

УДК [1+316]:001

**ФИЛОСОФИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ НАУКИ О РОЛИ «HABITUSA»
В ПОЗНАНИИ И ПРАКТИКЕ***Н. А. Иванова***PHILOSOPHY AND EPISTEMOLOGY OF SCIENCE ON THE ROLE OF «HABITUSA»
IN COGNITION AND PRACTICE***N. A. Ivanova*

В статье рассматривается роль «habitus» в разных философских контекстах (эмпиризм, философия жизни, прагматизм, феноменология, философия науки). Делается вывод о том, что «habitus» позволяет связать мышление и поведение, восприятие и действие, соединяет в себе интеллектуальные и телесные практики. Выступая консервативным фактором мышления и деятельности, «habitus» выполняет позитивно-высвобождающую функцию и обеспечивает творческие инновации.

In article the role «habitus» in different philosophical contexts (empiricism, life philosophy, pragmatism, phenomenology, science philosophy) is considered. The conclusion that «habitus» allows to connect thinking and behavior, perception and action is drawn. Also the «habitus» unites intellectual and corporal practices. Acting as the conservative factor of thinking and activity, the «habitus» carries out as a positive-liberating function and provides creative innovations.

Ключевые слова: габитус, повседневность, познание, действие, практика.

Keywords: habitus, daily occurrence, knowledge, action, practice.

К отличительным особенностям современной эпистемологии И. Т. Касавин относит междисциплинарность, порождающую новые методологические подходы и придающую социально-гуманитарному анализу познания новые импульсы, а также отказ от нормативных установок и обращение к повседневности [1]. Указанные тенденции позволяют говорить о размывании предметных и методологических границ между философией, социологией и историей, психологией и когнитивными науками, в результате чего происходят расширение и обогащение понятийного аппарата современной эпистемологии. В философии отказ от «герменевтики подозрительности», рассматривающей повседневность как низшую реальность, произошёл благодаря понятию «жизненного мира» Э. Гуссерля, выступающему необходимым условием жизнедеятельности человека и любых форм познания. Отмечая, что понятие «повседневная жизнь» не является самоочевидным, среди его дефинирующих характеристик польский социолог П. Штомка называет: необходимое присутствие социального контекста; циклический, рутинный характер событий; наличие ритуальных, типичных и привычных действий; телесную укорененность; локализацию в пространстве и определенное временное протяжение; нерелексированность и следование обычаям [2, с. 9 – 10]. Определяемый таким образом, концепт «повседневность» делает рассмотрение таких понятий, как социальный контекст, «habitus», ритуальные традиции, рутинизация, телесность, нерелексивные (фоновые) практики необходимым. Используемое в социологии понятие «габитус» (от лат. habitus – внешность и греч. – обычай), обозначая инкорпорированную в телесность человека социальность и историчность, позволяет в социально-гуманитарных исследованиях связать природное и социальное (М. Мосс), индивидуальное и коллективное (Н. Элиас), структуру и действие (Э. Гидденс), субъектив-

ное и объективное, свободу и необходимость (П. Бурдьё) и преодолеть тем самым традиционные оппозиции. Не являясь общепризнанной философской категорией, о чем свидетельствуют ее отсутствие в справочной и энциклопедической литературе, понятие «habitus» используется в разных философских контекстах, выявление которых представляется эвристически ценным для адекватного понимания процесса познания в свете новых тенденций, характерных для современной эпистемологии.

Одним из первых, кто указал, что привычка (habit) или обычай (custom) выступают исходными принципами и достаточными основаниями человеческого мышления и поступков был Давид Юм. Он называет привычкой «все, что возникает в силу повторения в прошлом без помощи рассуждения и заключения» [3, с. 159]. Складываясь на основе многократного повторения тех или иных впечатлений и действуя инстинктивно, привычка придает устойчивость непостоянному и изменчивому содержанию нашего опыта. Мышление и действие «по привычке», согласно Юму, заменяет любую форму каузального объяснения. Представляя собой прежде всего теорию познания, философия Юма исходит из первичности ощущения по отношению к рефлексии. Одна из основных заслуг шотландского мыслителя состоит в постановке и решении вопроса о происхождении таких фундаментальных понятий научного познания, как «субстанция» и «причинность». Юм полагал, что человеческой природе присущ принцип ассоциации, сущность которого непознаваема. Выделяя три типа ассоциации (по сходству, по смежности и по причинности), именно привычку ассоциировать идеи Юм рассматривал как основу образования понятий «субстанция» и «причинность». «Предположение – будущее похоже на прошлое, не основано на каких-либо аргументах, но происходит исключительно из привычки, которая принуждает нас ожидать в будущем той последова-

тельности объектов, к которой мы привыкли» [3, с. 188]. Не отражая объективного положения дел, субстанция и причинность выступают понятиями, образующимися из переработки впечатлений в нашем сознании. В то время, как понятие «субстанция» указывает, что предмет, несмотря на изменение его свойств, остается одним и тем же, а отличительным признаком данной идеи является одновременность, идея причинности связана с последовательностью впечатлений. Генезис понятия «причинность» Юм описывает следующим образом: «На основе фиксации факта повторяющихся феноменов складывается психологическая ассоциация, согласно которой после восприятия феномена А в сознании появляется идея В. Факты многократного Действия этой ассоциации приводят к образованию устойчивой склонности или привычки как должное ожидать появления В после А. Привычка преобразуется в ожидание, что после А в будущем последует В, и как результат – люди впадают в ошибку *post hoc, ergo propter hoc*. Привычка и вызванное ей воображение, перерастают в «веру» – склонность полагать, что многократное появление В после А и есть каузальная связь [4, с. 18 – 19]. В действительности же «между объектами нет доступной нашему наблюдению связи; и только при помощи действующей на воображение привычки, а не какого-то иного принципа, мы можем вывести из явления одного объекта заключение о существовании другого», – заключает Юм. [3, с. 159]. Он утверждает, что не может быть убедительных логических аргументов в отношении того, что новые случаи будут обязательно схожи с теми, которые повторялись до сих пор. Таким образом, привычка и основанная на ней вера выступают важнейшими механизмами формирования идеи причинности, способствуя бессознательному усвоению правила, что «одинаковые объекты, поставленные в одинаковые условия, всегда будут производить одинаковые действия».

В то время как, трактуя опыт как поток переживаний, в котором отсутствует постоянство, представитель английского эмпиризма сделал вывод о невозможности утверждать существование какой-либо субстанции, французский мыслитель А. Бергсон заявил, что изменчивость «есть сама субстанция вещи» [5, с. 15]. Как отмечает Гастон Раже в статье «Психофизиология и философия А. Бергсона», за границей и во Франции Бергсона считают метафизиком психологии, которая в конце 19 века находилась под влиянием теории германского происхождения – психофизиологии. Последняя, как ее определял один из основателей Г. Т. Фехнер, есть промежуточная наука об отношении между душой и телом, физическим и психологическим миром, опирающаяся на опыт и измерение [6, с. 871]. Во Франции ее представителями являлись психологи и философы Б. Рибо и П. Жане. Первый обратил внимание на то, что наши душевные процессы сопровождает непрерывный ряд физических действий. Так, например, очевидно, что разница между вниманием и рассеянностью как состояниями сознания проявляется в физиологических изменениях, в пер-

вую очередь, мускульных. Сравните положение тела внимательного человека и скучающего слушателя. Исследования Жане сомнабулизма привели его к различению двух форм психологической деятельности: синтетической и автоматической. Будучи обусловленными необходимостью приспособления, «синтез» представляет собой оригинальное соединение известных актов, автоматическая же деятельность основана на силе привычки производить старые операции. В то время как в нормальном состоянии данные формы деятельности согласуются, поддерживают и дисциплинируют друг друга, в патологическом состоянии болезнь упраздняет творческую активность, а автоматическая берет вверх [7, с. 250]. Именно французские представители экспериментальной психологии обратили внимание на сходство своих идей с положениями философии А. Бергсона, представленными в работе «Материя и память». Как пишет сам Бергсон, он поставил задачу проанализировать идею тела, сравнив идеалистические и реалистические теории материи, а также увидеть различие между духом и телом с тем, чтобы глубже проникнуть в механизм их связи [8, с. 414]. Подвергнув критике концепцию психологического детерминизма, а также идеализм и материализм, пренебрегающие вопросом отношения восприятия к действию и воспоминания к поведению, Бергсон предпринял попытку показать единство восприятия и материи, восприятия и действия, противопоставление которых есть искусственное создание разума. Определяя тело как «инструмент действия», Бергсон пишет, что «тело сохраняет двигательные привычки, способные снова разыграть прошедшее; оно может вновь принимать положения, в которые вложится прошедшее;...» [8, с. 643]. Полагая телесную вовлеченность условием возможности познания, Бергсон утверждает, что, будучи связанным с настоящим, именно тело ориентирует сознание на практическую деятельность. Из тезиса о том, что тело выступает центром действия, вытекает ряд следствий для восприятия, памяти и соотношения тела и духа. Именно в восприятии приходит в соприкосновение сознание, тело и душа. Описывая реальность как неделимую движущуюся непрерывность, исходным пунктом познания Бергсон полагает «чистое восприятие», а сам процесс познания трактуется им как взаимодействие восприятия, памяти и воспоминаний. При этом восприятие ничего не создает, а выполняет лишь функцию выбора. Согласно Бергсону, воспринимать – значит, устранить из совокупности образов те, на которые я не могу воздействовать, и выделять из совокупности предметов возможность действия тела на них. Память не является простой функцией мозга, ее основная задача – вызывать прошлые восприятия. При этом узнавание наличного предмета может осуществляться двумя различными способами: пассивным и активным. В основе первого лежит способность нашего тела отвечать на восприятие действием, ставшим автоматическим, созданным в теле привычкой (*habit*), второе осуществляется при помощи образов-

воспоминаний, идущих навстречу наличному восприятию [8, с. 656].

Для понимания праксеологического поворота, произведенного в философии членами «Метафизического клуба», необходимо указать на ту общую посылку, которая была ими поставлена под сомнение. Речь идет о привилегированном положении сознания и убеждении в том, что процесс поведения формируют и направляют ментальные акты. Один из представителей прагматизма Д. Дьюи пишет, что именно «Бергсон обратил наше внимание на то, что человек вполне достоин называться *Homo Faber*» [9, с. 59]. Теоретики праксиса полагали, что роль сознания, представленная в философских системах Декарта, Локка и Канта, сильно преувеличена, и, считая праксис центральным аспектом человеческого существования, они поставили под сомнение субъективистские теории, в которых человеческий разум обладает неограниченной властью. Следует отметить, что в теориях праксиса нашлось место для проблемы сознания в виде вопроса: каким образом человеческая субъективность интегрирована в процесс деятельности? Представители прагматизма отвечали на этот вопрос по-разному. Получив медицинское образование и начав свою академическую деятельность как физиолог, У. Джемс затем заинтересовался психологией, результатом чего явилась публикация двухтомного труда «Начала психологии». В творчестве Джемса нашли отражение две тенденции. С одной стороны, гносеологический дуализм субъекта и объекта, согласно которому психология исследует субъекта как «ментальную» сущность, а физическая наука концентрируется вокруг материального объекта. С другой – признание того, что субъект и объект не представляют собой изолированных систем и форм существования, т. е. очевидные факты физиологии требуют признания значения организма и нервной системы. Идея единства наиболее ярко проявилась в трактовке У. Джемсом опыта, привычки и значения практики. Критика традиционного противопоставления тела и души, а также связанного с этим субстанционализма сознания, привели Джемса к признанию субъективности и объективности функциональных атрибутов опыта. Широкая трактовка опыта, включающего в себя не только ощущения, а также эмоции и переживания, позволила утверждать равноправие всех видов опыта – научного и религиозного. Подвергая критике подходы, предписывающие сознанию функции отражения, Джемс утверждает, что сознание в любых его формах характеризуется прежде всего «избирательной активностью». Что касается роли привычки, то, как отмечает Е. Н. Ильин, в психологической литературе привычка как психологический феномен до сих пор не получила однозначного толкования. В одном случае ее относят к поведению и определяют как автоматизированное действие и сложившийся способ поведения, в другом – к мотивам, и трактуют как вид потребности. Именно у Джемса как одного из основоположников психологии можно обнаружить оба указанных подхода [10]. В своих работах он пишет о привычках

как о навыках и как о факторе, определяющем поведение человека. Трактую привычку как биологический фактор, основой которого выступает строение материи, т. е. Тело, Джемс пишет, что она представляет собой причину «связи идей» – удержание их в памяти и припоминания, а также воображения. В то время как привычка выполняет функцию удержания, функцию различения и побуждения к активности выполняет практика. «В случае, если ... различие не представляет практического интереса, если мы ничего не достигнем, выделив из сложного целого одну черту, составляющую, таким образом, его часть, то у нас вырабатывается привычка оставлять ее незамеченной» [11]. Трактовка привычки как действия позволяет рассматривать любое сформированное действие как привычку (умение ходить, плавать, писать, держать ложку и т. п.). Джемс указывает, что «привычка играет в общественных отношениях роль колоссального махового колеса: это самый ценный консервативный фактор в социальной дифференциации, «привычка удерживает от смешения различные слои общества. Уже на 25-летнем молодом человеке заметна печать его профессии, будь то коммивояжер, доктор, пастор или адвокат. В нем проявляются известные, едва уловимые особенности характера, странности мысли, предрассудки, – словом, печать профессии, от которой человек так же не может освободиться, как не могут складки на рукавах его сюртука внезапно принять новое положение» [11]. Привычка одновременно удерживает и побуждает, предохраняет и принуждает к тем или иным действиям. Выявляя практическое значение привычки, Джемс пишет, что она, упрощая наши движения, делает их более точными и менее утомительными, уменьшает сознательное внимание, с которым совершаются наши действия, и делает их (т. е. действия) произвольными. Разнообразие привычек и их формирование обусловлены воспитанием и обучением, а также пластичностью тела. В целом Джемс делает вывод, что, чем больше обыденных действий будет предоставлено контролю автоматизма привычки, тем в большей степени высшие духовные способности будут иметь свободу реализации. Являясь ограничительно-сдерживающим фактором, привычка одновременно выступает необходимым условием творческой активности.

В то время как традиционная философия утверждала, что опыт никогда не поднимается над уровнем отдельного, случайного и вероятностного, Д. Дьюи полагает, что «память хранит и накапливает такие отдельные случаи. По мере того, как они потихоньку громоздятся друг на друга, их периодические отличия аннулируются, общие черты сортируются, усиливаются и объединяются. Постепенно складывается поведенческая привычка, в соответствии с которой формируется некоторая обобщенная картина объекта либо ситуации. Мы приходим к знанию или обозначению не просто этого отдельного, которое, являясь отдельным, не может быть в строгом смысле познано вообще (поскольку то, что

не классифицировано, нельзя охарактеризовать и идентифицировать), а к признанию чего-либо человеком, деревом, камнем, кожей, то есть индивидом определенного рода, отличающимся определенной универсальной формой, характерной для всех вещей данной категории. С развитием подобного общезначимого знания возникает и известная упорядоченность поведения. Его особые проявления сплавляются в нечто единое, и в итоге складывается такой способ действия, каждый элемент которого носит общий характер. Развиваются навыки, которые демонстрирует нам художник, сапожник, плотник, врач, то есть все те, кто владеет формальным способом справляться с какой-то ситуацией. Эта формальность, разумеется, символизирует то, что особый случай рассматривается не как изолированная частность, а как элемент рода и поэтому для него требуется и действие определенного рода» [10, с. 63]. В то время как представители рационализма настаивают на том, что подобная обобщенность и организованность ограничены и чреватые ошибками, и стоит положить конец силе слепой привычки, как тотчас же начнется прогресс науки и общественного устройства. Дьюи утверждает, что именно опыт в самом себе несет принципы связи и организации. «Всюду, где существует жизнь, есть поведение, активность. Для того, чтобы жизнь продолжалась, эта деятельность должна быть непрерывной и адаптированной к окружающей среде. Более того, процесс адаптации не является абсолютно пассивным; он не сводится к простому обтесыванию организма средой. Даже моллюск воздействует на среду и в какой-то степени изменяет ее. ...чем выше формы жизни, тем более существенную активную перестройку среды она производит» [10, с. 66]. Избегая грубой дарвинистской идеи о «выживании сильнейшего», систематизатор прагматизма полагал, что человеческие существа в не меньшей степени, чем все остальные виды, стремятся вести себя таким образом, чтобы достичь стабильного и координированного взаимодействия с окружающей средой. Теория праксиса Дьюи, по мнению А. Коэн, может быть представлена как теория цикла обычных, рефлексивных, рационально-сознательных и поведенческих перемен [12, с. 128]. Дьюи полагает, что необходимую экономичность и координированность человеческому поведению придают обычаи и привычки. Люди просто не способны рефлексировать по поводу каждого совершаемого нами действия. Сознание человека не может уделять внимание миллионам действий, которые каждый из нас совершает за короткое время. Выступая против рутинных видов деятельности, сводящих на нет креативные инновации, способные помочь лучше приспособиться к различным обстоятельствам социальной жизни, Дьюи считает, что не все обычаи одинаковы. Высоко оценивая дорефлексивный опыт многих форм обычая, он в то же время, обращает внимание на значимую роль рефлексивной сознательности, или живого мышления, в процессе приспособления человека к окружающей среде. Несмотря на то, что некоторые обычаи являются монотонными и меха-

ническими, в целом Дьюи рассматривает их как динамические диспозиции и задает вопрос: что делает их динамическими? При ответе полагает, что они являются таковыми постольку, поскольку выражают лежащие в основе человеческой деятельности импульсы. Понятие «импульс» указывает на то, что люди рождаются с набором примитивных склонностей реагировать на внешние стимулы. При этом сходные импульсы могут сублимироваться в разные формы реагирования, и именно обычаи есть форма выражения импульсов разными способами. Основанные на обычае действия воспринимаются как само собой разумеющиеся до тех пор, пока они проблематично соответствуют ситуациям, в которых осуществляются. Если это соответствие ничем не нарушается, формы поведения могут застывать, превращаясь в повторяемость и нерелексированные традиции. Вслед за Дарвином, Дьюи считает, что все формы адаптации и приспособления подвластны времени и переменам. Обычаи могут проблематизироваться двумя взаимодополняющими способами. С одной стороны, что-то может измениться в среде, с другой стороны, даже в стабильной среде ситуация может складываться таким образом, что возникает конфликт между паттернами реагирования. Круг замыкается, когда импульсы, создавшие проблему, ресублимируются в новые обычаи. Если же последние перестают соответствовать среде, проблемно-инновационный цикл начинается заново.

Как отмечает в своих исследованиях В. О. Волков, выполняя роль методологического компромисса, понятие «практика» явилось, с одной стороны, результатом критики идей детерминизма и подчеркнуло активную роль человеческой деятельности, с другой – субъективизма, т. к. указало на системно-структурные ограничения человеческой свободы [13, с. 14]. Этнометодологические исследования повседневности выявили два способа понимания практики: как фоновой (неэксплицированной) знания и умения и как конкретной деятельности, соединяющей рефлексию и действия. В то время как идея фоновых практик восходит к позднему Витгенштейну, понятие фона и фигуры берет свое начало в гештальтпсихологии и обозначает целостную структуру, лежащую в основе любого осмысленного восприятия. Не являясь чем-то скрытым, фон не замечается, т. к. функционирует как условие, придающее смысловую определенность. Согласно Витгенштейну речь идет не о контекстуальной обусловленности социальной коммуникации, а обо всей совокупности практик совместной деятельности, навыков и обычаев, образующих культурный фон, который лишь отчасти поддается экспликации и кодификации. Беря в качестве объекта исследования повседневную практику, этнометодологический подход позволяет показать ее как искусство решения практических задач в ситуации неопределенности, когда согласованные действия участников, «снятая» неопределенность, способствуют поддержанию социальных институтов. Волков указывает на три способа изменения практик, которые могут быть выделены аналитически. Артикуляция, когда

определенный стиль или способ действия попадает в фокус внимания, благодаря чему становится возможным его нормативное выражение и распространение в обществе. Примерами могут служить пастеризация Франции и тейлоризм. Реконфигурация означает, что практика или ее аспект, ранее являвшийся маргинальным, становится центральным. Как показали исследования Фуко, дисциплинарный элемент военного искусства со временем становится основным в социальной жизни. И наконец, заимствование предполагает, что существующие практики переносятся в другие контексты, приспособляясь для других практических задач [13, с. 18]. Обращение к фоновым практикам в социальных науках, способствуя критическому отношению к привилегированной позиции исследователя, требует рассмотрения предмета исследования не как абстрактной схемы, структуры или категории, а с учетом конкретного пространства, времени и целей. Это приводит к объяснениям в форме детального этнографического описания и обращению к типичным, повседневным, рутинным действиям, составляющим основную часть социальной жизни.

Подводя промежуточные итоги, следует согласиться с Л. А. Микешиной, которая указывает, что «целостный подход к субъекту познания предполагает единство трансцендентального и эмпирического в нем. В свою очередь, эмпирическое предполагает не только вид знания, но укорененность самого субъекта в природных реалиях и прежде всего обладание телесностью» [14, с. 186]. В то время как в классической рационалистической парадигме познающий субъект выступал как принципиально бестелесный, отличительной чертой неклассической философии является проблематизация телесности. На то, что тело ускользает от альтернатив «материальное/духовное», представляя собой место, где «душевное» и «материальное» взаимодействуют, указал основатель феноменологии Э. Гуссерль. Будучи связанной с историческим существованием, идея телесности разрушает идеал «чистого акта познания» и наделяет познающего субъекта «местом» – обусловленностью социальными практиками и их неререфлексивными формами. Создатель феноменологии Э. Гуссерль отмечал, что именно представления Юма о прерывистом и изменчивом характере нашего опыта стимулировали его на выявление тех структур сознания, которые придают опыту и познанию постоянство и смысловое единство. Подвергнув критике экспериментальную психологию, не признающую специфического своеобразия анализа сознания, Гуссерль полагает, что объектом феноменологической рефлексии являются способы формирования значений и знания. С этой целью он обращается к первичным способам конструирования предметности [15, с. 141 – 142]. В последней, опубликованной при жизни работе «Картезианские размышления», Э. Гуссерль указывает на две формы принципа конститутивного генезиса: активный и пассивный синтез. Активный синтез, обеспечивая конституирование новых предметов, с необходимостью предполагает в качестве своего низшего уров-

ня синтез пассивный. «Мы сначала вообще должны научиться видеть вещи, и это видение должно генетически предшествовать всем другим способам осознания вещей», – пишет Гуссерль [16, с. 420]. Петер Прехтель указывает, что конститутивную функцию по отношению к смыслу понятия «сущий предмет» в феноменологии Гуссерля выполняет хабитуальная и потенциальная очевидность [17, с. 73]. Тождественность предмета не является реальным моментом текущего переживания. Субъект, полагал Гуссерль, посредством своей конституирующей деятельности производит себе смысловые единства, на которые он всегда может сослаться вновь. Рассматривая Трансцендентальное Я в генезисе, Гуссерль указывает, что, функционируя как персональное Я, оно в своих оценках, убеждениях, мотивациях отнесено к окружающему миру. На основе апперцепции субъект добывает себе смысловые связи, которые всегда могут быть актуализированы в новых ситуациях опыта, предоставляя тем самым себе габитуальные структуры. Утверждая связь между однажды выполненными апперцепциями и типизацией опыта, Гуссерль полагал, что типизация становится предвосхищаемым образцом для будущего опыта. То обстоятельство, что в результате этого имеет место не новая смысловая конституция, а только перенос на основе подобий, склоняет Гуссерля говорить здесь о «пассивном синтезе», который, наряду с активным, образует конститутивный момент в строении мира опыта. Речь идет о «некой идеальной имманентности, отсылающей нас к дальнейшим существующим взаимосвязям возможных синтезов. Каждая очевидность учреждает в моем обладании некое непреходящее знание. В ряду последующих новых очевидностей, в которых происходит восстановление первых, я могу вновь и вновь возвращаться к действительности, увиденной самой по себе, что создает в качестве потенциального горизонта это *«Я могу вновь и вновь»*. Не будь у нас возможности такого рода, мы не располагали бы никаким устойчивым и неизменным бытием, никаким реальным и идеальным миром» [16, с. 396].

Ограниченность «философии сознания» преодолевается также в работах Мерло-Понти. Опираясь на философские воззрения Гуссерля, французский философ характеризует тело как «нашу укорененность в мире» [18]. В отличие от Сартра, для которого тело выступало в негативно-ограничительном аспекте, на первый план выдвигает его открытость. Идея тела указывает на тот срез сознания, который не является логико-гносеологическим, а носит бытийный характер. Благодаря телу и его постоянному диалогу с миром, становится возможным постижение другого, вещей и природы, а человеческое существование приобретает неопределенность и многозначность [19, с. 139 – 154]. Идеи, высказанные Мерло-Понти, оказали влияние на взгляды М. Полани, который, как известно, выступил против построения «эпистемологии без познающего субъекта». Заслуга автора работы «Личностное знание» заключается в том, что он одним из первых западных исследователей, указал на роль неконцептуализированных форм пере-

дачи знания. Подвергнув критике позитивистский подход, а именно – тезис о безсредпосылочности научного знания, Полани показал роль навыков, научной сноровки, мастерства, которые обретаются лишь в практике научного исследования. Подчеркнув единство научного исследования и профессионального образования, рассматривая их сторонами единого процесса познания, Полани поставил задачу доказать, что приобретение в ходе профессиональной подготовки членами «научного сообщества» «познавательных средств» в форме неэксплицируемых навыков составляет фундамент и условие успешного функционирования науки. Он утверждает, что наука создается искусством ученого, который, осуществляя свое умение, формирует научное знание. «Цель искусного действия, – пишет Полани, – достигается путем следования ряду норм или правил, неизвестных как таковые человеку, совершающему это действие» [20, с. 82]. В то время как эксплицитные правила умелого действия могут быть полезными, в целом не они определяют успешность деятельности. Представляя собой максимы, они могут служить «путеводной нитью», если вписываются в практические умения или владение искусством. Искусство, процедуры которого остаются скрытыми, нельзя передать с помощью предписаний, единственный способ его передачи – личный пример. Именно поэтому процесс переноса различных ремесел сопровождается миграцией групп людей, их освоивших, а искусство, которое не практикуется в течение жизни поколения, становится безвозвратно утраченным. Все это в равной мере относится и к сфере научной деятельности, несмотря на то, что это не всегда осознается ее субъектами. Отказавшись от идеи «деперсонифицированного» знания, Полани утверждает, что стать знатоком или умельцем можно лишь в результате следования примеру в непосредственном личном контакте. Врач-диагност не научится распознавать симптомы болезни только читая литературу. Большое количество учебного времени, которое проводят студенты и ученики на практических занятиях, свидетельствует о той роли, которую играют в становлении профессионализма и приобретении специальности, неформализованные личностные знания. «В самом сердце науки существуют области исследования, которые через формулировки передать невозможно». Выделяя два рода сознания: периферическое, недетализируемое сознание и фокус сознания, Полани утверждает, что в научном познании познавательные инструменты выступают как часть нас самих, включаются в сферу нашего бытия и служат нашим продолжением. И это касается как материальных, так и интеллектуальных средств познания. Свои исследования Полани называет «посткритическим рационализмом», который направлен на поиск органического единства культуры и научной рациональности. Концепция неявного знания М. Полани оказала влияние на воззрения Т. Куна. В дополнение к работе 1969 года «Структура научных революций», он обращает внимание на то, что введенное им понятие «парадигма» в своем определении содержит логический круг, т. к., с од-

ной стороны, парадигма объединяет членов научного сообщества, с другой – научное сообщество состоит из тех, кто признает парадигму. Парадигму Кун определяет как «некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований – примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, – все в совокупности дают нам модель, из которых возникают традиции научного исследования» [21, с. 35]. Кун делает вывод о возможности обнаружить содержание парадигмы путем тщательного исследования поведения членов научного сообщества. Последнее он определяет как группу исследователей, получивших сходное образование и усвоивших общие навыки. Становясь предметом социологического исследования, научное сообщество требует для своего изучения использование нетривиальных эмпирических методов, т. к. обнаружение правил и предписаний, которыми руководствуется ученый, представляет собой большую трудность, в силу того, что их освоение есть тесное единство теории и практики. Научные исследования – не просто приложение к теории, наоборот, – освоение теории включает в качестве неотъемлемого элемента решение практических задач. Если такие элементы научной парадигмы, как «символические обобщения», ценности и образцы могут быть эксплицированы, то правила и предписания, образуя «скрытые знания», определяются практикой и не достигаются исключительно вербальными средствами. Его основу образует способность уловить сходство за многообразием ситуаций, которая достигается многократной тренировкой.

На роль «habitus» в коммуникативной деятельности указывает отечественный исследователь Г. Б. Гутнер. Проводя различие между двумя основными формами научной коммуникации – габитуальной и рефлексивной – и, обращаясь к проблеме понимания, он полагает, что его основой выступает способность индивида действовать сообразно правилам. Рассмотрение проблемы, следование правилу приводит к указанию на ряд альтернатив. Во-первых, следование правилу может быть истолковано либо как результат адаптации к внешнему миру, либо как форма врожденного знания. Во-вторых, оно может быть рассмотрено либо как иррациональная деятельность, основу которой составляет привычка, либо как осознанное подчинение норме, предполагающее рефлексию и эксплицитное описание [22, с. 105]. Обращаясь к теме следования правилу Л. Витгенштейна, Гутнер пишет о существовании «зазора» между формальными предписаниями и их применением, который преодолевается благодаря навыку следования правилу. Научная деятельность, являясь интеллектуальной и телесной практикой, состоящей из множества рутинных техник, обязательных для любой профессиональной деятельности, осваивается в результате обучения, в первую очередь, как совокупности привычек. Владение навыками составляет решающий фактор как в повседневной, так и любой специализированной области деятельности. Более того, опыт, аккумулированный

в привычках, может оказаться богаче явного, формализованного знания. Г. Б. Гутнер делает предположение, что научная новизна есть, во-первых, результат переноса уже существующих навыков или техник из одних предметных областей в другие; во-вторых, новое рождается как комбинирование различных техник. И в третьих, сами техники и навыки, изменяясь, с течением времени создают эффект новизны [23, с. 123].

В заключение следует отметить, что рассматриваемое в статье понятие «habitus» в разных философских контекстах не приобретает характер универсального средства изучения всего многообразия познавательной деятельности, но позволяет в определенных аспектах связать мышление и действие, тело и дух, сознание и практику, необходимость и свободу. Указанные выше новые тенденции в эпистемологии – междисциплинарность и направленность на изучение повседневных познавательных практик – означают признание значимости эмпирического субъекта и, следовательно, расширение понятийного аппарата и средств концептуализации эпистемологических исследований. Выступая основой всех форм устойчивых связей, понятие «habitus» указывает на то, что когнитивные структуры имеют социальный генезис.

Литература

1. Касавин, И. Т. Междисциплинарные исследования: к понятию и типологии / И. Т. Касавин // Вопросы философии. – 2010. – № 4; Касавин, И. Т. Повседневность как проблема междисциплинарной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. – 2008. – Т. XVII. – № 2; Штомка, П. В фокусе внимания повседневная жизнь / П. В. Штомка // Социологические исследования. – 2009. – № 8.
2. Юм, Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм; перев. с англ. С. И. Церетели; под общ. ред., со вступ. ст. и примеч. И. С. Нарского; худ. обл. М. В. Драко. – Мн.: Поппури, 1998.
3. Грязнов, А. Ф. Разумный скептицизм в жизни и философии / А. Ф. Грязнов // Сочинение: в 2 т. / пер. с англ. С. И. Церетели и др.; вступ. ст. А. Ф. Грязнова; примеч. И. С. Нарского. – 2-е изд., дополн. и испр. – М.: Мысль, 1996.
4. Мельвиль, Ю. К. Пути буржуазной философии XX века: (критич. очерки) / Ю. Мельвиль. – М.: Мысль, 1983.
5. Ражо Г. Психофизиология и философия Бергсона / Г. Ражо // Бергсон А. Материя и память // Творческая эволюция: пер. с фр. – Мн.: Харвест, 1999.
6. Петровский, А. История психологии / А. Петровский, М. Ярошевский. – М.: РГТУ, 1994.
7. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон: [пер. с фр.]. – Мн.: Харвест, 1999.
8. Дьюи, Д. Реконструкция философии. Проблема человека / Д. Дьюи: [пер. с англ.]; послесл. и примеч. Л. Е. Павловой. – М.: Республика, 2003.
9. Ильин, Е. Н. Мотивация и мотивы / Е. Н. Ильин. – СПб.: Питер, 2004.
11. Джемс, У. Психология. [Электронный ресурс] / У. Джеймс. – М., 1991. – Режим доступа: <http://psylib.org:iiia/books/iames02/txt04.htm> (дата обращения 20.12.2010).
12. Коен, А. Теории действия и праксиса // Блэквелловский путеводитель по социальной теории / под ред. Брайана С. Тернера: пер. с англ. А. Ю. Рыкун. – Томск: ТГУ, 2003.
13. Волков, В. О концепции практик(и) в социальных науках / В. Волков // Социс. – 1997. – № 6.
14. Микешина, Л. А. Философия познания. Полемика главы / Л. А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002.
15. Молчанов, В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии / В. И. Молчанов: моногр. – М.: Высш. шк., 1988.
16. Гуссерль, Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строга наук / Э. Гуссерль. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
17. Прехтль, П. Введение в феноменологию Гуссерля / П. Прехтль. – Томск: Водолей, 1999.
18. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – М., 1999.
19. Подорога, В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В. А. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995.
20. Полани, М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. – М., 1985.
21. Кун, Т. Структура научных революций: [пер. с англ.] / Т. Кун; Сост. В. Ю. Кузнецов. – М.: АСТ, 2001.
22. Гутнер, Г. Б. Следование правилу и габитус в описании коммуникативной деятельности / Г. Б. Гутнер // Вопросы философии. – 2008. – № 2.
23. Гутнер, Г. Б. Неявное знание и новизна в математике / Г. Б. Гутнер // Эпистемология и философия науки. – Т. XV. – № 1.