КЛАССИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ КОГНИТИВИЗМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ РАЦИОНАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ*

Статья 2

В.С. Швырев

Определяющей предпосылкой поворота к неклассическому когнитивизму был отказ Канта от представлений о прямом воспроизведении в рационально-теоретическом знании свойств реальности как она существует сама по себе. Напомним, что эти представления существуют в двух формах сознания, которые иногда смешиваются или во всяком случае нечетко различаются: это, во-первых, представления обыденного сознания (то, что Гегель именовал "первым отношением мысли к объективности", а в нашей философской литературе иногда называлось "нерефлексивным тождеством мышления и бытия"), согласно которым соответствие образов и понятий действительности рассматривается как нечто беспроблемное; во-вторых, это предполагающая критическую рефлексию позиция рационально-теоретического познания, которое исходит из проблематичности указанного выше соответствия, но полагает, что благодаря своим усилиям рациональная мысль может выйти на уровень овладения реальностью как она существует "поистине", в подлинной своей сущности – в философской литературе эта позиция иногда именуется "рефлексивной концепцией тождества мышления и бытия", "способностью мысли двигаться по логике предмета" и т.д. Кантовский критицизм и то, что в мировой истории философии называется агностицизмом Канта, направлены против обоих этих типов сознания, различие которых, когда мы пользуемся понятиями

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант 99-0319838.

"классический рационализм" или "классический когнитивизм", не надо забывать. Названные выше термины все-таки следует относить к концепции рефлексивного тождества мысли и бытия, а не к позиции обыденного сознания.

Исходным же идейным мотивом кантовского критицизма и так называемого агностицизма выступает, как известно, стремление ограничить сферу распространения на действительность механистической картины мира с ее жестким детерминизмом, подрывающим, по мнению Канта, возможность свободы, а тем самым существо нравственного сознания, обеспечивающим существование и действенность постулатов "практического разума". Механико-детерминистическое представление о природе, таким образом, не могло выступать для Канта образом "субстанции", говоря языком философии Нового времени, т.е. образом Реальности в целостности ее подлинного существования. Декарт в свое время ограничил пределы подобной субстанциализации своего механицизма разделением материальной и духовной субстанции, т.е. различением сфер Реальности. Кант аналогично ограничивает притязания механистическо-детерминистического представления о мире, вводя различение "вещей в себе", т.е. Реальности в ее принципиальной открытости для человека, невозможности ее овладения в "конечных" формах его познавательной деятельности, иными словами, невозможности представления Реальности в ее подлинности как объекта и "явления", выступающего в качестве некоей проекции Реальности на познавательную способность человека, некоего ракурса, "среза" этой Реальности, тех ее фрагментов, которые можно уловить в сети аппарата человеческого познания и промоделировать в формах последнего. Механистическая и, стало быть, детерминистическая картина мира с точки зрения этого различения не может претендовать на образ Мира в целом, на познание "вещи в себе", она представляет собой некоторую "конечную" модель Реальности, которая не исчерпывает последнюю в ее полноте.

Как мы хорошо знаем, Кант руководствовался вполне конкретными этико-мировоззренческими соображениями, подвергая ограничению познавательные возможности механико-детерминистской картины мира. Но эта конкретная позиция получила у него обобщенное философское обоснование в виде тезиса о невозможности точного, в духе классического рационалистского когнитивизма, рационально-теоретического познания мира в целом, как оно, с его точки зрения, реализовалось в математике и математическом естествознании. Именно потому, что Кант предъявляет к рационально-теоретическому познанию строгие требования, опирающиеся на опыт математики и математического естествознания, выступающие для него парадигмой научной рациональности, основоположник "Критической философии" и утверждает, что человек не может претендовать на точное знание в сфере метафизических проблем,

ибо связанная с ними Реальность не подвержена объективации в точном смысле термина, предполагающего прозрачность, исчерпывающий контроль над исследуемым материалом. Он показывает, что выигрывая в возможности объективации материала, в его калькулируемости и артикулируемости в рамках идеализированных предметов "теоретического мира" конструкции "точной" рациональности неизбежно носят "конечный" характер, имеют пределы своей применимости к Реальности, и эта "конечность", предельность лежит, по Канту, в самой основе научно-рационального познания, именно поэтому невозможна рациональная "метафизика", претендующая на создание образа "субстанции" "максимально познаваемого предмета", Реальности в ее завершенности.

Так называемый агностицизм Канта, смысл которого выражен в сформулированном выше утверждении, как известно, стал предметом ожесточенной критики со стороны философов самых различных направлений от Гегеля до П.А. Флоренского. Важно, однако, четко представить реальный конструктивный смысл рассматриваемой позиции. А этот смысл заключает в себе сильнейший антидогматический заряд: любая концепция, если она действительно хочет быть рациональной, не может претендовать на возможность полного освоения предмета, на который она направлена, в своих рамках и на своих основаниях, на перманентную его беспредельную ассимиляцию, на так называемое ассимптотическое приближение к предмету; в поле ее предметности надо быть всегда готовым к встрече с феноменами в принципе не укладывающимися в ее рамки – в попытках освоения предмета познание рано или поздно наталкивается на принципиальные преграды и трудности, которые не могут быть устранены модификацией исходных посылок данной концепции, что демонстрирует границу возможностей той познавательной модели, которая лежит в ее (этой концепции) основе.

Кант рассматривает этот феномен прежде всего, конечно, в связи с критикой притязаний "метафизики" на познание "вещи в себе". Но сама эта критика развивается и обосновывается им в более широком контексте его концепции принципиальной "конечности" всякого рационального, т.е. точного, непротиворечивого, обоснованного, или отдающего отчет в своих основаниях, знания, вырабатываемого мышлением в его конститутивной функции рассудка (в отличие от регулятивной функции разума).

Это учение Канта о "конечности" познания, в критической своей функции оно утверждает невозможность познания "вещи в себе", в позитивном же своем содержании оно предполагает определенную концепцию познания, противостоящую классическому когнитивизму. Заметим, что только с точки зрения этого позитивного образа познания раскрывается и обосновывается, если угодно, рационализируется негативный аспект его теории познания, т.е. так называемый агностицизм.

В отличие от классических представлений о познании как о прямом овладении предметом, как о движении по его "контуру", по его логике и т.п., кантовская гносеология исходит из того, что познание конструирует, создает свои познавательные модели, ассимилируя внешнюю, идущую от Реальности информацию, на основе определенных организующих и структурирующих эту информацию схем. Отношение познания к предмету, таким образом, всегда опосредствовано, обусловлено некоторыми имеющимися в "теле" познания установками, предпосылками. Знание тем самым оказывается не продуктом некоего "естественного взгляда на мир", беспроблемного и безальтернативного в обыденном сознании и вообще в догматических, нерефлексивных формах сознания, или достигнутого в результате определенных усилий и очищающих процедур в классической рациональности. Оно является результатом, так сказать, задействования тех исходных установок и предпосылок, которыми располагает познающий субъект, а не просто проявлением его абстрактной познавательной способности. Определенность этих установок и посылок и задает "конечность" познания, в которой на поверхностный взгляд парадоксально проявляется самостоятельность, своеобразие позиции познающего субстрата. Если угодно, уже здесь мы имеем зачатки того "человеческого измерения" познания, которое столь резко проявляется в современном когнитивизме, а в кантианстве маскируется представлениями о "чистом разуме", "трансцендентальном субъекте" и проч.

Разумеется, сами по себе представления о некоей изначальной диспозиционности познания характерны не только для кантовской гносеологии. Мы сталкиваемся с ними и в античном учении о познании как анамнезисе, в Новое время в концепции врожденных, хотя бы и виртуально, идей, иными словами, сам по себе принцип априоризма не выражает, конечно, специфики кантовского подхода. Эта специфика связана с той формой априоризма, которая имеет место у Канта. Кантово "синтетическое априори" задает не само содержание знания, оно определяет предпосылки построения знания, начальные "краевые" условия его формирования, систему координат, в которых оно возникает, некий каркас, составляющий внутреннюю стержневую структуру познавательных конструкций, на основе которого организуется и ассимилируется поступающая извне информация. Эта принципиально иная схема познавательной деятельности по сравнению с той, что знали до Канта классическая гносеология и методология с ее эмпирико-сенсуалистическими или интеллектуально-интуитивистскими представлениями, с ее индуктивизмом или дедуктивизмом, дедуктивно-аксиоматическими построениями и т.д. В отличие от этих всех схем, которые, в общем и целом, предполагают комбинаторику и экспликацию уже заданного исходного познавательного материала, кантовское учение о синтетических априори трактует познание как в принципе "встречу" двух векторов, двух

импульсов – с одной стороны, импульса, определяемого воздействием внешней по отношению к познавательной системе информации, с другой стороны, импульса активности, идущей от "организма" познавательной системы, ассимилирующей в своих структурах эту внешнюю информацию. Мышление в его конститутивной функции построения подлинного знания понимается Кантом как рассудок, который в свою очередь определяется прежде всего как "способность задавать правила"[1]. Таким образом, мышление, порождающее знание, для Канта выступает как *нормативно-ассимиляционная* деятельность рассудка, задаваемая схемами "синтетического априори", выступающими как нормативизирующие эту деятельность правила.

При рассмотрении Кантова учения о синтетических априорных формах мышления обычно внимание прежде всего обращается на его учение о категориях. В плане анализа, однако, собственно научного познания наибольший интерес представляет его концепция априорных основоположений рассудка. Это понятие вводится Кантом, когда он начинает рассматривать научное знание как целостную систему. При этом особое внимание он уделяет априорным основоположениям естествознания, поскольку, с его точки зрения, математические основоположения носят очевидный характер и не нуждаются в доказательстве их правильности. Если Кантово учение о категориях представляет собой канонизацию известной философской традиции, идущей еще от Аристотеля, то система выделяемых им априорных основоположений естествознания является не чем иным, как канонизацией исходных посылок ньютонианской картины мира. Таким образом, в понятии априорных основоположений естествознания впервые находит свое выражение представление об отправных принципах научной картины мира как предпосылках построения конкретного научного знания – теорий, гипотез, законов и т.д. Прослеживаются также достаточно четкие связи понятия системы априорных основоположений естествознания с современными методологическими представлениями "твердого ядра исследовательских программ" Лакатоша, "метафизического компонента парадигм" Куна.

Итак, "конечность" познавательных моделей в смысле и конструктивной способности порождений в их рамках нового знания, и границ их возможностей определяется лежащими в их основе априорными установками и предпосылками. Задачей критической рефлексии по отношению к знанию, так называемого трансцендентального метода Канта становится тогда выявление этих предпосылок, за знанием как картинкой, образом, моделью предмета следует уметь усмотреть делающие возможными его возникновение исход-

---

[1] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 716–717.

ные установки и позиции познающего субъекта. Критический "трансцендентальный" метод выступает тем самым как форма метарационального сознания, рационализация самих моделей рационального познания. Эта рационализация заключается в том, что преодолевается абсолютизация чисто объектной установки рационального сознания. Если классический рационалистический когнитивизм усматривал задачу рационального познания только в адекватном прослеживании свойств, структур и связей того предмета, на который оно было направлено, то метарациональное сознание того типа, о котором идет речь, исходит из необходимости выявления вместе с тем тех установок и предпосылок, в рамках которых осуществляется познавательная деятельность. Иными словами, с этой точки зрения по большому счету рационален тот субъект познания, который, решая свои проблемы и задачи по выработке знания о предмете, отдает, по возможности, себе отчет в тех установках и предпосылках, которыми он руководствуется, рефлексирует над ними. Рациональность осуществляется при этом как бы на двух уровнях: с одной стороны, никоим образом не игнорируется необходимость решения задач внутрипарадигмальной "закрытой" рациональности, вектор конструктивности которой направлен на разработку знания на основе фиксированных исходных предпосылок, однако подобная деятельность уже не интерпретируется в духе классики как беспредпосылочное движение по "логике объекта"; с другой стороны, исходные предпосылки "конечных" парадигм начинают рассматриваться в объемлющем их контексте иных форм соотношения человека с миром. Конкретно у Канта – прежде всего в плане сопоставления теоретического и практического разума и эстетической способности суждения.

Но тем самым расширяется предметность рациональности, меняется ее онтология. Как отмечалось выше, исходным принципом всякой рациональности является установка на адекватное положение той реальности, в которую вовлечен субъект рационального сознания. Для классической рациональности такой реальностью является существующий независимо от человека предмет, свойства и отношения которого должна прослеживать рациональная мысль. У Канта же той реальностью, на которую в конечном счете на высоте своих возможностей призвана ориентироваться рациональная мысль, становится отношение человека к миру, обусловленного наличием у него соответствующих средств, установок, предпосылок. И это жесткая действительность, с которой рационально мыслящий на уровне "критического метода" человек не может не считаться, которую он должен адекватно осознавать. Пафос адекватности "вписывания" в реальность, в подлинность ее существования, т.е. принципиальная, реалистическая установка рационального сознания сохраняется, но она существенным образом трансформируется, она оказывается не просто интенцией на предмет познания, но, по

возможности, наиболее точной рефлексивной фиксацией специфики той реальной позиции, в которой оказывается субъект в своем отношении к миру, в который он включен. Субъективность в ее "конечности", определенности и вместе с тем условности, относительности, ограниченности ее возможностей выступает в качестве необходимого, неустранимого фактора рационально-рефлексивной оценки реальной ситуации. По существу же, если говорить о собственно неклассической рациональности, той исходной реальностью, с которой она имеет дело, является проблемная ситуация, когда наряду с объективной составляющей обязательно присутствует и субъективная составляющая, возможности которой также должны учитываться рациональным сознанием. Классическая рациональность, если смотреть на нее с позиций, достигнутых неклассической рациональностью, выступает тогда как предельный, если угодно, "вырожденный" случай последней, когда мы абстрагируемся от обусловленности конструктивных возможностей работы в проблемной ситуации специфическим потенциалом субъективности, полагая, что рациональному анализу подлежит только ее (этой ситуации) объективная составляющая. Именно поэтому, кстати, самокритичность современной рациональности следует понимать не в духе негативизма, умаления своих возможностей, а прежде всего как развитие, конкретизацию той предметности, с которой она имеет дело, что обеспечивало бы выявление тех неявных предпосылок и установок, которые обусловливают эти возможности – и, стало быть, открытие перспективы совершенствования, углубления, расширения этих предпосылок и установок. Ведь не отдавая себе ясного отчета в наших реальных субъектных установках, мы становимся их заложниками и сплошь да рядом сваливаем на сложности внешней реальности слабости и ограниченности собственных позиций.

Сказанное выше, однако, уже выходит за пределы рассмотрения позиций самого Канта и относится к современной неклассической рациональности в достаточно развитых ее формах. Кант же открыл перспективу ее развития прежде всего своей исключительно важной концепцией, воплощенной в его "критическом, трансцендентальном" методе метарациональности, изменившей саму онтологию, предметность рациональности. Дальнейшее формирование идей неклассической познавательной рациональности и соответственно неклассического когнитивизма происходит в идейном пространстве, уже очерченном этим ходом мысли.

Продолжим анализ идеи синтетических априорных основоположений в дальнейшей ее эволюции. Выше настойчиво подчеркивалось новаторство Канта как предтечи неклассической рациональности. В то же время, конечно, нельзя забывать о зависимости Канта от классической традиции. И эта зависимость выразилась прежде всего в том, что он рассматривал выделенные им "априорные основоположения", явившиеся, как выше уже отмеча-

лось, канонизацией исходных принципов современной ему евклидианско-ньютонианской картины мира как рамочного условия научного познания вообще. Иными словами, немецкий мыслитель, оставаясь в рамках "монологизма", не рассматривает ситуации конкурирующих между собой альтернативных концепций, что является важнейшим моментом современного неклассического когнитивизма. Этот "монологизм" получает у Канта выражение в его учении о "трансцендентальном сознании", "чистом теоретическом разуме". Ригористическая классицистская позиция Канта постепенно ослабляется в трактовке "априорных основоположений" в более поздней философии и методологии науки. Так, отвергая субстанционально-психологическое понимание априорности, представители позднего кантианства настойчиво подчеркивают, что единственным определяющим признаком априорности того или иного элемента знания является функциональная (Виндельбанд называет ее "телеологической") необходимость мыслить данный элемент знания в качестве обязательной предпосылки или условия обоснования знания в целом[2]. Иначе говоря, априорные положения – это не доказуемые в данной системе знания, но необходимые для его обоснования аксиомы. Получается, таким образом, что не столько априорные аксиомы (в силу своего особого познавательного статуса, как это было, например, у Декарта) оправдывают остальное содержание науки, сколько само "тело" научной теории, строение которой предполагает исходные недоказуемые в ней посылки, оправдывает понятие некоторых ее положений в качестве априорных.

Не трудно убедиться, что в подобной трактовке уже заложены известные возможности конвенционалистского и функционально-прагматического подхода к "основоположениям" науки, которые были реализованы в ходе дальнейшего развития философии науки в XX в., поскольку она релятивизирует понятие априорности. И хотя конвенционализм, как он впервые появляется в трудах Пуанкаре, был сформулирован как антитеза классическому кантовскому априоризму в трактовке постулатов и законов науки, несомненно, что между конвенционализмом Пуанкаре и функционально-методологической интерпретацией априорности дистанция не столь уж большого размера. Обе концепции подчеркивают особый статус основоположений науки, заключающийся и в том, как вводятся эти "основоположения" в систему науки, и в том, какую роль они играют, и в том, что они устойчивы по отношению к опытной проверке. Это – с одной стороны. С другой стороны, конвенционализм легко "прививается" к функционально-методологической концеп-

---

[2] См.: *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904. С. 233; *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912. С. 347; *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. Петроград, 1917. С. 384.

ции априорности, дополняя последнюю только признанием фактора условности, конвенциональности в принятии решения о выборе исходных постулатов науки. Таким образом, концепция "функционального" или "прагматического априори", как она излагается уже не в неокантианстве, а в философии науки XX в. позитивно-прагматической ориентации, включает в себя сильный элемент конвенционализма.

Согласно этой концепции, принимается, во-первых, альтернативность исходных основоположностей научного знания, во-вторых, определенная их зависимость от опыта. Как пишет, например, американский философ А. Пап, "мы принимаем Кантову доктрину синтетических априорных принципов только постольку, поскольку они постулируются как необходимые и неизменные образующие условия опыта... Однако Кант не доказал и не мог доказать, что эти образующие условия не имеют альтернатив. Регулятивные принципы действительно не опровергаются опытом до тех пор пока они используются *как* регулятивные принципы. Но опыт может внушить мысль об *удобстве* изменения данного регулятивного принципа или отказа от него. Такое изменение или отказ никогда не являются *логически* обязательными. Он может быть только *удобным* для данных целей исследования"[3].

Что касается логических позитивистов, под влиянием которых сложилась так называемая стандартная концепция анализа науки, то они, как известно, считали отрицание кантова понятия синтетического априори краеугольным камнем своей доктрины. Выражая эту позицию, Карнап писал: "Действительно, как однажды заметил Мориц Шлик, эмпиризм можно определить как точку зрения, которая отрицает существование синтетического априорного знания. Если весь эмпиризм должен быть выражен в двух словах, то это есть один из способов осуществления такого требования"[4]. Заметим, что логические позитивисты весьма примитивно истолковывали концепцию синтетического априори Канта. В частности, они зачастую интерпретировали ее в духе учения о врожденных идеях. Так, например, Рейхенбах, характеризуя концепцию Канта, заявляет, что "организация знания в соответствии с ним (Кантом. – *В.Ш.*) зависит от применения определенных принципов, которые врожденны человеческому уму и которые мы используем как регулятивные принципы в конструировании науки"[5]. В ходе дальнейшей эволюции своих взглядов в компромиссных и ослабленных вариантах своей доктрины 50-х годов XX в. теоретики логического позитивизма вынуждены были принять точку зрения, по реальному смыслу весьма близкую к либерали-

---

[3] *Pap A.* The A Priori in Physical Theory. N.Y., 1946. P. 72–73.

[4] *Карнап Р.* Философские основания физики. М., 1971. С. 245.

[5] *Reichenbach H.* The Rise of Scientific Philosophy. Berkley; Los-Angeles, 1954. P. 45.

зированной концепции "функционального" или "прагматического" априори[6].

В пришедшем на смену стандартной концепции науки постпозитивизме окончательно закрепляется представление об особом статусе исходных принципов основоположений в системе научного знания и о наличии плюральности различных интерпретационно-моделирующих схем, своеобразие которых задается лежащими в их основе содержательно-онтологическими предпосылками (понятия исходных принципов "научных картин мира" в отечественной философии, "твердых ядер исследовательских программ" И. Лакатоша, "метафизических парадигм" Т. Куна). Таким образом, современная философия наука, с одной стороны, несомненно исходит из кантовской традиции выделения синтетических априорных основоположений в противовес плоскому эмпиризму, представленному в XX в. доктриной Венского кружка, но, с другой стороны, решительно отвергает кантовский "монологизм" с его представлением об единой и неизменной безальтернативной системе полностью независимых от каких-либо внешних факторов абсолютно априорных постулатов, лежащих в основании системы всего "теоретического разума".

Следует подчеркнуть, что аналогичный процесс признания и выявления своеобразия различных способов восприятия и освоения действительности за пределами научного познания, обусловленных, скажем, типом языка, национальными картинами мира и проч. характерен, как известно, и для современных лингвистических, культурно-антропологических, семиотических исследований[7]. И каждый из этих своеобразных способов моделирования действительности, задающий свой собственный мир языка или сознания характеризуется некими исходными, если угодно, априорными принципами.

Как же все-таки в целом следует трактовать идеи априорности исходных посылок различных вариантов моделирования действительности с современной точки зрения? Несомненный интерес вызывает рассмотрение и анализ этой идеи выдающимся биологом, основоположником этологии К. Лоренцом, идеи которого легли также в основу так называемой эволюционной эпистемологии. К. Лоренц считает "великим и фундаментальным" открытие Канта, полагавшего, что "человеческое мышление и восприятие обладают определенными функциональными структурами до всякого опыта"[8]. Эта идея, как считает выдающийся естествоиспытатель, прин-

---

[6] Подробнее об этом см.: *Швырев В.С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. Гл. 2, § 5.

[7] Что касается национальных картин мира, существуют интересные исследования нашего отечественного автора Г. Гачева, хотя, наверное, не со всеми его положениями можно согласиться. См.: *Гачев Г.* Национальные образы мира: Курс лекций. М., 1998.

[8] *Лоренц К.* Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. 1997. № 5. С. 22.

ципиально важна для исследования мироориентации не только человека, но и всех живых существ. Лоренц исходит из того, что живое существо активно строит свое отношение к окружающей среде на основе генетически предопределенной, т.е. в этом смысле априорной программы. (Наш соотечественник Н.А. Бернштейн в своей "физиологии активности" называет ее "моделью потребного будущего".) В этом и заключается для естествоиспытателя, считает Лоренц, рациональный смысл концепции априорности. Вместе с тем Лоренц четко дифференцирует это понимание априорности от собственно кантовского – априорность трактуется им как возникающее в процессе эволюции (т.е. апостериорно) приспособительная способность организма. Иными словами, с эволюционной точки зрения нет и быть не может абсолютного априоризма, существует только функциональная априорность исходных предпосылок мироориентации по отношению к осваиваемому материалу в процессе решения жизненных задач.

Речь, с точки зрения Лоренца, должна, таким образом, идти об априорном аппарате, существующем независимо от взаимодействия с внешним миром. Он формируется и, как настойчиво подчеркивает австрийский ученый, должен изменяться в этом взаимодействии для эффективного решения своих задач. Жесткая структура – столь же необходимое свойство живой материи, как и ее пластическая свобода, указывает Лоренц. Вместе с тем жесткая структура лишает органическую систему определенных степеней свободы. Эта общая принципиальная установка распространяется Лоренцом и на сферу человеческого познания, т.е. на предмет собственно эволюционной эпистемологии. Всякая мыслительная система, настаивающая на своей неизменной "абсолютности", дает тот же эффект оцепенения, что и жесткие структуры адаптации в животном мире. Основополагающее свойство подлинной науки – способность к росту и самообновлению, догматизация приводит к обратному результату, к революционному ниспровержению теории, когда теряется то ценное, что в ней содержалось априорно, и предустановленные способы мышления, подчеркивает Лоренц, никоим образом не являются чем-то специфически человеческим. Напротив, для человека специфично сознательное стремление к сохранению юношеской открытости миру, к более тесному контакту с действительностью, в постоянном взаимодействии с ней. Выдающийся ученый высоко оценивает известное определение человека как перманентно незавершенного существа, постоянно открытого миру, постоянно находящегося в процессе становления, данное немецким философом А. Геленом.

Таким образом, современная эволюционная эпистемология исходит из признания и даже подчеркивания принципиальной предпосылочности всякого познавательного отношения к миру, усматривая в подобной предпосылочности рациональный смысл идеи априорности, и вместе с тем показывает относительность этой апри-

орности, формирование исходных предпосылок тех или иных познавательных моделей в процессе эволюции познания, иными словами, их эволюционную апостериорность.

Итак, характеризуя общую тенденцию развития современного неклассического когнитивизма, можно сказать, что, продолжая и углубляя идущую от Канта установку на анализ и выявление опосредования деятельности субъекта познания его исходными предпосылками, современная философия познания вместе с тем решительно преодолевает классицистскую традицию кантовской гносеологии, связанную с представлениями о чистом трансцендентальном сознании. Это прежде всего предполагает отказ от кантовского гомогенного теоретического разума и переход, говоря словами А.П. Огурцова, к рассмотрению научного знания как гетерогенного образования, «между компонентами которого связываются сложные взаимоотношения (взаимной полемики, взаимополагания, "интерференции", параллелизма и пр.). Гетерогенность научного знания обусловлена тем, что оно распадается на множество когнитивных структур, коррелирующих с социальными структурами (т.е. с определенными формами научного сообщества). Важно подчеркнуть, что когнитивные структуры при таком подходе лишаются не только своей гомогенности, но и своего надысторического объективно-идеального статуса»[9]. Таким образом, современный когнитивизм решительно переходит на позиции историзма в трактовке познания, признания и исследования эволюционно-исторической динамики познавательных структур, возникновения и смены парадигм, существования различных исторических типов когнитивности, в том числе научной и вообще рациональной когнитивности[10].

Переход к признанию гетерогенности познавательной деятельности означает отказ от позиции так называемого монологизма в интерпретации познания. Следует сделать некоторые уточнения относительно самого этого понятия, введенного, как известно, М.М. Бахтиным. Суть монологизма как определенной идеологии познания и/или философии познания заключается в признании и утверждении существования познавательных позиций, будь то конкретная концепция или теория, широкая исследовательская программа, "картина мира", парадигма или, наконец, определенная гносеологическая модель познания, которые обладали бы исключительной привилегией на Истину, на полноту освоения предмета, с

---

[9] *Огурцов А.П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988. С. 221.

[10] Как известно, одними из наиболее значительных работ такого рода в отечественной литературе являются книги П.П. Гайденко об эволюции понятия науки. См.: *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки: Эволюция и развитие первых научных программ. М., 1980; *Она же.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987. Об исторической типологии научного познания см.: *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000.

которым имеет дело данная познавательная позиция, и/или на решение связанной с этим познавательной задачи – последняя конкретизация обусловлена тем, что, скажем, такая форма монологизма как кантианский априоризм не претендует на полное овладение Реальностью в смысле классического когнитивизма как "вещью в себе", но предполагает предельно возможную полноту решения познавательной задачи. Следует, очевидно, различать нерефлексивный монологизм внерациональных догматических форм сознания мифологического типа, для которых вообще не существует проблемы альтернативности утверждаемым позициям, и рефлексивный монологизм классического рационального сознания. Последний отнюдь не заключается в том, что, так сказать, сходу и безальтернативно постулируется одна-единственная позиция, напротив, монологизм классического рационалистического сознания никоим образом не исключает, а, наоборот, предполагает дискуссии и конкуренцию различных точек зрения.

Существо классического рационалистского монологизма состоит, однако, в убеждении в том, что в результате этих дискуссий и конкуренции познание может и должно выйти на твердую почву, точку зрения, принципиально схватывающую так называемую логику предмета. Философско-гносеологическое обоснование подобного монологизма исходит при этом из существования и действенности определенных однозначных критериев, адекватности подобной позиции.

Наличие таких критериев, надо подчеркнуть, необходимое условие философско-гносеологического обоснования монологизма. В классической философии Нового времени и Просвещения – это идеалы сводимости знания к непреложным истинам факта или истинам разума или выводимость из них. Эти идеалы получили, как уже отмечалось выше, свою "вторую жизнь" в XX столетии в концепции логического позитивизма в виде хорошо известных принципов верифицируемости и/или фальсифицируемости в так называемой фактуальной науке критериев логической истинности так называемых формальных наук. Суть их, несмотря на различие их форм, заключается в том, чтобы дать надежный объективированный критерий возможного определения действительно соответствующей идеалу монологичности концепции или теории в том, что при всех коллизиях и трудностях познание может и должно выйти на некую достаточно надежную почву несомненности, фиксация и констатация которой в состоянии поставить точку в любом споре, позволить вынести окончательное суждение.

Ответственность познающего субъекта, конечная цель его активности понимается при этом как его стремление выйти на такую "твердую почву". Это и есть то, что в терминологии М.М. Бахтина именуется достижением ситуации "алиби", т.е. субъект познания попадает в такое пространство, где он в принципе не несет ответствен-

ности за принятие суждения, передоверяя ее (эту ответственность) внешней инстанции объективированных критериев. Ясно, что если нет этой надежной основы познания, то нет и однозначного философско-методологического критерия монологичности. Между тем развитие методологической мысли XX в., крах всякого рода верификационистских и фальсификационистских критериев, примитивных представлений о логической истинности убедительно показал, однако, невозможность выработки таких однозначных объективированных критериев алгоритмического типа, которые освобождали бы субъекта познавательной деятельности от риска ответственности принятия самостоятельных решений, гарантируя монологическую привилегированность определенной познавательной позиции.

Отказ от монологистского идеала привилегированной системы познавательных координат, исходные установки которой санкционируются авторитетом безусловных критериев (интуитивистских или априористических или, как в классической философии, эмпирических или логических) и от имени которых субъекты познаваемой деятельности утверждают свою правоту, знаменует, по выражению М.М. Бахтина, *конец трансцендентального алиби*, т.е. достижимость таких когнитивных позиций, которая снимала бы саму возможность ошибки при их принятии[11]. Что касается содержания этих позиций, то, как отмечает В.Л. Махлин при анализе современной культурной ситуации, «нет душеспасительного смысла или "идеи", которая была бы гарантией своей собственной истины или правды, даже Бог может быть прельщением, как это показал, между прочим, Г. Флоровский в отношении П. Флоренского и, в сущности, всей так называемой "религиозной философии" в России»[12].

Таким образом, современный когнитивизм вынужден признать, что в конечном счете субъект познания никогда не может уйти от ответственности принятия собственных решений, не гарантированных полностью каким-либо внешним концептуально-логическим или фактуально-эмпирическим авторитетом, т.е. от свободных поступков (в смысле Бахтина), органически связанных с риском ошибки.

Монологизм, в его более умеренных, более здравых формах, следует подчеркнуть далее, никоим образом не исключает дискуссий со своими соперниками. Он способен признать относительную правоту чужих точек зрения, необходимость каких-то усовершенствующих модификаций своих позиций, даже их развития под влиянием критики извне. Однако с позиций монологического сознания все эти "рациональные зерна", как в свое время любили выражаться

---

[11] *Махлин В.Л.* Бахтин и Запад: Опыт обзорной ориентации // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 108.

[12] Там же. № 6. С. 108.

представители хорошо всем нам известной формы монологизма, иных подходов и точек зрения в принципе всегда могут быть ассимилируемы в рамках соответствующей доктрины, которая притязает на монополию истины. Определяющая особенность монологизма заключается таким образом в том, что при всей возможности его умеренности и даже самокритичности он исходит из убеждения, что любая проблема в принципе может быть решена на основе его собственных, пусть в чем-то конкретизируемых, уточнимых, развиваемых, исходных предпосылок. Конкурирующие с ним позиции сознания рассматриваются в лучшем случае как некоторый "оселок", средство совершенствования своей собственной позиции. Иначе говоря, идеология "монологики" не допускает существования каких-либо взглядов на реальность, не достижимых на основе данной позиции сознания, но вполне успешно осуществляемых в рамках иных подходов. Монологизм тем самым принципиально враждебен любым формам идеи "дополнительности", представлению о том, что подлинная реальность открывается в различных своих ракурсах и проекциях лишь сочетанию различных, в том числе и находящихся между собой в конфликтах и противоречиях, позиций сознания.

Отказ от монологизма и признание правомерности существования различных конкурирующих подходов не означает при этом перехода на позицию некоего беспринципного "плюрализма", реализуемого по обывательскому закону "живи и жить давай другим". Напротив, подлинная диалогичность в конструктивной полемике с другими подходами предполагает высокую ответственность и максимальную напряженность в развертывании творческого потенциала собственной позиции. Диалог, разумеется, вовсе не означает утраты принципов, какого-то расслабления сознания. Отнюдь не разделяя чужой позиции, способное к диалогу сознание призвано в то же время исходить из уважительного к ней отношения, понимая, во-первых, ее основания и, во-вторых, допуская, что здесь содержится какая-то правда, какая-то реальность, которая не улавливается, во всяком случае в должной мере, с ее собственных позиций[13].

К сожалению, охарактеризованный выше конструктивный диалогизм, предполагающий высокую самодисциплину, моральную ответственность и толерантность, отнюдь не выступает единственной реальной альтернативой монологизму и далеко не всегда приходит последнему на смену. Разочарование в возможности безусловной

---

[13] Известный наш отечественный ученый С. Мейен сформулировал в свое время "принцип сочувствия" в науке, согласно которому "надо мысленно встать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил", проникнуть в чужую интуицию, что вовсе не означает отождествления ее со своею. Логика дискуссии может служить взаимной реконструкции исходных интуиций оппонентов без их отождествления. См.: *Шрейдер Ю.А.* Бескорыстна ли этика? // Человек. 1991. № 3.

истины, открываемой монологическому рациональному познанию, способно приводить и сплошь и рядом приводит к релятивистскому плюрализму, когда эгоцентризм в утверждении собственной частной позиции уже не встречает противодействия в виде какого-либо высшего авторитета, вера в который оценивается как догматизм. Однако релятивистский плюрализм, вытесняющий догматическое "единонемыслие" не менее контрпродуктивен, он никоим образом не может служить, так сказать, выходом из положения, поскольку в нем отсутствует основание для консенсуса различных позиций, для их конструктивного взаимодействия. Только такое конструктивное взаимодействие призвано выступить действительно продуктивно, противостоять как догматическому монологизму, так и релятивизму, так называемому плюрализму, и современное рациональное сознание на высоте своих возможностей должно исходить из этой принципиальной позиции.

Как уже отмечалось выше, монологическое сознание в своих более тонких формах может быть готово к открытости, диалогу, но для него такая открытость выступает лишь как средство поглощения, снятия других точек зрения[14]. Диалогическое сознание в современном "неклассическом" смысле должно быть готово к *перманентному диалогу*, в котором победа той или иной позиции в принципе рассматривается как относительная, как допускающая возможность дальнейшего спора и пересмотра: "Множественность интерпретаций (существования конфликтующих знаний) перестает, таким образом, быть нежелательной, хотя и временной и в принципе исправимой, и становится конститутивным свойством знания"[15].

Эта же принципиальная позиция открытости, конструктивного диалога задает адекватные предпосылки отношения современного рационального сознания к до- и внерациональным формам. Критики рационализма, несомненно, правы, когда они указывают на недопустимость рационалистской экспансии в любой ее разновидности по отношению к таким формам опыта, реальность которых неотчуждаема от личности, от ее духовно-душевного склада, которые тем самым не могут быть замещены объективирующим моделированием рационального сознания. Необходимо согласиться, например, с мнением, что любая форма рационализации, какой бы гибкой и утонченной она ни была, не может превратить религиозное сознание, взятое в напряженности его личностного экзистенциального опыта, в концептуальное мышление с его четкими понятиями, обла-

---

[14] Заметим, что как раз такого рода диалог по существу в рамках монологического сознания мы имеем в знаменитых сократических диалогах Платона, где позиции оппонентов Сократа служат лишь средством, "оселком" для утверждения позиции Сократа.

[15] *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология // Вопр. философии, 1993. № 3. С. 55.

дающими объективированным содержанием[16]. Для верующего человека эти особенности личностно-экзистенциального опыта выступают, естественно, в связи с религиозной верой, но в принципе та же самая неотчужденность опыта от личности характерна, не говоря уже о религии, не только для всякой эзотерики, мистики, так называемых измененных форм сознания, но и для тех видов понимания, которые, скажем, И.Л. Мусхешвили и Ю.А. Шрейдер в отличие от обычного объективирующего познания называют "постижением", связав последнее с построением некоего "моста" между Я постигающего и постигаемой реальностью, когда субъект становится нераздельным с постигаемой реальностью, хотя одновременно неслиянным с этой реальностью, нетождественным ей[17].

Всякий живой опыт, всякая живая человеческая деятельность, как бы рационализированы и технологизированы они ни были, с необходимостью предполагают этот нередуцируемый по отношению к любой объективации момент личностного духовно-душевного усилия, но в нестандартных формах мироотношения, связанных с напряженностью личностного экзистенциального опыта, указанные выше черты особенно бросаются в глаза.

Это, однако, отнюдь не исключает возможности попыток рационального осмысления этих форм опыта. Что как ни попытки такого осмысления представляют собой, скажем, тот же упомянутый выше анализ соотношения рациональности и религиозной веры А.В. и В.И. Кураевых или исследование феномена "постижения" в статье Н.Л. Мусхешвили и Ю.А. Шрейдера? Очевидно, это относится и к рассмотрению в так называемой иррационалистической философии, в культурологических и когнитивных дисциплинах всякого рода феноменов, не укладывающихся в привычные рамки рационального сознания. Здесь мы имеем дело с рациональным осознанием, принимающим общие нормы доказательной аргументации, стремящимся, однако, подчеркнуть специфику и значимость внерациональных форм сознания и критикующего в связи с этим экспансию рационализма. Специфика работы рационального сознания в этой сфере заключается в том, что объективация здесь никогда не может быть полной, исчерпывающей, она всегда носит приблизительный, условный характер, оставляет самостоятельность "загадки", "тайны", реальность которой, однако, достаточно ощутимо фиксируется на неконтролируемом уровне переживания. По существу, мы имеем здесь дело с какими-то формами диалога, в том числе и внутреннего, в рамках одной ментальности, рационального сознания с иными формами опыта.

---

[16] *Кураев А.В., Кураев В.И.* Религиозная вера и рациональность // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 111.

[17] *Мусхешвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Метапсихологические проблемы непрямой коммуникации // Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995. С. 50.

Переход от монологизма к диалогизму, представление научно-познавательной деятельности как пространства взаимодействующих позиций заставляет вырабатывать и новый, последовательно неклассический, взгляд на понятие рациональности. Начнем с того, что современная рациональность должна исходить из четкого осознания утраты, если так можно выразиться, монологического "рая" классической рациональности. Как подчеркивалось выше, в понятие рациональности, будь то классической или неклассической, обязательно входит требование адекватного осмысления реально существующего положения дел. Так вот в этой своей, так сказать, констатирующей функции современная рациональность призвана фиксировать факт гетерогенности научно-познавательных позиций. Однако, как это опять-таки подчеркивалось выше, сама эта гетерогенность может реализоваться в деконструктивных формах релятивистского плюрализма и "войне всех против всех", где победу может одержать только так называемый семантический тоталитаризм, пользуясь терминологией В.Л. Махлина[18], или она может реализоваться в формах конструктивного диалога. Очевидно, что рациональной в смысле эффективности может быть только последняя. Иначе говоря, современная рациональность должна исходить из четкого и последовательного осознания необходимости диалогического дискурса как необходимого условия постижения мира в конструктивном взаимодействии различных точек зрения и позиций, никоим образом не теряющих своей самостоятельности, а напротив, по возможности, богаче раскрывающих свой позитивный потенциал в этом взаимодействии, предполагающих перманентную самокритичность и открытость в процессе диалогического общения, способность к совершенствованию и развитию. Подобного рода "коммуникативная" (Ю. Хабермас) диалогическая рациональность предполагает не просто констатацию гетерогенности познавательных позиций, она носит **проектно-конструктивный** характер, представляет собой форму определенным образом программируемого рационального **действия**.

Развитие рациональности в этом направлении остается единственным способом восстановления единого поля рациональности на фоне распада классического монологизма. Итак, рациональным в современной ситуации является не просто тот субъект познавательной деятельности, который четко осознает невозможность сохранить классический монологизм с его фиксированными стандартами "единого разума", – это необходимое, но не достаточное условие, – показателем рациональности становится показатель конструктивной работы в пространстве коммуникации различных познавательных позиций. Однако, как свидетельствует опыт реальной практики

---

[18] *Махлин В.Л.* Бахтин и Запад: Опыт обзорной ориентации // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 107.

познания, такую задачу, прямо надо сказать, гораздо легче декларировать, чем решать. По существу мы сталкиваемся с более широкой задачей развития современной рациональности в целом, включая не только познание; в любой области человеческой жизнедеятельности рациональность вынуждена исходить из существования различных самостоятельных, не имеющих "с ходу" общего знаменателя, позиций. Как обеспечить их конструктивное взаимодействие, не впадая в войну "всех против всех", в различные формы "семантического тоталитаризма", догматической агрессивности или, напротив, беспринципного релятивизма? Необходимость поисков позитивных выходов из этой проблемной ситуации является важнейшим вызовом современному сознанию, если угодно, важнейшей глобальной проблемой современности.

Решительный отказ от "монологизма", образ рационально-теоретической деятельности как пространства взаимодействия различных позиций, не могущих претендовать на истину в последней инстанции, углубляет и радикализирует представления об "открытости" рационального познания. Как отмечается в статье 1 (в предыдущем Ежегоднике), рациональное познание возникает прежде всего как критическое мышление. Однако монологические установки классического когнитивизма открывают широкие возможности перед догматизацией, потерей рациональным познанием заряда самокритики. Хотя Кант и делает серьезную уступку догматистским тенденциям классического когнитивизма в своей монологической интерпретации априорных основоположений, его учение о "трансцендентальном сознании", его так называемый агностицизм, отрицание метафизических основ классического монологизма потенциально подрывает идею монологики как возможности универсальной рационализации Реальности. Если нет метафизических оснований исключительности претензии на истинность какой-либо позиции сознания, то мы не можем не допускать ее альтернатив, правомерности развертывания ими своих конструктивных возможностей.

"Не сотвори себе кумира" из каких угодно человеческих представлений, никогда не превращай их в какие-то неприкасаемые истины – вот важнейший императив современного когнитивизма, который тем самым противостоит догматизму в любых его формах. Исходные посылки любых представлений, утверждений, концепций, теорий, парадигм, исходных картин мира на определенной стадии работы с ними могут стать предметом сомнения и критики. Определяющая установка, лежащая в основе "открытой" рациональности, как она выступает в современном когнитивизме, в ее наиболее развитой и последовательной форме заключается, таким образом, в осознанной как необходимое условие адекватного отношения к миру готовности к постоянному совершенствованию оснований мироориентации человека как свободного и ответственного

субъекта, контролирующего и проблематизирующего свои позиции по отношению к объемлющему его миру, который всегда превышает возможности "конечного" его освоения. При развитии и утверждении этой идеи в культуре она становится сознательным императивом деятельности, непреложной ценностью того типа культуры, в плоть и кровь которого она входит.

Последовательное перенесение этого принципа на собственные позиции и установки только и дает прочную основу для конструктивного преодоления "монологизма" и для перехода на позиции диалогического сознания, готовности и способности работать в пространстве различных соревнующихся между собой на равных идейных позициях, каждая из которых открыта для критики, не претендуя на безусловную правоту.

Рассматривая "открытость" современной рациональности, нельзя не затронуть вопрос об оценке с позиции нашего времени диалектической традиции немецкой классической философии. Здесь Гегелем была выдвинута концепция разума как способной к саморазвитию мысли в отличие от рассудка как "закрытой", по нашей терминологии, рациональности. Сейчас достаточно актуальна, с нашей точки зрения, задача объективной непредвзятой оценки этой традиции. Диалектическую традицию философии в целом и в немецкой классике прежде всего не надо ни апологетизировать, ни игнорировать ее реальное позитивное содержание[19]. И это последнее связано в первую очередь с тем различением разума и рассудка как двух уровней мыследеятельности, если угодно, двух "режимов" работы мышления, двух типов рациональности. Если Кант, которого Гегель называет "философом рассудка по преимуществу", как уже указывалось выше, сводил конструктивные возможности познающего мышления к рассудку как "способности давать правила" и сделал предметом своего анализа нормативно-ассимилирующую деятельность в рамках заданной системы познавательных координат (ассимилирующая работа мысли в системе категорий, развертывания систем теоретического знания на основе априорных основоположений рассудка), то Гегель полагает, что конструктивные возможности мышления не сводятся к нормативно-ассимилирующей функции рассудка. Он формулирует учение о "разумном" мышлении как о процессе преодоления налично данных, как он выражается, "конечных определений мысли", путем выявления их односторонности, ограниченности, обнаруживаемых в противоречиях, и конструировании более богатого, более "конкретного" в смысле диалектической традиции мысленного содержания, т.е. того, что впоследствии было названо "восхождением от абстрактного к конкретному". Гегель

---

[19] Более подробную мою позицию в современной оценке диалектической традиции в связи с рассмотрением позиции К. Поппера см.: *Швырев В.С.* Как нам относиться к диалектике? // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 152–158.

впервые, таким образом, предложил определенную модель развития "организма знания", задал такую систему координат анализа знания, такое пространство его жизни, в которому наряду с вектором применения его исходных структур, как это было четко рассмотрено у Канта, действует и вектор их совершенствования, развития, т.е., если Кант ограничивает сферу конструктивной мыследеятельности "закрытой рациональностью", то Гегель попытался сделать предметом своего рассмотрения "открытую" рациональность развивающейся мысли, расширения и углубления ее исходных предпосылок, ее познавательных возможностей и перспектив. И выдвижение гегелевской модели развития мысли, несмотря на все ее недостатки и ограниченности, нельзя не признать выдающимся вкладом в философскую мысль.

Эти недостатки и ограниченность, которые заслонили и до сих пор заслоняют позитивное содержание гегелевской концепции, связаны, во-первых, со спецификой интерпретации этой модели самим Гегелем, обусловленной его философскими и методологическими установками, а во-вторых, определяются известной узостью исходного понимания "открытости", с которым связана эта модель. Что касается специфической позиции самого Гегеля, то недостатки, даже пороки его подхода связаны прежде всего с представлением о развивающейся мысли не как о реальной человеческой деятельности, предполагающей альтернативы, многовариантность, различные стратегии поведения в проблемных ситуациях и проч., а в соответствии с объективно-идеалистической установкой как некоего квазиестественного телеологического линейного детерминированного процесса саморазвития понятия, где результат уже предопределен, где все дело сводится к реализации предначертанного плана. Рассматривая гегелевское учение о саморазвитии понятия, надо все время иметь в виду, что понятие, по Гегелю, выступает не как форма человеческой мысли, а как некая структура надчеловеческого духа, "саморазвитие понятия" не представляет собой реальное развитие мысли познающего субъекта при решении конкретных познавательных задач, а оказывается "закрытой системой" иерархии вычлененных в истории философской мысли логических категорий, в результате чего, по известному выражению К. Маркса, логика дела у Гегеля подменяется делом логики, что и предопределяет ту монологичность гегелевской диалектики, которую отмечал М.М. Бахтин[20].

---

[20] См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 364. Ср. также высказывания И. Лакатоша, о том, что "для Гегеля и его последователей изменения в концептуальных каркасах являются предопределенным неизбежным процессом, где индивидуальное творчество или рациональный критицизм не играют существенной роли..." *Lakatos J.* Falsification and methodology of scientific research program // Criticism and grouth of knowledge. Cambridge, 1970. P. 158, footnote 2.

Сама, однако, идея развития исходных определений мысли путем выявления их ограниченности при столкновении с противоречиями, вовсе не обязательно связана с той спекулятивной догматической формой, в которой она выступила у Гегеля. В современной методологии науки рассматриваются ситуации, когда конструктивное разрешение внутренних противоречий познания (противоречия исходного теоретического положения и контрпримера, противоречия "встречи" теорий) приводит к развитию и обогащению знания[21].

Разумеется, механизмы разрешения этих стимулирующих развитие знания противоречий носят весьма многообразный характер, предполагают использование различных приемов, "стратегий действия", оценка эффективности которых порождает специфическую методологическую проблематику[22]. Известная диалектическая триада тезиса–антитезиса–синтеза в лучшем случае намечает только общие контуры этого процесса. И никоим образом не может идти речи об уподоблении этой триады некоему алгоритму развития знания. К. Поппер совершенно прав, когда говорит, что никакая "борьба" между тезисом и антитезисом не создает "синтеза". "Синтез" никак не вытекает, не следует из тезиса и антитезиса, и Поппер опять-таки прав, когда говорит, что "синтез" всегда воплощает новую идею, которую нельзя редуцировать к более ранней стадии развития. Выработка этой идеи не предопределена; в самой ситуации противоречия: "...в истории человеческого познания много бесплодных битв, окончившихся ничем"[23]. В этом смысле не может, конечно, существовать какая-либо диалектическая логика, противостоящая формальный логике, но и в то же время, сопоставимая с ней. Все это, однако, нисколько не противоречит актуальности и конструктивности методологического исследования ситуаций развития познавательных установок, стимулируемого их внутренними противоречиями и конфликтами, предполагающими критико-рефлексивное осмысление этих установок с целью их совершенствования и пересмотра. И нельзя отрицать, что исходная идея такого подхода была выдвинута в диалектической традиции исследования процессов развития мысли в понятии разумного мышления.

Признание неустранимости каждой из сторон противоречия как необходимое условие "открытости" мышления, сформулированное в диалектике, является также исходной посылкой диалоговой "коммуникативной" рациональности. Однако здесь имеет место и существенное различие. Интерпретация "открытости" в диалектике, как

---

[21] См.: *Лакатос И.* Доказательство и опровержения. М., 1967; *Нугаев Р.М.* Реконструкция процессов смены фундаментальных научных теорий. Казань, 1989.

[22] Ср.: Сопоставления метода устранения "монстров", метода "сдачи", метода устранения исключений, метода улучшения догадки посредством включения лемм в "Доказательствах и опровержениях" И. Лакатоса.

[23] *Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 121.

это четко выражается в идее восхождения от абстрактного к конкретному, остается все-таки в пределах "монологичности", поскольку здесь предполагается развитие в заданной исходной основой системе координат. Это, так сказать, открытость в пределах некоторой замкнутости, закрытости. Любое столкновение с трудностью, с противоречием в модели восхождения от абстрактного к конкретному в конечном счете приводит к поглощению препятствия в развивающейся на заданной основе системе[24]. В идее же открытости диалоговой коммуникативной рациональности предполагается "неслияность" взаимодействующих сознаний, их "коэволюция", если пользоваться распространенным сегодня термином, их взаимная интерференция... Противоречие встречи различных позиций не приводит к угасанию их самостоятельности в некоем финале единства результата, как это подразумевается идеей синтеза в диалектической схеме. Постоянное стимулирование совершенствования через возникающие в процессе общения противоречия – вот идеал диалоговой открытой рациональности. Суть рационального отношения ко всей неклассической ситуации познания заключается в том, что признание невозможности окончательной победы на собственно познавательных основаниях какой-либо "монологики", поглощающей остальные позиции, принятие "дополнительности" взаимодействующих позиций в пространстве их гетерогенности обусловливают в качестве единственного варианта конструктивного движения в рамках этой проблемной ситуации "коэволюции" гетерогенных позиций во все большем проникновении в Реальность, на исключительное овладение которой не может не претендовать ни одна из этих позиций. Следует подчеркнуть, что подобный подход не представляет собой перехода на точку зрения постмодернистского релятивизма, который иногда изображается как единственная альтернатива классическому когнитивизму, поскольку здесь сохраняется рационалистская установка на все более глубокое и полное постижение Реальности, которая открывается человеку в ее различных образах и проекциях. Как гетерогенность и своеобразие познавательных позиций, так и их конструктивное общение, диалогичность, коэволюция стимулируются не просто эстетическими критериями дискурса, как это утверждают постмодернисты в философии, но достаточно серьезной и драматической ситуацией "вписывания" человека в Реальность, как можем убедиться в первую очередь на опыте нашей отечественной современности[25].

---

[24] Ср.: *Батищев Г.С.* Познание и творчество // Теория познания. Социокультурная природа познания // Под ред. Т.И. Ойзермана, В.А. Лекторского. М., 1991. Гл. 7, § 4.

[25] Ср. характеристику постмодернистского подхода к философскому дискурсу Н.С. Юлиной на материале критического анализа взглядов Р. Рорти: «Выраженное риторически мнение нацелено не убеждать, а очаровывать и соблазнять другого красотой, оригинальностью, парадоксальностью... Предлагаемое Рорти

Развитие позиции современного классического когнитивизма связано далее с расширением и углублением представлений о характере исходных установок и предпосылок познавательной деятельности, с выходом их анализа за рамки так называемого чистого разума, рассмотрения так называемого человеческого измерения познания, т.е. обусловленности познавательных установок всем многообразием внешних и внутренних факторов человеческой субъективности.

Этот процесс органически связан с рассмотренным выше феноменом гетерогенности познавательных позиций, они взаимно обусловливают и стимулируют друг друга. Так, гетерогенность коллективных субъектов познавательной деятельности, различных научных сообществ, существование плюральности "мыслительных коллективных субъектов" обусловливается во многом их рецептивностью по отношению к многообразию воздействующих на них внешних к когнитивности факторов. Как отмечает В.Н. Порус: «Экономические, социокультурные, лингвистические, традиционные и другие факторы формирования и функционирования "мыслительных коллективов", а также воздействие этих факторов на результат их деятельности выступают как *эпистемологически значимые условия и предпосылки познавательных процессов*»[26]. Иначе говоря, осознание гетерогенности познавательной деятельности стимулирует все более конкретное исследование определяющих эту гетерогенность факторов, углубление же и конкретизация такого исследования расширяет рамки эпистемологического анализа и в значительной степени их проблематизируют: "...Вторжение в философию науки методов и результатов истории науки, культуро-культурологии и истории культуры, социологии и социальной психологии" приводит к тому, что сейчас уже бывает трудно определить, где кончается собственно методологическое и начинается историко-научное или социологическое исследование процессов научного познания[27].

Введение в эпистемологию так называемого человеческого измерения определяет *принципиальную гуманитаризацию* современного неклассического образа научного познания. Если в рамках классического рационализма и когнитивизма к концептуально-теоретическим построениям можно было относиться просто как к картинкам или к моделям реальности, иными словами, не видеть в них

"сообщество философов" – это светский салон, где утонченные и благополучные интеллектуалы ведут ни к чему не обязывающую языковую игру, причем каждый игрок играет по правилам своего концептуального каркаса или в соответствии с прагматическими верованиями своего сообщества и озабочен только желанием завлечь, соблазнить, очаровать присутствующих своей игрой и своей интересной историей». *Юлина Н.С.* Очерки по философии в США: XX век. М., 1999. С. 242–243.

[26] *Порус В.Н.* О перспективах эпистемологии // Наука в культуре. М., 1998. С. 234.

[27] Там же. С. 220.

ничего помимо предметного содержания, а в кантианстве мы имеем дело с "чистым" трансцендентальным сознанием, то теперь мы все время вынуждены не упускать из вида, что познавательные установки являются продуктом *человеческой деятельности* во всей полноте определяющих ее внешних и внутренних факторов. Анализируя же структуры знания, мы сталкиваемся с подлежащим дешифровке *текстом*, т.е. в принципе не просто с копией, двойником естественного объекта, а с предметом, аналогичным предметам гуманитарного сознания. Магистральный путь к гуманитаризации естественных наук лежит, таким образом, в "распредмечивании" научно-познавательного знания посредством рефлексивного анализа соответствующих субъектных установок рассматриваемых в широком контексте их связей и опосредований в объемлющем субъектов познания социальном и природном мире[28].

Серьезной философской проблемой современного неклассического когнитивизма, обусловленной введением в эпистемологию человеческого измерения, является размывание свойственной классике жесткой грани между познавательными и ценностными установками, теоретическим и практическим разумом, пользуясь терминологией Канта. Эта тенденция определяется двумя основополагающими факторами. Прежде всего она связана с рассмотренным выше расширением и углублением анализа предпосылок познавательной деятельности, выходом на уровень их мотивации ценностными установками. Существование "чистого" теоретического познания, априори свободного от давления ценностных установок субъекта, становится в лучшем случае проблематичным, а по существу логически невозможным. Так называемое человеческое измерение, несущее на себе печать ценностных установок, влияние исторической социокультурной среды, ангажированность сознания различными факторами реальной жизни, не может не влиять на исходные познавательные установки, как это достаточно убедительно демонстрируется современными исследованиями науки, в частности, формирования механистической картины мира, которая долгое время выступала парадигмой "чистого теоретического познания"[29].

По-новому, чем в классике, взглянуть на соотношение рационально-познавательных и ценностных установок заставляет далее и переход к рассмотрению и так называемых человеко-размерных объектов. Как известно, именно с этим переходом связывает

---

[28] У нас в настоящее время усиленно подчеркивается социокультурный контекст таких опосредований, при котором речь идет прежде всего о стимуляциях коллективных субъектов познания различного типа и уровней, но не надо забывать и об индивидуализации особенностей реальных людей.

[29] См.: *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997; *Косарева Л.М.* Рождение науки нового времени из духа культуры. М., 1997.

В.С. Степин выделение постнеклассической рациональности как особого типа научной рациональности, противопоставленной не только объектно-ориентированной классической, но и неклассической рациональности, предполагающей рефлексию над собственно познавательными средствами и установками[30]. Как уже указывалось, я исхожу из того, что и неклассическую (в смысле В.С. Степина), и постнеклассическую рациональности вместе целесообразно противопоставлять классической по основополагающему признаку фиксации субъектных установок, но бесспорно, что при рассмотрении "человекоразмерных реальностей" (я нарочно избегаю термина "объекты") мы действительно сталкиваемся с принципиально иной ситуацией, чем в классическом вещно-объектном познании. Суть дела в том, что при рассмотрении проблем, определяемых "человеческим фактором", нельзя ограничиваться чисто констатирующей позицией, в конечном счете приходится принимать определенные решения, т.е. переходить на позиции *проектно-конструктивного практического сознания*, на которые не могут не влиять существенным образом ценностные, в частности этические, представления. Иными словами, надо достраивать человекоразмерную проблемную ситуацию, опираясь на ценностные представления. Очень ярко это проявляется в медицинской этике, скажем в ситуации с эвтаназией и проч., где окончательная позиция носит четко выраженный характер выбора определенной альтернативы, на который влияют представления о свободе и достоинстве человека, об его ответственности и т.п. Конечно, рациональное поведение в подобной ситуации предполагает по возможности объективное исследование "рамочных условий" проблемной ситуации, возможных последствий различных выходов из нее и т.д., но все это представляет собой **необходимое,** но **не достаточное** условие для выработки окончательной позиции. Иначе говоря, мы конструируем человекоразмерную реальность в соответствии с нашими, по существу ценностными, представлениями о человеке ("каким он должен быть"), а не просто воспроизводим в познавательной модели объективно существующее положение дел.

Адекватность, рациональность научно ориентированного мышления будет заключаться при этом не в "воздержании" от ценностных установок, которое все равно невозможно, а в открытости этих установок для критической рефлексии, в способности непредвзятого к ним подхода, их свободных обсуждений, сознательного продумывания и контроля их возможных последствий. Но тогда приходится признать, что в ситуации с постнеклассической научной рациональностью мы имеем дело уже с иным типом науки, наукой как проектно-конструктивной деятельностью.

---

[30] См.: *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 619–640.

Все сказанное выше относительно специфики современного постклассического когнитивизма заставляет существенно пересмотреть вопрос о роли субъекта рационального познания по сравнению с "классикой". Как уже говорилось, в классическом когнитивизме задаче субъекта заключается в конечном счете в том, чтобы выйти на некую "твердую почву" эмпирической и/или логической достоверности ("истины факта" или "истины разума" классической гносеологии), систем основоположений "трансцендентального сознания", представляющих собой канонизацию известных познавательных парадигм и т.д., что обеспечивало бы, по выражению М.М. Бахтина, некое познавательное "алиби", гарантирующее от принципиальных ошибок. Заметим, что именно в этом стремлении застраховать себя от риска и ответственности, переложить последнюю на авторитет заданных норм и критериев, уклониться от "поступка", усматривал в свое время основной порок "теоретизма" (т.е. по существу классического рационалистического когнитивизма) М.М. Бахтин[31].

Та же тема отказа от свободы и связанного с ней риска ответственности, установки на внешнюю принудительность авторитета научного знания лежит в основе критики Н.А. Бердяевым науки в его "философии свободы"[32]. Если же рациональное сознание в любом своем конкретном содержательном варианте не может претендовать на исключительные привилегии определенной монологической позиции, апеллировать к ее авторитету, вещать от лица этого авторитета, как бы этот авторитет не именовался на специальном философском языке, – абсолютом, универсумом, объективной реальностью, трансцендентальным сознанием, научной рациональностью и т.д. – то субъект рационально-познавательной деятельности вынужден брать на себя всю полноту ответственности и риска, связанного с принятием и утверждением своей собственной точки зрения, четко понимая, что он не в состоянии встать на "твердую почву" достоверности, задаваемой внешним авторитетом, которая бы исключала риск и возможность ошибок.

Все то, на что субъект рационально-познавательной деятельности может (и должен) опираться во внешней данности – накопленная эмпирическая информация, логические нормы рассуждения, методологические правила и приемы, концептуально-теоретические схемы и модели, – выступает для него материалом, необходимым, но недостаточным условием для принятия определенных решений при выборе способов действий в рамках известной проблемной ситуации. Подобный выбор из ряда альтернатив, спектров возмож-

---

[31] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986.

[32] *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Приложение к журналу "Вопросы философии". М.: Правда, 1990.

ностей в конечном счете лежит на собственной ответственности субъекта, носит, так сказать, четко выраженный авторский характер, представляет собой, в отличие от установки классики на законченную констатацию некоторого "положения дел", акт проектно-конструктивного мышления, открытого для дальнейшей самокритики и критики. Очевидно, что такого рода рациональность не противостоит свободе и творчеству, как считают сторонники интерпретации рациональности как бескрылого объективистского типа сознания, а напротив, предполагает их. Современная неклассическая рациональность в этом смысле действительно включает "осознание необходимости", вспоминая известную философскую формулу, однако необходимости не объективной детерминации, а мобилизации творческих способностей сознания, осуществления "поступка", в терминологии М.М. Бахтина, при выработке рационально-познавательной позиции.

Следует подчеркнуть, что подобный подход снимает имеющееся в классике известное противостояние рационального познания и рациональности практической деятельности. В рамках охарактеризованного выше подхода рациональное познание четко осмысливается как специфический вид рациональной деятельности, при этом в его понимании окончательно устраняются элементы созерцательности рецептивности, познание выступает как частная форма **человеческого бытия** со всей его напряженностью и драматизмом.

САКРАЛЬНАЯ ТЕКТОНИКА БЫТИЯ*

Н.З. Бросова

Doch fern ist er zu frommen Völkern,
Die ihn noch ehren, hinweggegangen.
F. Hölderlin
Du, Nachbar Gott...
R.M. Rilke
("Das Buch vom mönchischen Leben")

Работа "Очерки философии. О Событии" ("Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis") занимает особенное место в обширном наследии М. Хайдеггера. Опубликованная через пятьдесят лет после написания[1], она позволяет яснее увидеть ориентиры как самого проблемно-тематического поля, в котором находился философ, так и направления, в котором разворачивалась его мысль. Сам автор, про-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 02-03-1857а.