

ЖИВОТЪТ КАТО ПРОБЛЕМ НА ФИЛОСОФИЯТА И НА ЕМПИРИЧНАТА НАУКА

Сергей Герджиков

СЪДЪРЖАНИЕ

- I. Онтологичният проблем
- II. Научният проблем
- III. Епистемологичният проблем

I. ОНТОЛОГИЧНИЯТ ПРОБЛЕМ

1.

Философските проблеми са гранични — те са потопени в неизказуемост. В тях е поставена под въпрос самата им осмисленост. Над тях тегне метавъпрос, който звучи като „Що за въпроси са философските?“ Той стои в процеса на разработката на всяка философска тема. Битие е неопределеност преди всичко за това, как да се разбира, поставя и решава проблемът за битието. Тази проблематичност се отнася до неговата смисленост изобщо и до

51

конкретния му смисъл. Спонтанното философстване не рефлектира върху смислеността критично, а е уверено в нея изначално. Този проблем е онтологична даденост, а не особен интерес на разума. Философстването търси конкретния смисъл на битие и формулировките, които го проецират в континуума на езика и логиката.

Формулирането на проблемите — това е тяхната проекция във въпроси. Задаването на въпроси е акт първичен, определящ началото и траекторията на търсенето в концептуалния континуум, основен факт в този континуум. Този факт поставя философията в една установена концептуалност, пълна със значения. Какво се получава, когато задаваме философски въпрос? В езика и логиката, в концептуалността започва определяне, което се увлича в мрежа от готови значения. Но то търси собствената значимост на философския проблем, проециран в него. Тази значимост сама е проблематична — тепърва предстои да се определи. Установката или идеята, стоящи зад философското питане, не задават определена мяра на неопределеността. Но динамиката на понятията, властваща в пространството на изследването, изисква определена мяра на значенията. Въпросите, на които може да се отговаря, задават определена мяра неопределеност. Така задаването на въпроси във философията е парадоксален акт, който сам трябва да роди онова, което е необходимо, за да се задава който и да е въпрос. Такова изискване подлага на критично съмнение неговата осмисленост. Питането във философията, за да стане начало на рационално изследване, трябва да ограничи проблематичността до формулируемост в рамките на работеща концептуална схема. Това ограничаване скрива неяснотата в дълбинните основания на философските въпроси. Проециран в континуума на концептуалността, философският проблем приема неговата условност, като адаптира своето значение към нея. Но неяснотата, в която той е потопен, непрекъснато прониква в хода на решаването му, и задава въпроси към неговата езикова или логическа организация.

Ограничаването на неопределеността в началото на философското изследване изисква полагане на философската проблематика в „законна“ форма, властваща в

концептуалните организации. Тази форма съдържа логически и лингвистични постоянни. Аналитичната критика намира тук безсмислеността в метафизичните творения. Проблемът „битие“ е безсмислен поради неправилната употреба на „е“ във философските въпроси за битието: „Но съществуването не е атрибут. Съществуването е преди утвърждаването на атрибутите.“¹ Тази критика на аналитичната философия, без да прави разлика между рационална осмисленост и буквална значимост на философските въпроси, с лека ръка изхвърля философията зад борда на рационалното изследване. Но тя не е в състояние да обясни и намери мястото на „метафизическата“ проблематика.

Философският проблем, изглежда, не може да бъде решен еднозначно — без въпросност на самата му формулировка. Инерцията на наивния стремеж към окончателна яснота обаче тласка непрекъснато към основанията на постановката. Той не си дава сметка, че тези основания са винаги отвъд формулираното. Те са безкрайно поливалентни към своите формулировки. Непрекъснатото увличане към основанията придава на философията вида на безперспективна интелектуална активност.

1 Ayer, A. *Language, Truth, and Logic*. L., 1958, p. 43.

52

Действително историята на философията показва, че непрекъснатата линия на нейния живот минава не през философските системи — тя пронизва духа на философствването. Философемите на различните култури и епохи са сътворени културни форми. Те са преходни и „обречени“, затова са безвременни и съхранени като символи за разгадаване. Тъй като нямат собствен живот, те са безсмъртни сенки на живия дух, който ги ражда. Зад тях са живите смъртни творци. Зад тях е животът на философията, която вечно търси себе си. Зад тях е мъчението от проклетите въпроси и радостта от щастливите находки на духа. Това е човешкият живот, който не престава да търси яснота за себе си и космоса, в който е потопен.

За битието са казани толкова много и толкова различни неща, че дори само няколко произволно избрани мисли могат да покажат колко голям и „безнадежден“ е проблемът за битието, колко мъдри и колко фалшиви са изреченията, които претендират за концепция за битието.

Раждането на философската рационалност, преодоляваща проблематичността на философските проблеми, е раждане на концептуална организация. Тя е възможна, доколкото е възможен философският метод — концептуалният ред на философствването. Той е способен да направи от него изследване. Всеки метод за построяване на философско изследване е натоварен с проблематичността на прехода от „онтичните зададености“ на проблема към проецирането им в мисловните форми и езика. Това е пробив от екзистенциалното напрежение към интелектуалната активност. Изборът на метода е необоснован, доколкото той се появява на празно място. Но той е обоснован, доколкото е предназначен да запълни това място с рационална организация на изследването. Тя преодолява разрушителното действие на увличащата неопределеност. Като избор той въвежда в тази активност не с някаква изначална истинност, а с очакването за добра работа. Едва неговото организаторско качество и плодовитостта на изследването са основания за утвърждаването или отхвърлянето му. В този смисъл истинният философски метод е и резултат, а не просто предпоставка на философското изследване.

Пристъпването към философско изследване приема неизбежна ограниченост на рационалността в изходната точка и в траекторията. Тази ограниченост се сменя като положителна определеност в резултата от изследването. Така рационалността на философското изследване не е „субстанциална“, а „телеологична“. Тя се състои в това, че организираният чрез метода концептуал успява да разсее духовните напрежения, които са задвижили изследването. Този успех е възможен тогава, когато те хващат определени дадености като очевидност и с тяхна помощ тематизират и ограничават неопределеността в смислени въпроси за определени неизвестни.

Всяка философия има своето ограничение, своята ирационалност. То е вътрешното ограничение на изказуемостта, на мястото в концептуалния континуум. Изходните положения и методът на философско изследване не са буквално верни или неверни. Те са истински или

неистински в зависимост от духовната смислова валентност спрямо живия мислещ човек. Тази валентност се състои в обръкване или озарение, в дело или отдръпване, във възхищение или отвращение. Тяхната мощ е мощта на присъствието им в живота на човека, в историята на културата.

Стои големият въпрос за статуса на философската рационалност спрямо емпирично-научната и аксиоматичната. Този въпрос може да се остави за друго изследване. Но тук трябва да е ясно, че емпиричната рационалност на естествените науки и аксиоматичната рационалност на математиката, макар и допустими, не са свойствени за природата на философската проблематика.

53

Няма принципини основания, които да изобличават категорично метода на Спиноза във философията. Но няма и такива, които да го легализират като един добър метод на философско изследване — за него е чужда смисловата динамика на философемите. Няма принципини основания, които да определят метода на Хегел като абсолютен. Неговото обосноваване на философския метод като научен съдържа недоразумението, че от създаденото в пространството на спекулативното философствувание то прескача в областта на даденото в пространството на реалността. „ . . . Той е единственият истински метод. . . , той не е нещо различно от своя предмет и от своето съдържание — защото онова, което го движи напред, е съдържанието вътре в себе си, диалектиката, която това съдържание има в самото себе си." 1 За абсолютен предмет, на който отговаря единственият истински метод, се взема предмет, създаден в пределите на спекулацията. Като онтологична очевидност се предпоставя една концептуална картина на диалектичното. Очевидната и автоматична „съгласуваност" на диалектиката с диалектично построения мисловен предмет се фетишизира като абсолютна истина на метода. Това е лош „реализъм", който допуска мистичното потопяване на теорията в предмета, без да забелязва фундаменталното различие на сътворения концептуален ред от отвъдконцептуалното проблемно поле. Разбира се, диалектиката не може да се отхвърли само защото е била замислена от Хегел по този начин. Тя е критикувана предимно недобросъвестно — като логическо недоразумение или спекулативен фалш. Такава критика не стои над своя предмет. Диалектичният метод е толкова добър, колкото всеки възможен, водещ до резултати с подобно многообразие и плътност. Той е толкова „лош", колкото всеки друг, който полага постулативната идея като абсолютна реалност и истина.

2.

Сред философската проблематика се откроява проблемът „живот". Той най-малко напомня празна претенция или източник на самоцелна игра на интелекта. По отношение на него игровостта изобщо е отдалечаване, а не приближаване. Въвлечеността в „потока на живота" наистина притъпява остротата на питането за неговите основания, но не може да го опразни чрез решение.

Онтическата база на този проблем може да бъде представена като факт на наша зададеност и определеност в света съществено без наше участие, задвиженост от поток, в който все пак централна струя е напиратата автономност, стремеж към самоопределяне, самодвижение, самосъздаване. Фактът на живота съзнателно съществуване ни поглъща със своята реалност и непонятност. Има нещо, което става с нас, и ние не знаем какво е. Има нещо, което се извършва без нас в „аз" и „ние". Има нещо, което можем и трябва да направим, за да сме наясно със себе си и със света — какво е то? Фактът на смъртта и движението към нея е другото лице на тази непонятност. Смъртта е болезнена неизвестност, която се извършва без нас, както и нашата поява тук.

Това напиратко навън, ограничено в пространството и времето и създаващо собствено пространство и време съществуване ние знаем като наш живот. »В това знание са налице очевидност, чието назоваване скрива неизказуемост и многозначност: представимост и мислене, тяло и духовност,

2 Хегел, Г. В. Ф. *Науката логика*. С., 1966, 49—50.

54

фундаментални състояния и експресии, сътворено поле в реалността, родово единство и история, свят.

По-нататък това, което определяме като „живот“, очевидно надхвърля човешкото съществуване. Фактът на живота се раздвоява на вътрешен и външен в контекста на личността, културата и космоса. Нашият живот е двойствен като преживяване и организация, душа и тяло, култура и природа. Културата е исторически живот и създаван непрекъснато изкуствен свят. Този свят е потопен сред необозримото многообразие на живи форми на една планета в космоса и в една безкрайно сложна микрокосмическа структура.

Животът в наше лице е зададен така, че подлежи на самоопределяне в траекториите на реализацията си. Тези траектории трябва да се разберат и изберат като ясни смели. Обосноваването на изборите на координати в жизненото пространство-време е преход от състоянието на увлеченост в състояние на владене на условията на нашето съществуване. Получаването на ясна идея за живот позволява да се разкрие картината на смислите на неговата реализация. Това би снело напреженията на една удивеност на самосъзнанието. Този резултат обосновава телеологично една философия на живота.

Проблемът живот има метазадание, което го прави чужд поначало на чистата спекулация. В това метазадание животът е предконцептуална предпоставка, очевидно условие за всяка дейност и специално за творчеството, за самата философия. Но самата спекулация с философските категории „битие“, „свят“, „познание“, „истина“, „действителност“, „движение“, „субект“. . . , непрекъснато се докосва до идеята за живот като реалия, която определя съдържанието на категориите и формата на философстването. Дори в най-чистата спекулация се достига до полагане на жизнеността като абсолютен принцип. Абсолютният дух на Хегел като абсолютен субект се саморазгръща чрез формата и енергията на жизнеността.

Идеята на Маркс за практиката като онтологичен принцип и за практическия смисъл на философията е издигане на социалния живот на равнището на най-висша смислозадаваща реалност. Принципът на практиката има смисъл не само като преодоляване на един спекулативен идеализъм и включване на философията в действителността, а и като мощно превъплъщение на идеята за жизнеността като фундаментална идея, едва чрез която е възможно някакво разбиране на човешката реалност и разумен избор в нея. Тук животът не е спекулативна категория, а отвъдконцептуално поле, което е извор на смислеността на всяка, включително философска активност. Този принцип помага на философията да намери себе си не като въображаем контакт с Абсолютното, не като чисто негативна критика и скепсис, а като мислене, чиито корени и цели лежат в реалния континуум на човешката дейност.

Този субектен принцип на философията днес е акцентиран в марксистката философия в „дейностното“ направление в диалектиката³ и в субектната диалектикоматериалистическа онтология⁴. В по-други смислови координати проблемът за живота като проблем на марксистката философия е схванат от Н. Ирибаджаков⁵.

3 Вж. Илиенков, Е. *Диалектическа логика*. С, 1977.

4 Вж. Андонов, А. *Личност и творческа дейност*. С, 1980.

5 Вж. Ирибаджаков, Н. *Критика на метафизическия разум*. С, 1979

Философският проблем „живот“ е в центъра на цялата модерна философия. Преориентацията на философията от идеята за субстанционалното и метода на неговото познание чрез критичната философия към една философия, която директно заявява своята жизнена осмисленост и потопеност в същинската проблематика на живота, е характерна черта на най-новата философска духовност. Шопенхауер се отклонява от линията на класическата немска философия — от рационалните конструкции към една праиррационалистична онтология, в която ролята на абсолютното играе безоснователното начало „воля“. Ницше проектира идеята за волята в културната реалност като воля за власт. Философията на живота на В. Дилтай постулира експлицитно идеята за живота като философски принцип. Оригиналната натурфилософия на Бергсон обединява проблема за живота с проблема за човешкото познание и насочва линията на тази философия към

епистемологична проблематика. Онтологията на Хайдегер поставя в центъра на философията човешкото битие. Екзистенциализмът търси основанията на смислите и решението на проблема за свободата в контекста на една нова философия на човешкия живот. Пялото това движение е по особен начин противопоставено на идеята за рационалност. Тази идея се проецира в една негативна философска работа, която в лицето на логическия атомизъм, логическия емпиризм, лингвистичната философия и критическия рационализъм се отчужди от дълбоките проблеми на времето, които философията е длъжна да решава, и ѝ даде мъдрост единствено по отношение на нейната форма, като през цялото време се противопоставя на нахлуването на метафизическата проблематика в сферата на рационалното изследване. Това раздвоение в западната философия не е снето. Проблемът „живот“ като метапроблем по отношение на двете линии на философстване може да снесе раздвоението между идеята за рационалност и идеята за хуманност, защото той съставлява коренът на проблематичността както на съвременната наука в науката за живота, така и на философията на човека днес. Съвременният марксизъм постепенно се връща към този автентичен синтетичен дух на Марковата мисъл. Но за постигането на това снемане и този синтез е нужна още много позитивна и критическа работа.

Как рационалистично-емпиристиката линия на западната философия и ирационалистичният хуманизъм се снемат идейно в проблема живот?

Историята и логиката на развитието на идеята за научност в наше време прокарва линия от фетишизирането на метода на емпиричните науки през неговото фиксиране в единствения метод на получаване на синтетично знание, към неговото схващане като ограничено рационален и потопен в неопределеност и безоснователност в научен смисъл. Това може да се илюстрира чрез идеите на Конт, Мил и Спенсър, Витгенщайн и Виенския кръжок, Попър, Лакатош и Файерабенд. Линията на търсенето на корените на научната рационалност естествено достига до неясната граничност и социопсихичните жизненни детерминанти на основните научни идеи. Кун експлицитно развива тази граничност като ирационалност на науката. Тук всъщност действа разумност, която е отвъд вътрешната логическа осмисленост на научните положения. Тя властва в реда на научната активност като жизнен ред. Съвременният конфликт между рационализъм и релативизъм в епистемологията е плод на непостигнат синтез, защото е ясно идейното сближаване, поточно преливане между двете позиции. Още Попър в своите първи трудове скъса с наивната представа за рационалното индуктивистко обосноваване на теориите в неопозитивизма, с опитите за индуктивистка логика на Карнап⁶.

6 Вж. Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*. L., 1959.

56

Той ясно разграничи ирационалната същност на появата на новата идея (догадка) от рационалния критицизм, на който тя се подлага. Неговите по-късни модели на развитието на научното знание ясно заявяваха, че тайната на рационалното знание е тайна на живота⁷. Моделът на изследователските програми на Лакатош силно напомня организмичния модел в съвременната биология⁸. Файерабенд разви идеята за културна релативност на обосноваването на науката, за свобода по отношение на избора на теория и метод, чиято детерминация отново лежи в жизнените условия на творенето на науката⁹. Кун поставя в основата на науката парадигмата като интелектуално образувание на научното съобщество, а не като рационален извод от научна активност¹⁰. Напускането на границите на логиката и опита в търсенето на основата на научната рационалност и потопяването в „логиката“ на нейната жизнена натурално-културна мотивация се разбира като напускане границите на рационалността. Тук е ограничението на едно тясно разбиране на идеята за рационалност.

„Човешката“ проблематика на западната философия на XX век се обособява от търсенията на аналитиците и се съсредоточава в една нова метафизика. Но в опита си за контакт с човешката реалност на личностно и културно равнище тя се обръща към изследването на символни системи и жизнени ситуации. Тук тя се среща с логиката на човешкия живот и творчество, т. е. с една рационалност, която почива върху смисъла.

Изследването на сътворения културен свят, както и изследването на несътворената жизнена мотивация на съвременния човек достига до пределни смислови основания, които съдържат „разума“ на човешкия живот.

3.

Усилията на ума и интуицията в търсене на идея и понятие за живот, задвижени от проблемните напрежения на нашия контакт със света, са самата философия на живота. В потока на тази активност се създават и съотнасят мрежи от готови логико-лингвистични организации, представляващи концепции за жизнената реалност. Тези концепции са осмислени чрез своето телеологично отношение към основните въпроси, в които се проектира проблемът за живота. Тяхната най-обща форма е логическото като пределна определеност на организацията.

Но тази концепция не е осмислена като емпирична наука и нейното оценъчно сравняване или проверка чрез теории за природни или културни феномени е по същество невъзможно, а и ненужно. Тя не може да отговори на критериите за опитна проверимост на своите положения. Тя не притежава и аксиоматичната структура на математиката. Практиката, животът на личността и културата — това са сферите на нейното осмисляне. Полето на живата практика не съдържа алгоритми за критична оценка на научната стойност, защото е отвъдконцептуално. Тук свободно и отговорно решават социалната позиция, жизнената установка, човешкият дух.

Реализирането на философията на живота като изследване според метод изисква приемане на постулативни идеи, проектирани в начални концептуални схеми. Методът се състои в тяхното постулиране като ясни положения и конкретното им разгръщане върху многообразната феноменология на живота.

7 Вж. Popper, K. *Objective Knowledge*. L., 1973.

8 Вж. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge Un. Pr., 1970, 81—1

9 Пак там, 197—230.

10 Вж. Кун, Т. *Структура научных революций*. М., 1975.

57

Тук възникват конкретни концептуални задачи за откриване, разбиране, „предсказване“, на факти от живота. Методът се осмисля в процеса на успешното решаване на тези задачи. Това е разбиране на жизнените феномени, което дава възможност за владене на условията на съществуването.

Постулирането на идеи и положения във философията на живота се основава върху два типа зададеност, две фундаментални очевидности на жизнената реалност. Те определят два пътя във философията на живота.

Първо, животът — това е нашият свят като жизнен свят. Светът е наш и жизнен в значението на осветеност с човешка светлина, определеност на реалното в нашата особена смисловост. Въпреки че е особена, именно човешка светлина, тя няма външни граници и това я прави способна да определи един свят като свой. Ограничението на този свят е в неговата природа, а не в неговата протяжност или траене. Този свят „пулсира“ в тъмнината на космоса и напират да разшири пробива си в него.

Окото в нашия свят е зримостта на света, а не особената морфологична организация.

Второ, ограничеността на човешкия свят е неговата определеност като човешки. Константните характеристики на особената природа на този свят задават координати на осмислянето на организацията и течението на човешката активност. Чрез тях нещо се определя като истинно, добро, красиво, полезно. Този активен човешки свят е потопен и контактува с космоса. Контактът е пулсиращата граница между „човешкото“ и „нечовешкото“. Тук, през оптиката на своята смисловост, човек открива ред, чиято природа е нечовешка, „отвъдсветова“. Това е логосът, откри ваем благодарение на пронизаността ни от него, проявяваща се в независимото от нас ограничение на същността ни. Тук животът изобщо, всяка негова форма, вкл. и ние самите, е зададен като особен порядък.

Окото в космическия логос е особена организация, а не зримост на света.

Изменението на традиционното емпирично и рационалистично значение на „свят“ (= абсолютна реалност) е връщане към автентичното на свят като непосредственост, даденост, „осветеност“. Светът в първоначалното му значение не е отвъд това, което си представям, мисля, желая и правя. Той е преживяван. Съществуването на думите „друг свят“, „светове“ в езика контрастира с абсурда на „космоси“. Светът не е еквивалентен на обективна реалност. Взет отвън, той е наистина фрагмент от обективната реалност. Но тук той вече не е взет като свят. С това се обезсмисля употребата на „свят“ в неговото жизнено значение. Но фундаменталността на феномена живот налага запазване на това значение. Човешкият свят — това е обществото, личността, историята, съдбата, сътвореното, творящото и т. н. Абсолютният „носител на световите“ е космосът. Неговият обем се покрива с обема на обективната реалност. Нюансът е важен — в „космос“ се съдържа идеята за логос като противопоставеност на хаоса.

Вторият начин на задаване на живота предполага наличието на първия, за да се осъществи. Само благодарение на нашата светлина ние сме способни да определяме космоса като определен „не-човешки“ ред. Този ред е непонятен от гледна точка на телоса, но ни налага собствената си стойност като нещо в себе си, озарено със собствена светлина — логос. И в тази нечовешка светлина тайната вече обгръща нашия свят като особен локален център, чието място в мирозданието е проблематично. Така вторият тип зададеност на живота като уникална струя в космическия логос разклаща първоначалната устойчивост на нерелективния и нетрансцендиращ живот. Оказва се, че разбирането на живота не може да остане в светлината на живите смисли. То неминуемо продължава зад техните предели в областта на

58

мировия порядък, където търсим неговата космическа тайна. Тя е неоткриваема само отвътре, защото тук е невидима ограничеността, определеността на човешкото.

Разбира се, погледът към човека като към форма на живот не престава да бъде особена проекция на нашата мисловност. Но тя се разграничава дълбоко от непосредственото преживяване и експресията на смислите в страданието и радостта като обективна истинност, възможна благодарение на особената, но постоянна природа на познаващото. Обективната истинност има значение на фиксираност на зададения в човешкия свят ред, така че той не зависи от налагащите се върху него валентни и вариативни смисли. Тя присъства като позиция в материалистическата диалектика под формата на идеята и теорията на отражението. Във всяко преживяване, стимулирано от външен източник, са налице два момента: неутрално фиксиране на обективната даденост (съзнание) и непосредствена експресия на жизнената валентност.

Така познанието на живота, вкл. на човешкия живот, като организация е опосредствувана рефлексия на човека върху природата на неговия живот чрез проецирането на картината на логоса върху себе си така, както се проецира тя върху всеки обект на съзнанието. Координатите в континуума на нашата смисловост са определени тук като особена реализация на един ред на живота изобщо. Това е уникална рефлексия. Представящото е представимо на самото себе си и в това самопредставяне откриваме постоянни съответствия, успоредни редове от значения в света и космоса. Те правят възможна понятността на нашия и на чуждите светове като центрове в Логоса, създаващи своя Смисловост. Съответствието на значенията в света, пронизан от нашата светлина, и зададеният в него жизнен ред са пътят, чрез който постигаме чужди смисли, пътят, по който разбираме.

Ние можем да знаем природата на смисловостта като тип логос. Но ние добре знаем, че по идея логосът е чужд на смисъла, на телоса. Знанието на смисъла като тип логос е единствената възможна проекция в границите на рационалното, която може да свърже нашия стремеж към яснота и жизнената реалност в един познавателен акт. Интуицията, прозрението, вживяването — това са пътища, съкратили рефлексията до автоматично включване на смисли, стимулирано от дадености на течението и реда на живота пред нас.

Окото в движението от логос към смисъл е виждане, жизнена функция, момент от

телоса на жизнената организация. Това виждане е обезпечено от морфологична организация — зрителен апарат. Зримостта на нашия свят става понятна като логос, постижима като определена ограничена смисловост. В тази своя представеност окото се губи като зримост, представящото се губи като свят. Светът е невидим отвън. Но той е понятен в своята връзка с космоса и в своята уникалност, защото ние имаме и двете му дадености. Само благодарение на тази успоредност и осъществяването чрез нея движение от преживяване към организация, от разбиране към обяснение ние можем да познаваме живота отвъд непосредствената смислова експресия. Само чрез единството на свят и космос в това познаване ние можем да проникнем в смисловостта, в света на другия или на всяко живо същество, чиято организация се доближава до нашата.

Това е абстрактната картина на синтеза на даденостите на жизнената реалност. Това е една концептуална схема, чрез която може би ще може да се строи философско изследване върху живи феномени.

59

4.

Първото отношение към живота като към свят е идейната установка на философията на човека, чиято цел е проясняването на смислите на феномените на човешкия живот чрез зададени и непроблематизиращи се в хода на философствването координати. Тази философия говори за спецификата на човешкия живот като процес на осветяване, сътворяване на реалност. Взето като факт в едно социално организирано съществуване, това осветяване е култура. В този смисъл целта на философията на човешкия живот е разбирането на културния континуум отвътре, чрез самия него. Тя става културфилософия. Предметът на културфилософията е подреден според онтичния ред на човешките смели. Тази даденост на културата е нерелективна отвъд смислите, затова тя не търси никакви рационални основания извън тяхната логика. Установката на познание на човешкия свят се противопоставя на рационалистичното като фетишизиран обективизъм. Тя мисли себе си като съкровена абсолютност, истински хуманизъм, противопоставен на безсмислеността, зашифроваността и студената чуждост на космоса. Но тя може да се мисли и като не-естественост, изкуственост, ефемерност, преходност в противоположност на мощта и вековечността на космоса. В определен нюанс в такава установка по отношение на културфилософската позиция тя може да се определя и като илюзорен хуманизъм, защото не иска да знае за човешкото в неговата космическа определеност, ограниченост и истина.

Философията на културата е преди всичко философия на сътворените от човека структури, носещи смели и значения. За духовната култура това са езиковите системи в науката, изкуството, философията, религията и т. н. Тук тя неизбежно се потопява в един ред на сътворените артефакти, в който е проециран смисловият свят, за да може да бъде възприет и разбран. Така тя не само че не избягва „чуждия“ за нея логос, но и го използва. Този особен човешки логос обезпечава общуване чрез потопеността си в космоса. Преносът на смели чрез знакови системи в социалния континуум служи да очертае траекториите на социалното взаимодействие, на човешкото общуване посредством културата. Социалното, взето като организация, се възпроизвежда благодарение на информационната динамика. Тази информация може да съществува единствено като ред на структури, усвоими в сензорния опит. Сътворяването и развитието на „символните форми“ (Касирер) е фундаментален факт в генезиса и развитието на културата. Езиковите системи стават предмет и средство за херменевтично постигане на адекватни смели в сътворените феномени на духовната култура. Логиката на херменевтичното разбиране има за своя фундаментална „константа“ отношението между символ и смисъл. Но тя е невъзможна без предпоставянето на „константата“ на разчитането : знак — значение.

Всички културни форми, всичко сътворено от човека, всеки артефакт е квазиорганизация, носеща човешки смисъл. Това се отнася в еднаква степен както за стиховете, така и за машините. Тящото познаване включва отговорите на два фундаментални въпроса, изразяващи един общ проблем: 1. Какво представляват артефактите? Какво

означават написаните текстове и какво правят построените машини? 2. Какъв е техният смисъл за хората, които са ги създали, и за останалите? Каква е естетическата валентност на стиховете и каква е ползата от машините?

Отговорите на двата въпроса взаимно се допълват в разбирането на човешката култура. Разбира се, доминантен е вторият. Но първият го прави възможен като смислен въпрос. Постигането на смисъла е невъзможно без

60

разчитането. Постигането на ползата е невъзможно без изясняването на нещото, което я vyplъщава. Обособяването на разбирането като нещо принципно различно на обяснението зад определена мяра замъглява природата на демаркацията култура—природа, науки за културата — науки за природата. Конфронтацията на културфилософията и натурфилософията скрива, а не решава проблема за самата култура.

В своята първична даденост човешкият живот като човешки жизнен свят е генерален принцип във феноменологията и екзистенциализма. Но тук той има място в една фундаментална онтология, която избягва да работи с „живота“ като категория. Животът като експлицитен принцип е развит във „философията на живота“. В. Дилтай развива философията на човека като емпирично-екзистенциална философия на живота. За Дилтай „енигмата“ на живота се състои в неговата загадъчност като цяло в противоположност на яснотата на неговите детайли¹¹.

Неговото разбиране за живота не е избистрено, но има социокултурна насоченост. Дилтай говори за „двойна природа“ на човека: *das Naturell*, и културна „втора природа“, създаваща се в историята. Но той изяснява, че за него животът не е биологичен феномен, а исторически или биографичен датум¹². Неговата употреба на понятието живот е „ограничена единствено до човешкия свят“¹³. В тази идея за живота акцентът ясно е поставен върху уникалността на човешкия живот като свят. Това замъглява отношението природа — култура и води до вътрешни противоречия в позицията. Ако животът е двойствено природен (културен и натурален), то той не може да се ограничи до човешката реалност. Ако той е чисто социокултурен феномен, в него не може да влиза „енигмата на раждането и смъртта“ в техния най-мистериозен, буквален и откровен вид.

Тази идейна установка води категорично към философия на културата. Дилтай рязко демаркира „науки за духа“ и „науки за света“. Център на хуманитарните науки е описателната психология¹⁴. „Ние винаги усещаме живота, както живеем чрез него, дори ако неговото съдържание по-често остава на равнището на едно неизказано чувство, отколкото на експлицитно формализуемо състояние, изразено в дискурсивни съждения. Такова едно чувствуване или непосредствено възприемане на живота конструира емпиричните основи на човешките науки и инфраструктурата на техните когнитивни процедури“¹⁵. Демаркация на науки за духа (културата) и за природата намираме и при неокантианците. Особено близка по дух е направената от Касирер демаркация между вещ и форма, закон и стил. Науката за културата иска да постигне „тоталността на формите, в които е реализиран човешкият живот“¹⁶.

Ограничението на такава философия, която схваща човешкия живот като свят на културни форми, е ограничението на сътвореното. Културата и нейното познание са невъзможни без присъствието на несътворения фундамент на „човешкото“. Философия на културата, която изхожда от идеята за духа като чистата същност на човешкия живот, е по парадоксален начин безжизнена, защото духът е жизнен само като предикат на живия човек. Философия на човека, която не пита за това, какво е живот и човек, смисъл, красота, добро, истина, не е истинска философия на човека.

11 Вж. *Dilthey's philosophy of Life (Selected Writings)*.

12 *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Chicago and London, 1978, p. 114

13 Пак там, 114—115.

14 Вж. Дилтей, В. *Описателная психология*. М. 1914.

15 *Criticism and the Growth of Knowledge*.

16 Cassirer, E. *The Logic of the Humanities*. New Haven, 1961, p. 144.

Усилията в очертаването на уникалния човешки свят парадоксално се затварят в нерелективността спрямо този свят. Отнасянето на въпроса за твореца, извън философията на културата е лишаване на тази философия от телеологичното основание на нейния обект. Външното противопоставяне на херменевтичния метод и каузалния анализ е стесняване на пределите както на научната рационалност в природните науки, която не се ограничава до каузалността, а използва и телеологията, така и на рационалността на науките за културата, които съществено абсорбират обяснителни телеологични структури.

Адекватното разбиране на културните форми е гносеологически проблем, който е нерешим без поставянето и решаването на въпросите за естетическите, етическите и познавателните смислови координатни центрове. Цялото разбиращо тъкуване е само по себе си възможно без всякаква претенция за „философия на живота“ или наука за културата. На това равнище не възниква проблем за „адекватност“ на разбирането. Тук властвува спонтанната оценка и смислова експресия.

Второто отношение към живот като към тип логос е отправна точка и установка на натурализма или натурфилософията на живота. Функция на това познание е не проясняването на смислите. То иска да постигне живота като космически феномен, постигането на чиято природа е ключ за разбиране на човешкия живот. Крайната форма на тази натуралистична позиция не постига спецификата на човешката реалност в контекста на реалността на живота. Спиноза в своята „Етика“ свежда човешките мотиви до преплитането на необходимостта и случайността и приравнява свободата с осъзнатата необходимост. Френските материалисти абсолютизират една идея за природата, в която няма и намек на човешка уникалност.

Натурфилософията на живота като опит за получаване на фундаментална идея за живот изхожда от идеята за единството и природността на живота. Животът е уникален и мощен извор на фундаментални характеристики на света и неговото познание. Ядрото, което дава живот на такава философия, е животът като източник на смели, а не като непосредственото им течение. Осветяването на това ядро означава перспектива за виждане на човешкия свят, на осветеността на културното пространство като особен космически ред, като уникална струя в логоса.

Бергсон изцяло пренебрегва демаркацията между „свят“ и „космос“. Но той рязко очертава противоположността между ред и простота, структура и порив, интелект и интуиция, научно познание и преживяване. Така първоначалният смисъл на двойствената зададеност на живота като преживяване и организация се открива по смисъл и в тази натурфилософия, но без намек за успоредица с природа — култура. Тук натурализмът е безпроблемно абсолютен. Тази философия е дълбоко парадоксална в сливането на натурализма и ирационализма. Редът е външно определение на живота, неговата същност е прост акт. „Актът на организацията има по-скоро характера на взрив. . . Организацията е свойство на жизнения порив, който прорязва неорганизираната материя“¹⁷. „В хипотезата, която ние предлагаме, отношението на виждането към зрителния апарат ще бъде приблизително същото, както отношението на ръката към железните стърготини, които образуват, канализират и ограничават нейното движение“¹⁸.

Проблемът за трансцендирането от преживяването към живота пред нас като прост акт не стои. Интуицията като непосредствено вникване в този акт

Бергсон, А. *Творческая эволюция*. М., Петроград, 1914, с. 83.

Пак там, с. 85.

е иманентна. Това води до смесване на факта на организацията с факта на простотата. Това е витализмът, субстанциализиращ организацията и обособяването ѝ дори от реда като две разнородни реалности. Приравняването на „организация“ с „акт“, „порив“ измества проблема за живота от линията, в която сам Бергсон го канализира, защото идеята за природа винаги се е покривала с идеята за ред и логос. Такава философия съзнателно отвежда отвъд рационалността проблема за живота, наивно и грубо приравнявайки интелекта с

механичното. Истинността на науката за живота и историята се отрича принципно: „Ролята на философията е да се пребори с желанието на интелекта, на науката да обясни живота"19. Така натурфилософията се представя в най-лошата си светлина, като подвежда епистемологичната проблематика на науката за живота под априорно постулирани принципи. Тук философският анализ навлиза в областта на своята некомпетентност. Натурфилософията на живота чрез това ограничение открива фундаменталните си граници, като неспособна да схване разликата между култура и природа, научно изследване и природна даденост, гносеология и епистемология, философия и наука.

Това е равносметката от изпитването на двете постулативни идеи за живота в лицето на концепции от най-новата философия. Тя демонстрира съществени ограничения на културфилософията и натурфилософията от позицията на една идея за философия на живота. Остава да се изпита синтетичният вариант на философия на живота. Този път за разбиране на живота засяга решението на проблемите, възникващи по линията на конфликта между идеите за рационалност и хуманизъм.

II. НАУЧНИЯТ ПРОБЛЕМ

5.

Проблемът за живота в науката е уникален. Той засяга дълбоко фундамента на съвременната наука — принципа на обективността, стоящ в основите на типа научност, създаден от Галилей и Нютон20.

Принципът на обективността по идея демаркира научната рационалност от другите типове човешка рационалност. Той може да бъде формулиран по различни начини, но схващането на неговия смисъл е в основата на епистемологичната проблематика днес. Този смисъл се състои в това, че научната активност е резултатна само тогава, когато следва зададения в опита ред по начин, независим от смисловия свят на субекта. Очевидно обективността на реалното се усвоява само чрез навлизането си в полето на човешкия опит, но именно затова и съществува проблем за обективността.

Тук обективността получава характеристиката на инвариантност спрямо човешките смисли, които могат да бъдат наслоени върху него в неговата жизнена валентност. Науката се стреми да отстрани моменти на експресия на смисли в „интерпретациите" и „тълкованията". Те не могат да служат като работни схеми за структуриране на даденото. Демаркацията на логос и тел ос определя две измерения на тези факти в опита и в живота. Зримите неща са приятни или неприятни, красиви или безобразни. Но във от това те са самостоятелни, неотвратими, „субстанциални". Тази демокрация между образ и експресия е най-чиста на равнището на чистото наблюдение. Тук субектът

19 Пак там, с. 27.

20 Monod, J. *Le hasard et la Nécessité*. P., 1970, 32—33.

63

се съсредоточава в съзercателна установка и се доближава максимално до инвариантната даденост на материята на опита така, както се задава за всеки субект в човешкия свят. Именно на това равнище се осмисля научната стойност.

Научните конструкции се строят така, че да организират чрез мрежи от еднозначни съответствия сериите наблюдения. Тяхното предназначение е обединяването на тези серии в единни картини. Научната активност се стреми да бъде независима от преживяването на опита чрез смисъл. Но преживяването е живот сам по себе си. Тук се откроява първото значение на проблематичността на обективната наука от позицията на „живота". Фактът, че тя е жизнена човешка дейност, е достатъчен, за да се определи тя чрез своя жизнен смисъл. Тя се поставя в зависимост от човешкия (личностен и културен) живот като цяло. А тази зависимост налага проекцията си върху начина, по който се прави науката. Как тогава науката е независима от смисловостта на живота, бидейки смислово детерминирана от този живот?

Когато обект на науката е животът като особен ред, тази проблема-тичност придобива второ значение. В рамките на научното познание на живота той се явява като зададен в опита по начин, по който се задават изобщо обектите на научното познание. Тук животът е

изчистен от жизнената смисловост на познаващия субект. Но той се характеризира със собствен смислов ред, т. е. с една фундаментална необективност. Проблематично „между другото“ е, как е възможно чуждият живот да бъде зададен в своя собствен смислов ред. Тази проблематичност се разрешава чрез съответствието между телеологичен ред и смисъл. Но, ако в рамките на научното познание по силата на принципа на обективността трябва да се възпроизвежда необективната природа на живота, е ли това разрушаване или поне нарушаване на принципа на обективността?

Подозрението в ненаучност е естествено, когато в хода на обективното познание „се налага“ постулирането на телос, аналогично на постулирането на обективен ред, на каузалност. Това подозрение се отстранява от технологията на науката, когато изследването на живота се придържа към неговата разтвореност в космоса. Съвременната физическа наука прави точно това, когато изследва факти от жизнената организация. Тя работи върху феномена „живот“ чрез обективни природни закони в теории, които не предвиждат живота в космоса, а биха ги имплицирали при предпоставката на изключително специфични и маловероятни условия. Въпреки тази изключителност по своя фундамент животът е същото, което са електромагнетизмът, гравитацията, молекулната и атомната статистика, силните и слабите взаимодействия. Той е неразривно вплетен във „физическата реалност“²¹. Пред тази наука обаче стоят големи прегради, за да подкрепи своята редуccionна позиция, получавайки понятието за жизнен ред, без да се използва всякакво постулиране на смисловост, на телос. Понятието живот в хода на развитието на Галилеевско-Нютоновата наука трябва да бъде определено и обяснено чрез стандартно физическо основание — чрез закон на природата от типа на вече откритите или чрез самите тях. Но не е известно поради проблематичната същност на това намерение дали то е осъществимо без генерално изменение на курса на днешната обективна наука така, че дори да се допусне преминаване отвъд „Галилеевско-Нютоновския“ вариант на принципа на обективността или дори отвъд самия принцип на обективността. Ако отговорът се окаже отрицателен, намерението се опразва

21 Вж. пак там, 57—95.

64

в своя замисъл. Налага се да проверим изтънко основанията и границите на принципа на обективността. По определение той не само че не забранява, но налага да се следва предложението от обекта ред. А ако този ред е смисловостта, то т* се проектира в научна концептуалия. Такава концептуалия самата трябва да притежава уникалното свойство да бъде обективна, т. е. да не пренася смели от познаващия в познавания обект и да бъде организирана така, че да обхваща спецификата на живота. Ако се отстрани просто допускането на човешките смели в научната рационалност, това не изключва възможността за изследване на живота в неговия собствен ред. Разбира се, това познание ще следва опитната даденост на живота като организация, а не като субективен свят.

Но такова решение разрушава ако не принципа на обективността, то един научен метод, преуспял в познаването на неживата природа чрез разработени и изпитани обяснителни структури. Те поставят в основата си необходимостта и случайността, „законът на природата“ и условията и просто не стават за обяснението на телеологично детерминирани явления и съответни телеологично построени обяснения. За постигането на мощността на научния метод в сферата на науките за живота в този случай ще бъде необходимо да се легализира тип обяснително основание, тип извод, който е дефиниран чрез реда на смисловостта. На езика на обективната наука трябва да заговори човешкото разбиране, което поначало се разграничава от това, което наричаме научно обяснение.

Достатъчността на основанието за такова включване във фундамента на науката на един епистемичен телос се поставя под съмнение, тъй като е недоказана и изглежда недоказуема неспособността на съвременното физически ориентирано естествознание да постигне познаването на „телеономията“ като форма на причинността. Защо трябва да се разместват толкова дълбоки пластове, ако съществува перспектива за успех тук?

Но едно достатъчно основание за изоставянето на опитите да се търси епистемичен телос и нова рационалност в науките за живота трябва да включва перспектива за успех на

„физичния“ тип наука не само в биологията, но и в науките за човека: психология, социология. В противен случай проблемът само се измества от границата физика — биология към границата науки за природата — науки за обществото. Но проблематичността на първата граница е различна от проблематичността на втората. Освен това такова изместване на границата запазва цялата проблематичност на универсалността на принципа на обективността във физическите науки. Генералното решение на научния проблем живот включва всички нива на жизнена организация. Твърде много проблеми от принципиен характер стоят по този път и това намалява рязко положителната му перспективност. Нима можем да си представим наука за сътворените културни форми от физически характер? Проблемът за физическото познание на живота не избягва проблематичността науки за природата — науки за културата.

Тази проблематичност на научната перспектива обосновава опитите за търсене на алтернативна ориентация. Тя не може да чака някакво окончателно дискредитиране на физикализма, защото такова дискредитиране е невъзможно по принцип — невъзможно е доказателството на невъзможности за неща или действия. Естественият път е постулирането на алтернативен научен строеж. Но в случая с проблема за биологията и останалите науки за живота (науките за човека) този алтернативен научен строеж е факт. Типът научни структури и операции, за който става дума, изпълнява условието да проектира смисловността. Това е функционализмът в науките за живота. Той легално работи в науките за човека, но ги определя

65

като „нестандартни“ и дори проблематизира тяхната научност от гледна точка на властващата идея и организация на природните науки. Науките за човека не разполагат с алгоритмични пътища към истината. Тази телеология работи и в природната наука за живота биология. Но тук тя е конфликтно нестандартна.

Разработването на тази форма на научност трябва да разреши подобна конфликтна нестандартност и да посочи собствения стандарт на телеологията като научна дейност и научна организация. Няма нищо подривно в това да се търси модел за научност в алтернативни на действащите стандартни модели посоки. Науката като жизнено детерминирана от културата и индивидуалния опит форма на организация на знанието се обосновава чрез своята функционална мощ в описанието и обяснението, а не чрез абсолютно обективни основания, каквито всъщност са невъзможни. Стесненото разбиране на принципа на обективността като забрана на включването на смислите и телоса в науката не се съдържа в идеята за научност. То може да се схваща като властваща научна форма и метод в определен исторически период от развитието на науката, свързан с познанието на неживия свят. Неговата мощ във всеки случай силно намалява в опитите за физическо обяснение на фактите от жизнената организация.

Описаната проблематичност на обективната наука в проблема за живота може да се решава рационално едва в хода на един задълбочен и конкретен епистемологичен анализ, който си поставя следните въпроси:

Какви са константите на научната организация на опита? (В какво се заключава научната рационалност? Какво е мястото на фундаментално разбиране „принцип на обективността“ като принцип на научната рационалност?)

В рамките на научността възможна ли е типология на типове научна рационалност? (Има ли резон обособяването на типове научен строеж?)

Какви са епистемичните характеристики на науката за живота? (Може ли физиката да бъде теоретична биология? Може ли да се постулират нов тип научни принципи, които да стоят в основата на науките за живота?)

Какъв е епистемичният статус на проблематичността на науките за културата по линията физически науки — науки за живота? (Валидни ли са принципите на физическите науки за науките за културата? Валидни ли са принципите на науките за живота без изменение за науките за културата? Какви са специфичните характеристики на науките за човека и доколко са фундаментални?)

6.

Наука за живота е обща характеристика на определена научна активност и организация, специфична предметно и методологически. Тя е нестандартна от гледна точка на физичните теории. Научното познание на живота провокира идеята за научна рационалност, пронизваща изграждането на тези теории.

Животът е единен. Това единство не е номинално и външно. То не е абстрактното общо, характеризиращо например тоталността на съществуващото. Това единство е прозрачност на най-съществени характеристики, които се проявяват в необозримо многообразие. За всички равнища на живота в опита се налагат едни и същи общи възприятия. Навсякъде той е определен като тип ред, извор на активно структуриране на фона на физическата деструктивна динамика. Така животът е определен в установката на здравия разум като ярка струя в реалността и тази установка търси научно

66

оправдани^{^*} Науката, призвана да въведе ред в опита, естествено дължи да постигне това единство на концептуално равнище в едно просто понятие за живот.

Съвременните „науки за живота“ са разпръснати в своята множественост в предметно и методологично направление. Тяхното обединяване е само номинално — чрез абстрактното общо на своите обекти — живите същества. Това обединяване не е органично, концептуално, а е механично, буквално. Наука за живота е всичко, което се отнася до систематичното наблюдение и експеримент, издигане и проверка на хипотези и борбата на теоретични конструкции и идеи в сферата на познанието на клетката, организма, популацията, личността, обществото, културата. Този спектър съдържа дихотомията на две гами — науки за природата и науки за културата, природни и обществени науки. Тези два типа научност се реализират според различни принципи. Хуманитарните науки нямат работа с „обективната реалност“ в смисъл на независимост от субекта. Сред тях научните изследвания върху създадени от човека структури са уникални. Тяхната проблематичност е изследвана широко. Основанието за включването им в хипотетичния тип наука за живота остава идеята, че те са съществено и конкретно определени като науки за живота и това тяхно определение в своето разгръщане трябва да локализира тяхната проблематичност не в противопоставката „природа — култура“, а в спецификата и уникалността на човешката жизненост. В изучаването на човека забележимо е изкуственото деление на понятието за човек на биологично и социално. Това е концептуално раздвоение, което дълбоко пронизва съвременната научна картина на човешката реалност. Опитите да се преодолее то в рамките на съществуващите установки за принципното различие между науки за природата и науки за културата са естествено неуспешни. Опитът да се представи социалното като същност на човека, изглежда, запазва идеята за човешката уникалност. За философията на марксизма той се представя като следващ адекватния смисъл, вложен от Маркс в неговата идея за човека. Но той задълбочава пропастта между природност и културност у човека, вместо да я заличи. Освен това се достига до парадокса, че по-високият ранг на общност, необходимото, законът на природата, характеризиращи природния „субстрат“ на човека, се оказват не-същностни. Необходимо е да се осъзнае, че концептуалното обособяване на науките не следва автоматично съответно обособяване на „равнищата“ или „областите“ на реалността. Нима съществуването на биология на човека и социология може да ни убеди в това, че човешката същност или „природа“ е разделена! Нима научната условност на строящите се концептуали е основание за онтологични положения за някакви реалности биологично и социално! При всички условия една раздвоена или концептуално-онтологизирана картина на човека трябва да се възприеме като фалшива. Човекът е единна същност, която не е „социологична“ или „биологична“ или „биосоциална“. Същностите няма нужда да носят имената на обособените условно науки. Нима природата „знае“ нещо за физика, химия, биология, психология, социология! Онтологизирането на концептуални конструкции, имащи условна значимост спрямо сериите наблюдения, е наивен научен реализъм.

Съвременното раздвоение между науки за културата и науки за природата се проектира върху проблематичността на естествените науки за живота и обществените науки. Биологията

е проблематична със своята епистемична нестандартност спрямо физичните теории. Тя е поле на успешна експанзия на тези теории и това е другото лице на кризата на нейната теоретична автономност, защото тя има емпирична автономност, чиято

67

концептуална организация естествено „затъва“ в една „враждебна“ на науката телеология. Особеното в проблематичността на биологията като наука за живота е в това, че концептуалният проблем за редукцията на биологията към физиката доминира над фундаменталния проблем за същността на живота. По аналогичен начин проблемът за качествено обособяване на „науките за човека“ от природните науки доминира над фундаменталния проблем за същността на човека. Тези доминанти изкуствено и опасно отдалечават както науката от нейното единство, така и идеите за човека и живота от тяхната хармония.

При това положение въпросът се поставя така:

Възможна ли е науката за живота като тип наука?

От Галилей и Нютон насам науката като естествознание следва тип теоретични единства, които се задават в хода на анализа на различни сфери от една „физическа реалност“. Всеобхватността на идеята за физическа реалност не допуска проблематизирането на типове ред в природата. Тя не предвижда проблематика, която да се състои в съпоставяне на различни реалности или равнища на организация. Принципите и законите, описанията и обясненията, от които се състоят развитите естествени науки, не съдържат друг „тип“ ред освен необходимостта, случайността, друго движение — освен причинно-структурно детерминираното. Естествено и възникналите под тази установка науки за биологичната организация следват идеала на „стандартното“ естествознание, модела на физиката. За неопозитивизма физиката е всеобщата форма на научност, реализация на самата идея за научност (Карнап). Това движение към физикалистско единство в областта на биологията (без изобщо да достига до фундамента на социалните науки) се разбива в мощния уникален строй на живота, неподатливостта му на теоретично осмисляне не просто със средствата на определени физични теории, а по принципите на физикалистката епистемология. Наистина в своята теоретична част биологията не може дори при съвременните големи емпирични открития на молекулярното направление и квантовите изследвания да се причисли към сградата на физически ориентираната естествена наука.

Същевременно пред самосъзнанието на съвременната наука и установките на културно-историческата епоха стои въпрос: Как да разбираме нашия свят — като разделен на природа и култура или като единен жизнен свят? Как да разбираме историята на цивилизацията — като история на един живот или като експанзия на една чиста духовност? Има ли нещо важно в човешкия живот, което да е понятно във от полагането му като живот, и ценно въпреки и независимо от своята жизненост? Нужна ли ни е тип научна рационалност, включваща идеята за живота като преодоляваща физикализма и ирационализма?

Епистемологичният анализ на науките за живота започва от фундаменталните и достатъчно развити концептуални организации за живи феномени. Само техният реален строеж може да представи картината на съществуващите науки за живота. Това са научните структури, развити в рамките на фундаменталните науки биология, психология, социология. Сред тях биологията е тази, която по своето място съдържа в най-висока степен проблематичността на „наука за живота“ поради пронизаността си от физични теории и според своето развитие е най-удобен и естествено пръв обект на изследване като фундаментална наука за живота. Тя се развива в руслото на установката за обективна наука, т. е. стреми се да следва принципа на обективността в неговия класически смисъл. Парадоксално е, че въпреки тази установка нейните функционални и еволюционни обяснения имплицират една телеология, наложена от наблюдението, здравия разум и отчасти от

68

нестандартния характер на една специфична биологична теоретичност. Когато биологията концептуализира жизнения ред в термините на „биологичната специфика“, тогава

тя си служи със схема, принципно различна от тази на физиката. Тази биологична специфика се състои в смисъла на структурите и процесите в живите системи за възпроизводството и експанзията на организацията. Какъв е епистемичният статус на тази телеология е въпрос, резюмиращ проблематичността на фундаменталната наука за живота.

В тази своя характеристика логиката на биологичните изследвания тясно гравитира към логиката на хуманитарните науки. Тук също както при тях има разбиране чрез смисъл. Но за разлика от социокултурологичните концептуални схеми тук директно се свързват в едно епистемично единство принципите на обективната наука и даденостите на една смислово подредена реалност. Това позволява естествено тестиране и обективна критика на принципите на съвременната обективна наука. В хода на тази епистемологична критика, или критична епистемология, се демонстрира мощността и евентуалната ограниченост на съвременната концептуална картина на живота, създавана в противоречива и неизяснена епистемична ситуация.

Социалните науки съдържат проблематичността на науката за живота на друго равнище. Сътвореният от човека свят съдържа важна характеристика, пренасяща се върху неговия създател, чието въвеждане задава фундаментален проблем в рамките на жизнеността. Този проблем не се отнася към метаравнището на проблематичността на науката за живота като епистемичен тип рационалност. Той се отнася до духа и творчеството, твореца и изкуствения свят, до феномена „човешка история“. Но типът рационалност в науките за човека, доколкото е възплъщение на идеята за жизнеността, се отнася до метаравнището на науката за живота и в това значение типът наука за живота е еднакво фундаментален и за тях. Тук се обособява един особен път към истината и един особен тип знание — на една научна организация и на един тип наука.

7.

Понятията са единства от рационални определения, предназначени да дават цялостни картини на предмети в опита, представени в групи наблюдения. Те са форми на знанието, които фиксират инвариантните характеристики на обекти и процеси и по този начин преодоляват неорганизираната множественост на сетивния опит. Понятията са концептуални конструкции, които са организирани в мрежи от научни закони. Законите са синтетични твърдения на определенията на понятията, които задават типове връзки между групите наблюдения в емпиричния базис и така служат като обяснителни основания. Способността на понятията да продуцират мощни обяснения е добър критерий за тяхната епистемична стойност.

Научното понятие за живот резюмира проблематичността на рационалното обективно познание на живи феномени. Съвременната наука не разполага с пълни обяснения на фундаменталните и елементарните явления в клетката, организма, популацията, личността, обществото, културата. Не е създадена мощна концептуална картина на живота. Няма изградено научно понятие за живота. Намерени са важни опорни точки и мощни принципи, но те не са дозрели до работеща единна теория. Липсва нещо на метатеоретично равнище. Жизненият ред не е получил определение чрез теоретична система, закон, понятие. Няма нещо такова като „закон на живота“ или „принцип на жизнеността“* | в науката.

69

Не е ясно преди всичко в какво концептуално единство, в рамките на каква от съществуващите теории е постижимо такова понятие. Не е ясно дали то е производно на фундаменталните физични понятия енергия, структура, взаимодействие, състояние. Не е ясно дали съществуващата схема от фундаментални принципи съдържа скрито определение на живота във вид на теоретичен закон или на емпирично обобщение.

В рамките на биологията съществуват концептуални единства, които обхващат основни жизнени феномени. Теорията на еволюцията формулира понятия за полезност, диференциално преживяване (отбор), морфогенез и т. н. Тя формулира основен закон за динамиката на генотипично определени живи системи — принципа на естествения отбор. Днес тази теория се утвърждава като последен обяснителен извор на цялата биология, корен

на понятността на фактите от т. нар. „функционална“ и „еволюционна“ биология. Но този принцип е във висша степен нестандартен от гледна точка на идеята за научен принцип днес.

Генетиката чрез една серия от блестящи пробиви идентифицира механизмите на възпроизвеждане и реализация на информацията на живота на елементарно равнище. Тя показва фундаменталността на феномена „наследственост“ и мутагенез за разгръщането на живота на Земята. На молекулно равнище са направени феноменални открития за елементарната организация на живота. Репликация, епигенеза, мутабилност — това са фундаменталните характеристики на биологичната организация, до които може да се сведе жизненият ред²². Тук експанзията на физичните теории стана възможна като директно включване на биологични факти в концептуалния строеж на съвременната физика.

Съществуващите биофизични теоретични творения позволяват изпитанието на фундаментални научни закони и понятия върху материала на биологичните феномени. Неравновесната термодинамика дефинира живота като термодинамично състояние на метастабилност. Квантовата механика определя молекулярните и субмолекулярните специфични структури като многоелектронни системи. Химическата кинетика определя живота в термините на химическа машина. Всички тези физични теории на живота полагат жизнения ред в контекста на един ред на „физическата реалност“, определен категорично чрез необходимостта и случайността. Тези конструкции не могат да служат като обяснителни основания на функционалния ред на жизнените явления. Те не съдържат понятие за този ред в неговата характеристична пълнота. Те не дефинират жизнената организация.

Понятието живот съдържа фундаменталното определение, което пронизва всички равнища на многообразието му. Това е определението организация. Тя е „нещо повече“ от реда. Тя е ред на структури и процеси, който служи за собственото си възпроизводство. Тя е ред, който създава ред. Едно научно понятие за живот трябва да съдържа дефиницията на организацията като такъв уникален ред. То трябва да даде закон или да се даде чрез закон на този ред. Категориалната характеристика на този ред е органичното. Органичното като ярка струя в логоса крие тайната на живота. Научното понятие за организация ще може да служи за обяснително основание на пълни и мощни обяснения на жизнените феномени на всички равнища, ще бъде самото научно понятие за живот.

Вж. Николов, С. *Философски проблеми на молекулярната биология*. С, 1978

70

III. ЕПИСТЕМОЛОГИЧНИЯТ ПРОБЛЕМ

8.

Епистемологи* ната проблематика — това е проблематиката на науката като форма на организация на знанието. Тя се отнася към научните реалности или „епистемични реалии“.

Episteme — това е разумът в науката, научната рационалност. Епистемологията е наука за научната рационалност. Тя е рефлексия на науката над самата себе си и има за предмет не аксиоматичното пространство, а епистемичните факти — фактите на работа на живата наука. Емпиричността на метанаучно равнище се състои в това, че база за проверка и оценка на епистемологичните хипотези, теории, описания, обяснения и предсказания са процесите и резултатите в работата и развитието в съществуващата научна практика. Това са епистемичните факти. Основа за епистемологичните описания и обяснения са именно тези факти, получени чрез интерпретацията на епистемологичните наблюдения чрез епистемологични хипотези. Цитат от което и да било научно съчинение или възпроизвеждане на операция в експерименталната наука е епистемично наблюдение. Интерпретациите на епистемичните наблюдения генерират епистемични факти. Те са конструкции, а не неутрални зададености. Ето един пример за епистемичен факт: „Научните операции в експеримент Е, регистрацията на резултатите му в протокол Рс и теоретичното им обяснение в Те са етапи на научното изследване 1е.“ „Обяснението Е' на факт F е по-мощно от обяснението Е" на същия факт, защото е по-просто и по-пълно“, е пример за епистемологично обяснение. Епистемологично предсказание е аналогично по структура. То

очертава общи характеристики на бъдещ научен факт, доколкото този факт е детерминиран от епистемичната същност на научния проблем, чието разрешение фактът по своя смисъл трябва да бъде.

Епистемологията от този „метаемпиричен“ тип не е логика на науката или поне не се свежда до нея. Тя не е аксиоматична система. Разбира се, тя се ползува от логиката на науката така, както физиката се ползува от математиката. Всичко тук е много условно, защото епистемологията не е построила своя теория и защото епистемологичните положения съдържат оценъчен момент.

В епистемологията трябва да влизат като предмет на анализ на едно твърде общо равнище специфични концептуални константи — категории, които силно напомнят и в известен смисъл са успоредни на онтологическите категории, но се различават от тях по своя смисъл. Те са фундаментални типове научни синтези или връзки, които задават типовете обяснение, типовете концептуален строеж, типовете научна рационалност. Те не са определени априорно чрез своето място в онтологически или гносеологически концепции. Епистемичните категории са наложени стихийно чрез своята добра работа като инвариантни връзки между понятия на най-общо равнище. Тук те са определени само чрез своя научен смисъл. Идејно, в някаква дълбока и свободна от концептуална локализация семантика, те кореспондират тясно с универсалните на философията.

За да се решат проблемите на съзнателното съществуване, е нужна яснота за това, какво е живот. Постигането на смисловостта чрез самата нея още не е решение на проблематичността на живота, защото субектът е изцяло потопен в тази проблематичност. Рефлексията над живота е проекция на смисловостта като тип логос. Движението смисъл — логос и логос — смисъл се реализира чрез установени константни съответствия между преживявания и

71

организации. На всеки смисъл съответствува определена телеологична структура. Тя е вписана в каузалната структура на космоса. Тук е мястото на науката за живота. Тя е предназначена да конструира понятията за живите феномени като реализации на закони на живота. Смыслите на тези живи феномени се изясняват посредством постигнатите понятия. Но само определен тип наука може да прави това. Тя е наука със специфичен строеж, който пряко може да бъде смислово тълкуван и същевременно е адекватен на своя обект — живия феномен. Така понятията и законите на науката за живота определят местата на съответните феномени в континуума на възпроизводството и експанзията.

Епистемологичната проблематика в науките за живота — това е проблемът живот в епистемологична проекция. Това е проблематичността на науката за живота, но взета в обсега на работа на една метанаучна наука. Тя е призвана да отговори на зададените към същността на биологията и хуманитарните науки въпроси.

Рационалността и животът се преплитат в един сложен цикъл. Разкриването на траекторията на тази цикличност може да изясни смисъла на епистемологичната насоченост на търсенето на решение на проблема за живота и човека. Рефлексията на живота, който познава себе си, се преобразува в рефлексия на науката, която познава себе си.

Познавайки себе си, съзнателният живот задвижва рационална интелектуална активност, която има за своя особена форма науката. Задавайки въпроса за характера на тази наука, която е способна да познае своя субект, той се натъква на жизнената детерминираност на науката изобщо и особена жизнена детерминираност на науката, която търси. В своята научност знанието е смислово, т. е. жизнено детерминирано. Така, изследвайки науката, за да познае себе си, субектът открива, че в нейно лице вече се самопознава. Изследвайки особена наука за живота, човек влиза в изключителната ситуация да познава не само една уникална страна от собствената си многомерна феноменалност (науката), но и начина, по който самата жизненост като особен обект навлиза в обсега на тази особена жизнена активност (типа ред). Така и формално, и съдържателно, и като принцип на организация, и като проблематика анализът на науката за живота е уникална ситуация на самопознание. Епистемологичното изследване на науката за живота е изследване на живота като

организация, определяща спецификата на тип наука.

Така изследването на природата на научната организация на знанието за живи обекти е задача на задачите в хода на изясняването на феномена живот. Разбира се, изследването може изцяло да остане на равнище онтология. Но тук то би могло да получи друго смислово богатство на познанието на живота. При това онтологията на живота, която се проецира в самия живот, не може да получи мощността на критичното самодвижение към конкретна истина без досег с една научна форма. Овлавяването на епистемологията на живота осмисля познанието му на равнище култура и практика, т. е. на равнището на реалните проблемни напрежения.

Епистемологичната проблематика се концентрира в две измерения:

Научната рационалност като функция на науката в живота на културата. Детерминацията на научните структури от функциите на науката.

Научната рационалност като познавателен смисъл на науката. Проникването на научното познание в логоса.

Първото измерение е формално, организационно. Второто е съдържателно, материално. Първото е проблем за метода, второто — за истината.

72

За науките за живота това се проявява в дихотомията между проблематичността на типа научна рационалност и типа ред — организацията.

Първият аспект на тази проблематичност съдържа въпросите: Що е описание и обяснение в науките за живота? Какво е отношението между физично обяснение; по модела на обхващащия закон и функционално обяснение? Каква е стойността на биофизичните теории? Какъв е статусът на теорията на еволюцията? Как е възможно единството на науките за живота биология, психология, социология?

Вторият аспект се проецира в: Какво е съдържанието на понятието „живот“ в биофизиката, теорията на еволюцията, кибернетиката? Какъв е смисълът на операционните определения на живота в съвременната наука? Каква е спецификата на самоорганизацията спрямо обратната връзка? Какво е отношението между понятията „информация“, „ред“, „организация“?

Тези проблеми свързват философията на живота и науката за живота, философията на науката и епистемологията.

9.

Епистемологията не е тъждествена на философската методология. Епистемологията на науките за живота не е тъждествена на философията на живота, приложена към науките за живота като методология. Тя е иманентно изследване на съществуващите науки за живота с тяхната проблематика. Методологията има своя смисъл, но в определени граници, отвъд които излизат важни характеристики на поставения проблем.

Философската методология е система от положения на онтологията и гносеологията за епистемични реални. Нейният замисъл е, че научният метод е философски обоснован. Рационалността на избора на метод и основни положения според нея е рационалност на философския анализ. Това може да се нарече философска регулация на емпиричната наука. Емпирично научната активност се оказва подчинена на философската и в този смисъл науките за живота трябва да бъдат регулирани от философията на живота.

В тази постановка на философската методология се предполага, че философията има научно значение като всеобща теория и метод, т. е. предполага се, че всяка научна активност има своите извори на рационалност в една всеобща наука.

Смислеността на философската методология като приложение на философски концептуални в научната дейност е силно проблематична. Успешното функциониране на една методология на метаравнище изисква тя да притежава същата рационалност, както и науката, към която се отнася. Това изискване е очевидно. Очевидно, за да съществува пренос (трансмисия) на положения от една метаобласт към една предметна област, двете трябва да образуват общо семантично поле, обща възможност за проверка на истинността на своите положения. В противен случай при превода на методологичните положения в научни се

преминава от едно поле на осмисленост към друго, от едни критерии за истина към други, от един тип проверка и критика към друг, от едни езикови значения към други, от един тип концептуална организация към друг, от една рационалност към друга. Но при това положение всякакъв „превод“ или „пренос“ на положения е просто немислим!

Философската методология, за да е възможна и осмислена, трябва да се реализира като пренос на философски положения в емпирична наука. Този пренос попада под очевидното изискване за обща рационалност, общо смислово поле, общи критерии за истина и операции на проверката ѝ, общи значения и общи езици. В противен случай тя е просто парализирана или остава като празен звук.

73

Емпиричната наука се отличава с емпирична осмисленост, което значи, че всички творения в областта на тази наука са проверими по истинност чрез експеримент или наблюдение. Тази проверимост не съвпада с „принципа на верификация“. Тя означава само, че положения от произволен ранг на общност в емпиричната наука се отнасят по еднозначен начин към определени данни на опита. Именно затова тази наука е емпирична. В нея не е позволена свободната аксиоматика и сътворяването на чисто идеални обекти, както е в математиката.

Критерий за истината в опитните науки е съпадението на данните от наблюденията и експериментите с направените или възможните изводи от проверяваните теории или хипотези. Най-ярък критерий за истина в емпиричната проверка е вярното предсказване на бъдещи събития. В тази операция липсва, всякаква възможност за свободно нагаждане на изводите към фактите. Този критерий е функционален. База за научна оценка и критика е самият процес на работа на науката — процесът на описание, обяснение и предсказание. Необходимо условие за включването в процеса на научната активност на всяко положение е неговата идентификация на емпирично равнище. Иначе това положение е проблематично. Хипотезата трябва да посочи групите наблюдения, които организира в цялостна картина, и да предскаже ефекти, които не се наблюдават все още.

В процеса на работа на емпиричната наука оценките по истинност се дават от долу на горе, т. е. не теориите са критични, а наблюденията и експериментите. Това е основен резултат от многобройните епистемологични изследвания.

Разбира се, фактите могат да бъдат критични (потвърждаващи или опровергаващи) благодарение на това, че говорят на същия език, както и проверяваните теории, и това ги прави „зависими“ от тези теории и като че ли неспособни на критика. Но масата факти от живата наука свидетелствува за достатъчно добра работа на организирани във факти наблюдения като критична база за оценка на теориите. Възраженията на П. Файерабенд, дори да са отчасти справедливи по отношение на фактите, зад които наистина понякога стоят теории, и по този начин няма емпирична критика, а конкуренция на теории, не могат да бъдат справедливи по отношение на измерванията и наблюденията, които еднозначно съвпадат или не съвпадат с предсказаното от теорията. Във всеки случай няма правило в науката, което да позволява отхвърлянето на експериментални и наблюдателни данни само поради тяхното несъвпадение с хипотези или теории.

Философията, както се знае, има съвсем друг тип осмисленост. Тя е положена наистина в практическия живот и в този смисъл е „отворена“ за критика в самата действителност. Но тази критика има съвсем друг характер. Както вече бе казано, философията не е предназначена да обяснява и предсказва факти и данни от експерименти и наблюдения. Нейната функция е да генерира идеи и общи картини на действителността. Тези идеи не са проверими еднозначно в опита. Няма процедура или алгоритъм за проверка на философски теории и положения. Процесът на проверка и оценка на философията — това е неразчленимото течение на личностния и културния живот. Това течение не работи с някаква техника за критика на философията. Във всеки случай няма правило, според което една философска теория се отхвърля поради несъпадението ѝ с някакви данни на наблюдението или експеримента. Значимостта на философските положения не се отнася до „фактите“ като единства от данни, а до фундаментални дадености, неформулируеми на езика на

наблюдението. Философията е по фундаментален начин проблематична и това е основата на нейното осмисляне като

74

принципно различна от емпиричната наука. В едно по-широко понятие за научност философията намира своето място, но това не заличава принципната ѝ обособеност от науки като физиката, биологията, психологията, социологията.

Това грубо очертаване на координатите на смисловостта на философията и емпиричната наука води към скептичния извод, че нещо като философска методология в смисъл на пренос на положения от философията към науката е силно проблематично. Идеята за философска методология включва някаква регулация на науката от философията, което означава:

Предполагаема общност на значенията на положенията, поле на осмислеността, начин за проверка и критерии за истина.

Предполагаема посока на оценката на теоретичните и емпиричните научни положения от горе на долу, т. е. при сравняване и несъответствие на философското положение с емпирично научното приложение, независимо дали то е подкрепено със съответни наблюдения, научното положение бива критикувано и определяно като неистинно. Такава ситуация не е проработила в развитието на нито една наука. Известни са печалните резултати от такава манипулация с открития в биологията и кибернетиката.

Обратната посока на критицизъм — опровержение или потвърждение на философски положения с помощта на изводи от емпиричната наука, от гледна точка на 2. е коректно — това е критицизъм от долу на горе. Но и той е силно проблематичен поради изискванията за смислова общност (1.). Това изискване проблематизира коректността на диалога между философия и емпирична наука като диалог — критика между положения.

Идеята за рационално онтологично или гносеологично методологизиране в областта на науките за живота означава, че положения от философията на живота регулират, т. е. включват се в концептуалната организация и критично оценяват положения от биологията, психологията, социологията. Едно философско положение на диалектическия материализъм като философия на природата, като положението на Енгелс: „Животът е начин на съществуване на белтъчните тела, съществен момент на който е постоянната обмяна на веществата със заобикалящата ги външна природа"²³, трябва да се приложи към биологията и да се формулира като методологично правило биологията да се придържа към такива определения на понятието „живот“, които се съгласуват с това философско определение. Въпросите са: 1. Как е възможно да се определи еднозначно дали дадено определение на живота в естествената наука, като „Животът е термодинамично състояние на метастабилност“ (Пригожин), съответствува или противоречи на определението на Енгелс? 2. При възможност за такова определяне на какво основание философското положение става база за оценка на биологичното (физичното), а не обратното? Отговорите на тези въпроси, доколкото са възможни, във всички случаи не са в полза на така разбираната философия на науката, която се включва в работата на науката.

Илюзията за валидност на философските концепции в работата на науката е породена от смесването на концептуалната организация на знанието с неговото идейно съдържание. Идеиният и проблемен диалог философия — емпирична наука е действителен път за тяхното взаимно обогатяване. Общото поле на осмисленост на познанието е полето на проблематичността. Действителните големи проблеми за структурата на материята, същността на

75

живота, човешкото битие, историята и културата са проблеми на равнище което надхвърля формите на познание. Проблемите не „говорят“ на фиксирани езици. Те са неопределености. Философ и биолог могат да се разберат на равнището на общите проблеми. Те могат да намерят общи значения и смели на своите търсения. В този диалог могат да се обменят идеи, които стават основа за решения на действителни проблеми. Идеята за атома, възникнала преди 25 столетия като онтологичен принцип, навлиза в полето на

осмисленост на модерната физика.

Но този диалог не е методология. Философските идеи и концепции за онтологични и гносеологични същности не са „канон“ или „органон“ за научно изследване във физиката, биологията и останалите емпирични науки. В най-добрия случай, при оптимални отношения философия — наука, те са стимулатори за важни догадки и хипотези от общ характер. Но това стимулиране в никакъв случай не може да се осъществи в условията на някаква протекция или манипулация. Учените просто сами идват до евентуалното включване на известни във философията идеи, когато трябва да решат действителни проблеми. Такова включване няма нужда да се титулува като „избор на правилна методология“. То е творчески акт на откриване на позитивен смисъл на една философска идея в определена проблемна точка. Няма правила за определяне на превъзходството на определени идеи в това отношение. Във всеки случай научните заблуди не могат да се разсеят от философски съвети. Нищо в познанието не е жизнено за определена изследователска линия, без да узрее и се осмисли в хода на иманентното развитие на самата тази линия.

Съвременната рефлексия над научната организация на знанието е длъжна да експлицира границите на смислеността на диалога философия — емпирична наука. Философският смисъл на тази експликация е осмислянето на резултатите от аналитичната критика на неопозитивизма — и по този начин рационален отпор на опитите да се умъртви философията, в противен случай пренебрегването на тази критика неминуемо се превръща в незрялост на всяка методология и клони да я превърне в натурфилософска безсмислица. Емпирично-научният смисъл нафтова ограничение е самосъзнанието на науката за нейната автономност и ограниченост и позитивните пътища на общуване с философията.

76

Онтолози като Марио Бунге не си дават сметка за всичко това. „Метафизическата хипотеза“ може свободно и „по правило“ да се превърне за тях в методологическо правило:

„O1. Реалността (= свят) е нивова структура, такава, че всяко съществуващо принадлежи към най-малко едно ниво на тази структура.“

„O2. В появата на всеки емерджентен процес някои свойства и закони са придобити, а други — загубени.“

Методологични проекции:

„M1. Започвай с ограничаване на изследването на едно ниво. Ако това е недостатъчно, пробий повърхността му в търсене на следващо ниво. . .“

„M2. Посрещай новостта и се опитай да я обясниш: започвай с опит да обясниш новостта от разстояние, а при неуспех, вземи я сериозно“²⁵.

„Партньорството“ между онтологичните хипотези и методологичните правила, заявено от онтолога методолог, е трудно защитимо. Възможността за система от съответствия, паралелизиращи онтологични положения и методологични правила, изисква установяване на еднозначни съответствия между Г. тях. Тези съответствия трябва да бъдат формулирани така, както са формулирани самите положения. Те могат да имат логически характер. Но фактически от O1 не следва M1 нито от O2 — M2. От тях можем също така „рационално“ да постулираме някакво друго методологично правило M1', което се установява чрез положението: „Реалната нивова структура е познаваема, но научното познание не е нивова структура, което е паралелна „на първата“. Затова: M1': „Опитай да дефинираш обекта на всички нива на организация на науката. Вземи най-сериозно онова ниво, което обезпечава най-мощни обяснения.“ Реалната наука „следва“ по-скоро M1' отколкото Mг. Биологията дефинира нива на изследване още в началото на своето развитие (структура, функция, история), въпреки че тогава съществуват „по-ниско нивови“ анализи във физиката, механиката, химията. Химични и физични изследвания на биологични обекти започват не преди, както се изисква от M1; а след автономно биологичните. Биологията днес се движи „от горе на долу“ по нивата, а не обратно. Един специалист по квантова механика или квантова химия не би могъл и не би искал да следва M1 т. е. изследвайки клетъчната организация на това ниво, да достигне до неуспех и да премине към следващото ниво, отдавна изучено от емпиричната цитология.

10.

Понятието наука за живота е резултат от специални изследвания върху фундамента на реалните науки за живи феномени. Епистемологичното понятие за наука за живота е резултат от решаването на проблема за типа научна рационалност, предполагаемо характеризиращ тези науки. То трябва да бъде такова единство от определения, което да продуцира добри описания, обяснения и евентуални предсказания (предписания) на епистемични факти и правила в биологията, психологията, социологията. То съдържа понятността на понятията, положенията, хипотезите и теориите в тези науки като епистемични „същности“ и е успешно приложимо към живата история на 1 — тяхното ставане.

Такова понятие определя логическата, категориалната, експликативната, дескриптивната и обсервационната структура на биофизичните, биокиберне-

25 Bunge, M. *Method, Model, and Matter*. Montreal, 1973, p. 165

77

тичните, биологичните, психологичните и социологичните описания и обяснения. Такова понятие би позволило разработването на нови типове научни структури в организацията на науките за живота.

За да направи това, то трябва да бъде развито в достатъчно зряла концептуална, която разполага с надеждни критерии за оценка на мощността на изследваните и постулирани фигури на научен извод. А тези критерии са реализиреми само след изясняване на науката като рационалност, и то по добре операционализиран начин.

Контроверзиите механицизъм — витализъм, онтологически редукционализъм — холизъм и т. н. се изключват от прякото внимание на епистемологията на науките за живота. Тези контроверзии са плод на онтологизация на типове теоретичност в биологията и на неправомерна методологична проекция на онтологични и гносеологични положения. Механицизмът, витализмът, редукционализмът, холизмът и т. н. не са сериозни позиции в практическата работа на науката и нямат почти никакво значение за хода и резултатите от конкретните изследвания в биологичните науки. Това са идейни установки, които се наслаждат по твърде неопределен и многовариантен начин върху множеството неутрални към тези позиции научни резултати. Не може да се твърди, че откритието на Крик и Уотсън на структурата на ДНК е „механистично“, нито откритията на ембриологията — „виталистични“. Определенията на живота като машина и като ентелехия са еднакво неопределени емпирично и еднакво безплодни. Това обяснява не особено голямото внимание на работещите биолози към тази проблематика. Не бива да се надценява в този смисъл фактичното наличие на „методологични“ трудове на учени биолози. Известно е, че двамата откриватели на кибернетичните механизми на регулация на синтеза на белтъци Жакоб и Моно в своите методологични книги заемат противоположни миро гледни позиции. Но това не влияе съществено на тяхната научна дейност. Строго казано, тези различни установки така губят своето значение в емпиричното изследване, че от „стратегическата контроверзия“ не остава и следа.

Разискването на въпросите около тези методологични контроверзии не е безсмислено само по себе си, но неговото място не е в пространството на анализа на научните факти, а по-скоро в онтологията и гносеологията. „Парадигми“ като машинната и холистичната имат статус, подобен на анализирания статус на методологичните положения от философски характер. Те постулират като „същност на живота“ идеи и концептуални модели, които не са способни да приемат формата на научни хипотези и понятия. Не допринасят за изясняването на действителните епистемични проблеми в биофизиката, биологията, психологията и социологията. Нито „ентелехията“, нито „машината“ могат да се идентифицират емпирически като хипотези за наблюдаеми процеси или структури. Няма тип взаимодействия, различаващи се от електромагнитните, слабите, силните и гравитационните, наблюдаеми със средствата на работещата днес научна технология. Така чрез „жизнената сила“ не може да се обясни организацията не защото тази идея е невярна в качеството си на хипотеза, а защото тя не може да се формулира като проверима хипотеза. В това отношение критиката на Карнап срещу Дриш е почти на място²⁶. „Машината“ е понятие, взето от

човешката технология. Тук то има значение на функционираща структура, създадена от човека. Няма как да постулираме несътворени машини. Идеята за „машинен тип“ жизнена организация съдържа момента „подредени структури, обуславящи физически

26 Вж. Карнап, Р. *Философские основания физики*, 54—56.

78

закони. Тази подреденост не е зададена чрез законите, на чието действие почива работата им, а се създава чрез целенасочени действия на създател. Така жизненият ред отново е необяснен и остава в скобата на неизвестна „природна технология“, и то с неприятното за науката допускане на неизвестен съдател. Ако механизмът иска да бъде плодотворен извор на хипотези в теоретичната биология, той трябва да се проектира в концептуалното ѝ пространство като принцип на „машиностроене“ без целеви агент, което обезпечава емпирична проверимост, или да възприеме псевдоемпиричната идея за намесата на разумни същества — създатели на първите „живи машини“. Първият вариант вече не е „механицизъм“, а е тип теория на организацията върху съществуващите физични принципи или начало на нова физична теория на организираното структуриране. Това не е механицизъм, защото понятието „физична организация“, възникваща спонтанно в природата, трудно се съгласува със значението на „машина“.

Към опитната наука не трябва да се задават онтологични въпроси. Изкушението за водене на дискусии по такива въпроси с надежда за решаване на методологични проблеми идва от идейната кореспонденция между философията и емпиричното знание.

Рецензент: Николай Василев

Редактор: Бернард Мунтян