной» (по крайней мере, для интеллектуального сознания), пока ее отличие от научной картины мира не было осознано. Именно это «обратное движение» мысли обеспечивало интеллектуальную захваченность проблемами «жизненного мира» и «повседневности», задачей отрефлексировать бессознательное пребывание по сей день в аристотелевском мире. Но это пребывание сначала должно было стать «неявным» для того, чтобы настолько актуальной оказалась проблема «выявления». Так в каком же мире мы тогда жили?

Постнеклассическая наука рефлексировала над нормами, целями, идеалами, пытается изучать человека как такового и человеческое общество, а также социальные системы как сложные системы. Это возвращение к принципу человекоразмерности на новом уровне. Человек изучает сам себя, других людей, социум. Т.е. системы, в которые он включен сам, являясь как их наблюдателем, так и составной частью. Что он при этом видит и чего принципиально не может видеть?

Очевидно, и здесь, в собственном устройстве и устройстве социума, будет нечто, настолько общее для всех людей, что невозможно отрефлексировать по той причине, что иное не может мыслиться. Абсолютный фон должен присутствовать как в восприятии человеком не-человеческого но человекоразмерного мира, так и в восприятии мира собственно человеческого.

Итак, с одной стороны, мир познается человеком, и вне форм человеческого познания недоступен. С другой стороны, наблюдается множественность способов категоризаций мира, в том числе языковых. Имеется ли у этих способов категоризаций общее, то, что является базовым и общечеловеческим для познания мира? Это общее должно представлять собой «абсолютный фон», то есть быть принципиально не схватываемым и не выделяемым.

7. Выводы

Абсолютный фон определяется в данной статье как общечеловеческая непосредственная очевидность, общая для всех людей всех культур и народов и составляющая априорный фундамент человеческого познания. Абсолютный фон можно еще назвать «неявным незнанием», это то, что в силу непосредственности и общечеловеческого характера, недоступно выявлению, сравнению, рефлексии. Это то, что никогда не может быть переведено в явное знание, хотя при этом любое знание фундировано этим фоном.

В то же время нужно осознавать, что то, что является фоном сейчас и могло бы претендовать на то, чтобы быть абсолютным фоном, со временем и со сменой культуры может «выходить на свет», опознаваться как фоновое знание прежней культуры и поддаваться описанию и изучению. Изучению будут поддаваться и способы, какими этот фон фундирует явное знание данной культуры. Таким образом, абсолютный фон абсолютен, но то, что могло бы за него быть принятым (фоновое знание культуры) – исторично и культууроотносительно. Понятие абсолютного фона полезно для эпистемологии именно тем, что оно позволяет определить, что для нас таким фоном не является. Это позволяет выявлять сложную диалектику взаимопереходов явного и неявного знания. В то же время методологически полезной является мысль о наличии

постоянного общечеловеческого фона знания.

Понятие абсолютного фона позволяет дать ответ на вопрос: является ли нечто общечеловеческим? Так, являются ли общечеловеческими универсалии культуры или определенные глубинные структуры языка? Ответ звучит так: нет, не являются, если мы можем их выделить и описать. Уже признак возможности выделения и описания указывает на не-фундаментальность выделяемого и описываемого. Поэтому правы те, кто настаивает на различии культур на самом глубинном уровне. Потому что все, что мы можем видеть – это различия. Истинно общечеловеческое, если оно есть, всегда будет для нас эпистемологически невидимо.

Библиография

1. Филипенко С.А. Личностное знание и творчество // Философия творчества: материалы Всероссийской научной конференции, 8–9 апреля 2015 г., Институт философии РАН, г. Москва / Под ред. Н.М. Смирновой, А.Ю. Алексеева. М.: ИИнтелЛ, 2015. С. 300–306.
2. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Часть 4: Познание и бытие. 11. Логика достижений (1–4) (пер. с англ. С.А. Филипенко) // Философия творчества. Ежегодник. Вып. 4, 2018. Лики творчества в контексте социокультурных практик / Ред.: Н.М. Смирнова, И.А. Бескова. М.: ИИнтелЛ, 2018. С. 402–416.
3. Lowney Ch. Ineffable, Tacit, Explicable and Explicit: Qualifying Knowledge in the Age of "Intelligent" Machines // Tradition & Discovery. 2011–2012. Vol. 38. No 1. P. 18–37.
4. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М.: Советская энциклопедия, 1966. 608 с.
5. Козлова Н.Н. Повседневность // Новая философская энциклопедия. Цит. по: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743a8d87bb13ae8cfee67> (дата обращения 17.07.2023 г.)
6. Румянцева Т.Г. Жизненный мир // Цит. по: https://clbc.ru/articles/zhiznennyj_mir (дата обращения 17.07.2023 г.)
7. Смирнова Н.М. Жизненный мир // Новая философская энциклопедия. Цит. по: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01b7ee020d20026178128fb7> (дата обращения 17.07.2023 г.)
8. Фолльмер Г. Эволюция и проекция. Начала современной теории познания: пер. Е.Н. Князевой // Эволюционная эпистемология. Антология. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 205–224.
9. Фолльмер Г. По разные стороны мезокосма: пер. Е.Н. Князевой // Эволюционная эпистемология. Антология. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 225–236.
10. Фолльмер Г. Эволюционная теория познания. К природе человеческого познания: пер. Е.Н. Князевой // Эволюционная эпистемология. Антология. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 189–204.
11. Васильев В.А. Лингвистический поворот в философии // Философские науки. Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1 (768). С. 172–181.
12. Гутнер Г.Б. Лингвистический поворот // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+. С. 421.
13. Куслий П.С. Философия с точки зрения У.В.О. Куайна (Рецензия на книгу У. Куайна «С точки зрения логики») // История философии. 2005. №12. С. 236–242.
14. Кант И. Критика чистого разума. Симферополь: «Реноме», 2003. 464 с.
15. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.

752 с.

16. Касавин И.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004. 432 с.
17. Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985. 344 с.
18. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии Часть 4. Познание и бытие 11. Логика достижений (5–7) (пер. с англ., предисловие, заключение С.А. Филипенко) // Философия творчества. Ежегодник. Вып. 6, 2020: Философско-методологический анализ творческих процессов / Ред.: Н.М. Смирнова, И.А. Бескова. М.: Голос, 2020. С. 282–311.
19. Смирнова Н.М. Смысл и творчество. М.: Канон+, 2017. 304 с.
20. Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом / Составление, филос. перевод, общее и научное редактирование, послесловие Н.М. Смирновой. М.: Росспэн, 2004. 1056 с.
21. Ахманова О.С., Гюббенет И.В. «Вертикальный контекст» как филологическая проблема // Вопросы языкознания. 1977. № 3. С. 47–54.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В самом начале рецензируемой статьи автор высказывает предположение, что в знании имеется некая «общечеловеческая» составляющая, которая представлена во всех культурах и во всех эпохах. Причиной этой «универсальной устойчивости» «общечеловеческого», говорит автор, является его «нерефлектируемость». Что это означает? – «Общечеловеческое» не может стать предметом рационального анализа. Ничего другого в «общечеловеческом философском языке» это понятие не означает. Нетрудно понять, что речь идёт о «вещи в себе», которая остаётся вне активности рассудка, составляя в то же время «субстанцию» всякой культуры, «проявляющуюся» (?) как в обыденном, так и в научном знании (почему же тогда автор заключает о недоступности этой «универсальной предпосылки» для рационального познания?). Настаивая всё же на «нерефлектируемости» «общечеловеческого», автор говорит и о том, что оно «остаётся принципиально не выявляемым». Как же в таком случае автору всё же удалось его «выявить»? Потребность столь «придирчиво» разобрать первый абзац связана с тем, что неопределенность и «путанность», с которой сталкивается здесь читатель, воспроизводится и в последующем изложении вплоть до заключения. Так, если первоначально указывалось на «общечеловеческое» как некое знание, пусть и ускользающее от рационального познания, но всё же, видимо, каким-то образом фиксируемое, то постепенно оно сводится уже к «неявному незнанию», «абсолютному фону», «общечеловеческой непосредственной очевидности», «общей для всех людей всех культур и народов и составляющая априорный фундамент человеческого познания». Может быть, можно говорить просто о том, что в прежние века называли «человеческой природой», о её «гносеологическом измерении»? Но, по-видимому, подобное решение для автора неприемлемо, поскольку он и в конце статьи повторяет, что это «незнание», «фон», универсальная предпосылка познания, и т.п., «недоступна выявлению, сравнению, рефлексии»; «это то, что никогда не может быть переведено в явное знание, хотя при этом любое знание фундировано этим фоном». Согласимся, однако, что все подобные рассуждения – «весьма глубокая классика». Вспомним Якоби, заметившего, что без «вещи в себе» в критическую философию нельзя войти, а с ней – в ней оставаться, и вспомним, с какими непреодолимыми противоречиями столкнулся создатель критической философии, когда «вещь в себе», с одной стороны, должна была «аффицировать» (в терминологии автора – «фундировать») чувственность, а с другой

стороны, на неё («вещь в себе») нельзя было распространять причинно-следственные отношения. Однако и это ещё не всё, неопределённость утверждений автора ещё более возрастает, когда выясняется, что «то, что является фоном сейчас и могло бы претендовать на то, чтобы быть абсолютным фоном, со временем и со сменой культуры может «выходить на свет», опознаваться как фоновое знание прежней культуры и поддаваться описанию и изучению. Изучению будут поддаваться и способы, какими этот фон фундирует явное знание данной культуры». То есть познание носит всё же исторический характер, зачем же в таком случае говорить о «нерефлектируемости», «невыявляемости» этой, якобы, исходной и непреодолимой непосредственности человеческого познания? Рецензент должен признаться, что ему не удалось ни в самой статье, ни в источниках, на которые ссылается автор, найти ответы на эти вопросы. Следует признать, что статья способна вызвать искренний интерес читателей, но в то же время хотелось бы настоятельно порекомендовать автору до публикации статьи навести в тексте минимальный «концептуальный порядок», неопределённость, расплывчатость, обнаруживающиеся в изложении противоречия мешают понять замысел и итоговый смысл представленной статьи. Текст также нуждается в стилистической правке («предположение, что то общечеловеческое, что, несмотря ни на что...», «для всех культур и эпох в их трансформациях культурных универсалий, не трансформируется...», и т.п.). Несмотря на высказанные замечания считаю возможным рекомендовать статью к публикации в научном журнале.