нужное, искать другого. Новый в брошености, настоящий вопрос не обязательно оформится в слова, он скорее всего даже сначала останется в поступке как вызывающая открытость.

Сделаем с Хайдеггером следующий шаг. "*Спрашивающие* этого рода суть исходно и по-настоящему верующие, т.е. те, кто в принципе подходит к самой *истине,* не к чему-то истинному, всерьез, кто ставит на решение, осуществляется ли существо истины, несет ли и ведет ли само это осуществление нас, познающих, верующих, поступающих, создающих, короче, исторических."

Придется отказаться от искания веры в смысле успокоения на чем-то таком, что тонущему в житейском море даст ухватиться за спасительный якорь и успокоиться, "сделав мужество уже излишним". Настоящая вера, как бытийное знание, держится в предельной (крайней, на какую способен человек) решимости не прятаться от бездны, которая вверху и внизу. Такая стойкость оказывается успехом и тогда, когда она неуспех. Только в ней если не сразу выход из нашей исторической ситуации, то впервые то место, где можно наверное знать и чувствовать, возможно ли еще для нашей истории обоснованное основание и с ним шанс спасения. Не судорожное схватывание достоверного, а спрашивание от нуля и тем самым выставление себя в бытие одновременно с опытом необходимости и неизбежности бездны. В этом смысле в середине 30-х Хайдеггер называл спрашивание нашим благочестием.

КЛАССИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ КОГНИТИВИЗМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ РАЦИОНАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ*

В.С. Швырев

СТАТЬЯ 1

Наше время характеризуется глубокими изменениями и сдвигами в представлениях о познавательной деятельности по сравнению с взглядами на познание, восходящими к традиции, истоки которой следует усматривать в древней Греции и которая впоследствии получила развитие в эпоху Нового времени и Просвещения. С этой традицией и связывается понятие классического когнитивизма, на смену которому приходят представления, обобщенно рассматриваемые в понятии, во многом еще не вполне четко оформленном и устоявшемся, современного неклассического когнитивизма.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), грант № 99-0319838.

Это движение от классического к современному неклассическому, или постклассическому, когнитивизму связано, конечно, прежде всего с глубинными процессами в современной культуре, в осознании необходимости отхода от абсолютизации исходных ценностей и норм западной цивилизации ее классического периода, которые иногда называют "проектом Просвещения"[1]. Осознание необходимости такого отхода обусловлено достаточно четко выявившейся в настоящее время неоднозначностью, амбивалентностью реальных практических последствий цивилизационного развития, в основе которого лежал "проект Просвещения" и которое наряду с несомненным прогрессом, о чем кстати сейчас иногда как-то умалчивают, породило и хорошо всем известные острые болезненные проблемы современной цивилизации. Классический когнитивизм явился не просто одним из компонентов "проекта Просвещения", он несомненно выступил одним из его основополагающих факторов. И критицизм по отношению "проекта Просвещения" в целом не мог не породить и соответствующих настроений по отношению к идейным основам классического когнитивизма. И важнейшим проявлением этого процесса оказывается критическое переосмысление статуса науки, который отстаивался классическим когнитивизмом. Здесь следует сделать известное замечание исторического характера. Как известно, идейной основой классического когнитивизма Нового времени и Просвещения выступал рационализм, убеждение во всесилии рационального познания[2]. Рациональное познание как в форме философии, так и в форме конкретной науки, рассматривалось рационализмом Нового времени и Просвещения как высшая интеллектуально-познавательная ценность, противостоящая всякого рода обыденным мнениям, неоправданным традициям и авторитетам и проч. Впоследствии, однако, в силу определенных причин, требующих своего специального исследования, в качестве подлинного воплощения этих идеалов классического рационалистического когнитивизма начинает рассматриваться только конкретная, так называемая позитивная наука. Классическую же философию, презрительно третируемую как "метафизика", лишают статуса подлинно рационального знания о реальности.

Эта тенденция ограничения сферы рационального знания только так называемой позитивной наукой, реализуемая, как известно, в позитивизме XIX в. и получившая свое развернутое выражение в неопозитивизме, приводит к трансформации классического рационализма в сциентизм. Важно, однако, подчеркнуть, что позитивистски ориентированный сциентизм, получивший широкое распространение в философии науки 20–30–40-х годов XX в., по существу выступил в качестве модернизованной формы классического рационалистического когнитивизма, оказался попыткой реализовать на основе логицизма, логиче-

---

[1] См., в частности: Рациональность на перепутье, М.: РОССПЭН, 1999. Кн. 1. С. 3–6. Предисловие.

[2] Развернутую характеристику этой позиции см.: *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 38–46.

ского анализа языка науки, программу классического рационализма Нового времени, связанную с менталистскими представлениями философии того времени – менталистские критерии "ясности" и "отчетливости" идей замещаются логико-методологическими критериями верифицируемости, фальсифицируемости, логической истинности и т.д., но суть одна – представить знание в виде развернутой прозрачной для рефлексии, полностью ею контролируемой и воспроизводимой, если угодно, технологической конструкцией.

Четкое осознание несостоятельности этих попыток в философии науки XX в., прежде всего крах претенциозной неопозитивистской программы логического анализа языка науки, означает, так сказать, сдачу последних рубежей классического рационалистического когнитивизма в интерпретации науки. Реальное научное познание не укладывается в прокрустово ложе этих схем. Последующее развитие уже постпозитивистской философии науки, в частности такого ее рафинированного варианта, как методология исследовательских программ Лакатоса, пытавшегося в русле идей попперианства, учтя предыдущий опыт методологической мысли, выработать все-таки эффективные формальные критерии рациональной науки, продемонстрировало, в конечном счете, неудачу попыток подобного рода[3].

Можно, таким образом, сказать, что сама внутренняя, имманентная эволюция философско-методологического анализа науки, идей классического когнитивизма привела, в конце концов, если угодно, к доказательству от противного его несостоятельности. Однако, на мой взгляд, следует признать, что те негативистские выводы в отношении статуса науки, научной рациональности, которые были сделаны в ситуации действительно убедительно выявившейся несостоятельности ее интерпретации в духе классического когнитивизма, в резкой форме, прежде всего П. Фейерабендом, могли получить какую-то весомость только в атмосфере общего кризиса "проекта Просвещения".

Разумеется, развитие концепции современного постклассического когнитивизма, стимулируемое как критико-рефлексивным анализом классического рационализма и когнитивизма, так и осмыслением реальных процессов, протекающих в культуре и науке нашего времени, предполагает преодоление узости и односторонности многих старых представлений о статусе науки, о ее роли в культуре, о взаимоотношении с другими формами познания и сознания и проч. Так, безусловно, должен быть отвергнут самодовольный и агрессивный сциентизм, для которого, по выражению Г. Рейхенбаха, вера в науку в значительной мере заменяла веру в Бога[4]. Для такого сциентизма наука стала играть роль религии, способной дать окончательный и безусловный ответ на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия. Между тем наука – это прежде всего открытая система, которая постоянно ставит новые проблемы и вырабатывает новые их решения, не претен-

---

[3] *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.

[4] *Reichenbach U.* The Rise of Scientific Philosophy. Berkley, 1951. P. 43–44.

дуя на абсолютную законченную истину. В силу этого никоим образом нельзя абсолютизировать любые конкретно-исторические формы научного познания, в частности ту парадигму точного естествознания, восходящую к Новому времени, безусловная ограниченность которой зачастую рассматривается в качестве аргумента для негативизма по отношению к науке вообще. Как известно, в реальной современной науке в ее изучении природы происходят существеннейшие сдвиги, далеко выводящие ее за рамки галилеево-ньютонианской парадигмы. Это касается и онтологических, и методологических аспектов, естественно находящихся между собой в органической связи[5].

Современный когнитивизм призван также преодолевать неоправданную абсолютизацию вообще рационально-концептуального подхода, получившего свое наиболее концентрированное выражение в науке за счет иных форм контакта с действительностью, которые имеют место в обыденном сознании, в практическом мышлении, связаны с эмоционально-чувственным восприятием мира. Далеко не раскрываемые в нашей современной цивилизации возможности и ресурсы последнего, которые играли такую гигантскую роль в архаической культуре и были в значительной мере заторможены, заблокированы развитием рационально-концептуального сознания. В классическом когнитивизме, рассматриваемые в лучшем случае как некоторая экзотика, они в настоящее время делаются предметом пристального внимания, в частности в эволюционной эпистемологии, именно в контексте реализации этих возможностей и ресурсов в развитии культуры нашего времени[6].

Вместе с тем принципиальной проблемой для современного когнитивизма является четкое осознание того рубежа, за которым критика сциентизма и узкого рационализма переходит уже в откровенный негативизм по отношению к научному познанию и рациональному сознанию вообще, когда отказываются признавать специфическую роль этих форм мироотношения в историческом развитии человеческой культуры, недооценивают или игнорируют тот качественный скачок, который произошел в этом историческом развитии в связи с формированием указанных выше форм мироотношения и, соответственно, обусловленного этим фактором цивилизационного своеобразия[7]. Можно и должно, очевидно, говорить о скользящей границе научного и вненауч-

---

[5] Обобщенный философский анализ этих сдвигов дается в работах В.С. Степина, который, в частности, выдвинул концепцию эволюции научной рациональности от ее классической формы к неклассической, и далее к постнеклассической, для которой характерно введение "человеческого измерения" в само тело науки о природе. В.С. Степин подчеркивает также значимость внедрения в естествознание эволюционно-исторического подхода. Все это позволяет обоснованно говорить о новых стратегиях теоретического исследования в эпоху постнеклассической науки, имеющих принципиальное мировоззренческое значение для дальнейшего развития цивилизации. См.: *Степин В.С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

[6] Интересное исследование этой тематики предпринимается в работе И.А. Герасимовой "Человек в мире: эволюция сознания" (М.: Альтекс, 1998).

[7] Как известно, традицию такого негативизма по отношению к науке в постпозитивистской философии задал П. Фейерабенд. См.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.

ного мышления, о необходимости их взаимодействии и диалога[8]. Ясно, однако что сама постановка вопроса о подобном взаимодействии и диалоге предполагает известную определенность позиций участвующих сторон. Отказ от не оправдавших себя примитивных представлений о критериях научности и рациональности требует тщательного критико-рефлексивного анализа всей этой весьма непростой проблематики в контексте современных представлений о процессах познания. Понятно, что подобный критико-рефлексивный анализ призван прежде всего отталкиваться от рассмотрения той историко-культурной ситуации, в рамках которой следует искать корни весьма специфических феноменов, лежащих в основе формирования научного (в европейском смысле этого термина) рационально-теоретического сознания.

* * *

И философия, и наука европейского типа возникают, как известно, в античной Греции, в результате формирования уникального типа сознания, которого не существовало не только в традиционном обществе, но – во всяком случае в таком развернутом виде – и в других цивилизациях, возникших в период "осевого времени" в смысле К. Ясперса. Именно исходные характеристики этого, по современной терминологии теоретического или рационально-теоретического сознания в первую очередь и задают специфику научного познания, как оно сформировалось и развивалось в европейской традиции, позволяя его отличать от до- или вненаучных форм познания. В настоящее время в философии и истории культуры весьма сильна тенденция подчеркивать значимость форм сознания, предшествовавших рационально-теоретическому, таких как мифология и органически с ней связанная так называемая преднаука. Это несомненно конструктивная тенденция, ставшая оправданной реакцией на позитивистско-сциентистское пренебрежение к таким формам сознания. Справедливо, в частности, обращается внимание на то, в какой степени эти исторически предшествовавшие рационально-теоретическому мышлению формы сознания подготовили исходную основу для генезиса философии и науки[9]. Но в то же время никоим образом нельзя недооценивать поистине революционного значения возникновения рационально-теоретического сознания для дальнейшего развития цивилизации европейского типа[10].

Возникающее в античности рационально-теоретическое сознание является специфическим ответом греческой культуры на вызов "осевого времени". Основные цивилизационные регионы той эпохи отвечают

---

[8] *Лекторский В.А.* Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Наука в культуре. М.: Эдиториал УРСС, 1998.

[9] В частности, из недавних работ см.: *Меркулов И.П.* Истоки сакрализации теоретической науки // Вопр. философии. 1988. № 10.

[10] Как писал Ортега-и-Гассет: "Хронологически точно установлен момент, когда был открыт объективный полюс жизни – разум. Можно сказать, что в тот день и родилась Европа. До этого существование на нашем континенте не отличалось от существования в Азии или Египте. Но однажды на афинской площади Сократ открыл разум". *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 26.

на этот вызов по-разному. Скажем, в Китае возникает конфуцианство, в Индии – буддизм. Ближний Восток оказывается колыбелью монотеизма. Древняя Греция же прежде всего благодаря особенностям развития своего социума, очагов полисной демократии, первого варианта "открытого общества", отвечает на требования истории формированием рационалистического когнитивизма, рефлексией над познавательным отношением человека к миру, выделяющей последнее из контекста реальной человеческой жизни и превращающую его в особую реальность, которая становится предметом специальной деятельности[11].

Подобное выделение познавательных средств из контекста реальной жизнедеятельности представляет собой уникальное явление истории культуры, не имевшее места не только в архаических традиционных обществах, но и в других цивилизациях[12]. Только в античной Греции мы сталкиваемся с последовательным переходом, пользуясь выражениями М.М. Бахтина и С.С. Аверинцева, от "мысли в мире", к "мысли о мире", обособлением содержания мысли как таковой от ее функции идеального плана действия и, тем самым, превращением этого содержания в самостоятельно существующие в особой семиотической реальности "идеальные объекты", система которых образует "теоретический мир" философии и науки.

Формирование этой специфической реальности "идеальных объектов", теоретических "конструктов" и т.д. имеет исключительно далеко идущие последствия для развития культуры. Как отмечает В.С. Степин, именно эта возможность работы, мысленного экспериментирования с идеальными объектами науки обеспечивает ее прогностическую проектно-конструктивную функцию, "наука не ограничивается познанием только тех предметных связей, которые могут быть освоены в рамках наличных, исторически сложившихся на данном этапе развития общества типов деятельности. Цель науки заключается в том, чтобы предвидеть возможные будущие изменения объектов, в том числе и те, которые соответствовали бы будущим типам и формам практического изменения мира"[13]. Налицо, таким образом, своеобразная диалектика: обособление предметного содержания знания от его функции идеального плана действия задает возможности таких преобразований этого предметного содержания, которые открывают перспективы программирования практической реальной деятельности на новых уровнях, не достигаемых при дотеоретическом "сращении" знания с привычными традиционными формами деятельности.

---

[11] Органическая связь практического образа жизни в полисных демократиях с формированием принципов рационального мышления в философии и науке достаточно четко проанализирована в соответствующей литературе. См. в частности: *Степин В.С.* Указ. соч. С. 61–72.

[12] Так, с точки зрения китайских мыслителей, знание любого предмета включает его описание и предписание к соответствующему действию. Для них знать и не действовать – это значит еще "не обладать знанием". См.: *Кобзев А.И.* Гносеологические установки первых конфуцианцев // Седьмая науч. конф. "Общество и государство в Китае": Тез. и докл. М., 1978. Ч. 2.

[13] *Степин В.С.* Указ. соч. С. 43.

Но, как и всегда в культуре, любая новация наряду с преимуществами таит в себе и определенные опасности. Формирование мира знания как квазисамостоятельной реальности создает возможность отрыва от подлинной реальности, превращения ее в лучшем случае в своего рода "игру в бисер", а в худшем приводит к догматизации и в определенных социальных условиях вырождению научного знания в идеологизированную псевдорациональность, как это случилось в значительной степени с официозным марксизмом. Именно в такой ситуации, когда теоретические идеи, претендуя на наиболее глубокое, полное и широкое объективно истинное знание, пытаются доминировать над живым свободным сознанием в полноте его мироотношения, возможна дилемма, которую сформулировал Ю.А. Шрейдер, анализируя корни возникновения тоталитарной псевдонаучной идеологии: "Знание важнее действительности, или, наоборот, действительность, раскрывающаяся сознанию, выше любого знания о ней? Эту дилемму можно представить еще и так: чему отдать приоритет – знанию, программирующему личность, или личности (как онтологической реальности, свободно соотносящей знания с жизнью)"[14].

Появление в Греции теоретического сознания в "осевое время", возникновение рефлексии над предпосылками и основаниями мировоззренческих установок означает, что человечество навеки прощается, по словам К. Ясперса, со "спокойной устойчивостью" мифологической эпохи. В осевое время "сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность – все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом"[15]. Важнейшим при этом является прежде всего отказ от принципа безальтернативности духовных устоев, осознание и возможности их вариативности и, стало быть, вынужденного определения своей собственной позиции не на основе слепой веры, традиции или авторитета, а благодаря личностной убежденности, предполагающей ответственность напряженной душевной работы. Именно этот драматизм поиска, стремление выйти за пределы того, что кажется непреложным, естественным, безальтернативным принципиально отличает теоретическое рационально-рефлексивное познание от всех форм дотеоретического и внетеоретического сознания, претендующих на выдвижение своих картин или образов мира.

Прежде всего этот свойственный возникающему теоретическому сознанию критицизм проявляется, как известно, в противопоставлении знания по истине "эпистемы", "мнению" обыденно-традиционного сознания. Но сама по себе критико-рефлексивная установка, разрушение безмятежной уверенности в непреложности "основ", появление различных конкурирующих между собой за истину позиций не может не при-

[14] *Шрейдер Ю.* Сознание и его имитации // Новый мир. 1989. № 11. С. 247.
[15] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 33.

водить к развитию начала самокритичности как принципиальной особенности рационально-теоретического сознания. Тем самым, "открытость", обусловливаемая критико-рефлексивными установками по отношению к преднайденным позициям сознания, выступает как характерная особенность рациональной мысли по сравнению с "закрытостью" парадигм сознания иного типа[16].

Разумеется, этот общий тезис нуждается в некоторых уточнениях и конкретизациях. Конечно, модели мира, любых форм сознания способны к каким-то изменениям, новациям, развитию и проч. Однако все это происходит как естественный, сознательно непрограммируемый процесс. В рационально-рефлексивном же сознании на высоте его возможностей, – последнее специально надо подчеркнуть, – критико-рефлексивная установка по отношению к имеющимся познавательным позициям, в том числе и своим собственным, становится сознательно формулируемым требованием. Преимущество рационально-теоретического сознания и прежде всего научной рациональности перед дотеоретическими и внетеоретическими формами сознания заключается не в рефлексивности по отношению к своим предпосылкам и основаниям, так сказать, всегда и всюду, а в том, что она может при определенных условиях включать на полную силу свои критико-рефлексивные механизмы, а догматические нерефлексивные формы сознания этого делать не в состоянии.

Как уже отмечалось выше, рационально-теоретическое сознание, в том числе наука, может впадать в догматизм, даже порождать вырожденные формы догматической псевдорациональности, но все-таки в его традициях существует действенное противоядие против этой опасности. Не будем вспоминать явно одиозные ситуации догматической псевдорациональности типа лысенковщины или идеологизированного официозного марксизма, но и в истории подлинной науки явно имели место ситуации абсолютизации господствующих парадигм, скажем механицизма в физике. Однако последняя сумела преодолеть эту ситуацию на пути критико-рефлексивного пересмотра своих позиций[17].

Присущая рационально-теоретическому сознанию установка на рефлексивный анализ используемых познавательных средств с неизбежностью предопределяет интенцию на сознательный контроль над

---

[16] Трудно поэтому согласиться с известным современным немецким философом К. Хюбнером, когда он в своем интересном и содержательном анализе мифа, справедливо пытаясь отстоять идею его культурной значимости, отказывается усматривать какой-либо прогресс в движении от мифа к Логосу и далее к науке, называя требование обоснования и разумного объяснения, которое вводит Логос, "чисто формальным". См.: *Хюбнер К.* Прогресс от мифа; через логос – к науке? // Наука в культуре. М., 1988. С. 251. Это "чисто формальное требование" коренным образом изменило сам тип человеческого сознания, открыв дорогу к его мощному цивилизационному развитию.

[17] В игнорировании этого принципиального обстоятельства и проявляется, на наш взгляд, предвзятость критики П. Фейерабендом науки. Фейерабенд настойчиво подчеркивал, что наука **может** впадать в догматизм, и в этом отношении у нее действительно нет априорного преимущества перед вненаучными формами сознания. Все дело, однако, в том, что, в отличие от последних, научное мышление на высоте своих возможностей способно задействовать критико-рефлексивные механизмы по отношению к основаниям своих парадигм, которыми в принципе не располагает то же мифологическое сознание.

этими познавательными средствами, по возможности их артикулируемости, обладание ими. В этой интенции собственно и проявляется рационализация познавательной деятельности в рефлексивно-теоретическом сознании[18]. Сама тенденция к такой рационализации, разумеется, реализуется в эволюции рефлексивно-теоретического сознания в различных формах и с различной силой. В наиболее последовательной форме она находит, конечно, свое выражение в классическом рационализме Нового времени, идеалом которого выступают полностью артикулируемые в своей ясности и прозрачности для рефлексирующего сознания концептуально-теоретические структуры. Подобные структуры оказываются фактически технологическими конструкциями рационально-теоретического сознания. Именно с этим идеалом и связан известный тезис о том, что мы в полной мере можем познать лишь то, что сами сделали. Повторяем, в своей наиболее развернутой форме интенция на полный контроль и артикуляцию познавательных средств нашла свою реализацию в классическом рационализме Нового времени и Просвещения. Однако она присуща рационально-теоретическому сознанию уже в его истоках[19]. Так, на материале исследования диалога Платона "Теэтет" Т.В. Васильева показывает, что "сумма значений логоса в данном контексте – членораздельная, четко артикулированная и отчетливо выраженная во вне мысль"[20].

Итак, уже в ранних формах теоретического сознания заложена потенция свойственного классическому нововременному рационализму идеала, который найдет свое осмысление, в частности, у Хайдеггера в его понятиях "постава", "картины мира" и т.д. И эта потенция, согласно Хайдеггеру, связана с представлениями Платона об идеях. По мысли Хайдеггера, платоновская идея «упрочилась в XX веке в облике "постава", который ныне, как прежде идея, организует мир, наделяя вещи значением и назначением внутри единой системы овладения действительностью. Хотя "постав" исторически младше "идеи", он впервые развертывает всю ее изначальную сущность, никогда еще не проявлявшуюся до сих пор с такой определенностью»[21].

---

[18] Об этой позиции автора в отношении рациональности см.: *Швырев В.С.* О понятиях "открытой" и "закрытой" рациональности: рациональность в спектре ее возможностей // Рациональность на перепутье. Кн. 1; см. также: *Швырев В.С.* Рациональность в современной культуре // Общественные науки и современность. 1997. № 1.

[19] Не случайно Кант, формулируя свое понимание природы научно-теоретического познания, делает ссылки на античную историю науки, указывает, что "свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о **равнобедренном треугольнике**... он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы *создать* фигуру посредством того, что он сам ... мысленно вложил в нее и показал путем построения" (курсив мой. – *В.Ш.*) *Кант И.* Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 85.

[20] *Васильева Т.В.* Беседа о логосе в платоновском "Теэтете" // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 298.

[21] Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1968. Примечания. С. 434. Ср. также "...если для Платона существо сущего определяется как эйдос (вид, облик), то это – очень рано посланная, издалека опосредованно и прикровенно правящая предпосылка того, что миру надлежит стать картиной" (*Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. С. 103–104.

Платоновское учение об идеях как "организаторах" действительности, как известно, предполагает и наличие соответствующих способностей постижения этих идей. "То, что мир измеряется идеями, уже содержит в себе возможность абсолютного сознавания у того, кто узрел эти идеи"[22]. В этой способности "абсолютного сознавания", которая с неизбежностью должна предполагаться в античном Логосе, можно усмотреть прототип декартовского "когито", хотя именно только прототип. Для развертывания потенциала рационализма в полную меру необходимы специфические условия, которые могли реализоваться только в Новое время.

Оценивая эту интенцию на рационализацию познавательной деятельности в целом, следует в то же время иметь в виду, что она выступала и могла выступать лишь в качестве никогда не реализуемого до конца идеала. Познавательные средства всегда ускользали от исчерпывающего их содержание рефлектирующего контроля, и конструирование идеализированных объектов и теоретических понятий осуществлялось всегда на фоне некоторых не полностью эксплицируемых смыслов, метафор, символических значений и проч. В настоящее время это принципиальное обстоятельство выступает предметом усиленного внимания со стороны методологической мысли и является важным компонентом представлений современного когнитивизма[23].

Реализующаяся в полной мере в нововременном рационализме установка на "абсолютное сознавание" субъектом предметного содержания, хотя и прорисовывается уже в античности, не может тем не менее получить в эту эпоху достаточного развития в силу присущих ей философско-мировоззренческих позиций. Как настойчиво подчеркивает М. Хайдеггер в своих работах, посвященных сопоставлению греческой мысли и нововременного западноевропейского субъектоцентризма, в античности "человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего благодаря своей соразмерности тому, что ему ближайшим образом открыто, и ограниченности этим последним – без отрицания закрытых от него далей и без самонадеянного намерения судить и рядить относительно их бытия или небытия. Нигде здесь нет и следа той мысли, будто сущее как таковое обязано равняться по Я, стоящему на самом себе в качестве субъекта, что этот субъект – судья всего сущего и его бытия, и что он в силу этого своего судейства, добиваясь абсолютной достоверности, выносит приговор об объективности объекта"[24].

---

[22] *Рутманис К.В.* Идея рациональности в философии. Рига: Зинетне, 1990. С. 71.

[23] О роли символов как необходимой предпосылки научно-понятийного мышления см., в частности: *Невважай И.Д.* Свобода и знание. Саратов, 1995. "Пространством мысли", в котором обитают все эти нередуцируемые в принципе к артикулируемым научно-теоретическим понятиям познавательные смыслы, выступают прежде всего научные (и не только научные) картины мира, являющиеся предпосылками построения уже собственно научных теорий. О научных картинах мира см.: *Степин В.С.* Указ. соч. Гл. III.

[24] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 265.

Требовалось коренное изменение мировоззренческих позиций, в принципе иное понимание отношения мира и человека для того, чтобы заложенная в самой сущности рационально-рефлексивного теоретического сознания интенция на полное обладание и контроль над "теоретизированным миром" была реализована в представлениях нововременного рационализма. В этой ситуации достаточно наглядно обнаруживается зависимость господствующих в ту или иную эпоху моделей познавательного отношения человека к миру от доминирующих общемировоззренческих установок. Таким образом, с одной стороны, мы имеем линию эволюции рационально-теоретического познания, определяемую некоей внутренней логикой развития его потенций, с другой – это развитие реализуется в связи с особенностями культурно-мировоззренческого контекста, в который включена эволюция рационально-теоретического познания.

Этот культурно-мировоззренческий контекст эпохи Нового времени, а затем развивающего его основополагающие установки Просвещения связан в первую очередь с возникновением идеала свободной и ответственной личности, отвергающей какую-либо внешнюю детерминацию, будь то давление традиции, принудительного авторитета, штампов господствующего мнения или просто социального диктата, в качестве определяющего фактора своего поведения. Жизненная позиция, согласно этому идеалу, должна определяться только на основе собственного ответственного решения, являющегося результатом напряженной духовно-душевной работы, которая приводит к сознательному выбору – изречение Лютера: "На этом стою и не могу иначе" можно рассматривать как формулу подобной установки. Соответственно, гносеологическим следствием, "модусом" этой универсальной идейно-мировоззренческой установки становится требование не пропускать в собственное сознание, не делать его достоянием ничего того, что не было бы его самоопределением, результатом внутренней конструктивной работы этого сознания и возникающих в ее итоге ответственных решений. В утверждении способности вырабатывать такие решения в плане познания реальности, которые выступали бы для самосознания как некие принудительные самодостоверности, и заключается принцип так называемой автономии разума и вытекающий отсюда гносеологический оптимизм рационализма Нового времени и Просвещения.

Согласно этому рационализму (в широком смысле, охватывая этим термином и рационализм в узкогносеологическом истолковании, и эмпиризм сенсуалистического толка) "мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в себе самих, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, при помощи которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта, опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления"[25] к предметности этого объекта в сознании. И далее: "все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы пол-

[25] *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Указ. соч. С. 41.

ностью и без остатка на уровне самосознания: они могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением Я и удерживаться затем уже как контролируемое функционирующее образование, как конструкция"[26]. Эта установка получает воплощение в декартовском "когито" и далее, как замечает М.К. Мамардашвили, формулировки которого были приведены выше, в формуле Канта "сущность предмета, есть правило его образования, конструкция"[27].

И именно при таком идеале познания возникает субъект-объектное отношение в точном смысле этих терминов. Далеко не всякое отношение человека к миру в процессе познания можно назвать отношением субъекта к объекту. Последнее предполагает полную свою прозрачность для мыслящего индивида. На полосе объекта эта прозрачность предполагает, что "все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта, что нет никаких принципиальных препятствий для универсальной познавательной перцепции, что все объективно сущее ...есть выполнение заведомо понятного, заведомо рассчитанного на рациональное постижение универсального порядка"[28]. Это не означает, что актуально объект полностью открыт для познания, а лишь подразумевает потенциальную открытость, невозможность встретиться с принципиальными преградами в постижении объекта. Объект в точном гносеологическом смысле этого термина и означает предмет, в принципе прозрачный, открытый для овладения, освоения субъектом, что, в частности, подразумевает, что объект не может иметь онтологического статуса превышающего или даже сопоставимого по своему рангу с онтологическим статусом познающего субъекта, что давало бы ему возможность "играть на равных" с субъектом[29]. Аналогично, на полюсе субъекта, в этом субъект-объектном отношении познающий индивид прозрачен для самого себя в самосознании.

Охарактеризованному выше идеалу объективности в гносеологическом плане в развитии Нового времени в онтологическом плане соответствует механистическая картина мира. В отечественной философии и истории науки была проделана большая работа по анализу сложного процесса формирования механистической парадигмы естествознания, происходившего под влиянием ряда факторов как имманентной логики развития науки, так и внешнего культурно-мировоззренческого характера[30]. В работах, прежде всего Л.А. Косаревой, было убедительно по-

---

[26] Там же. С. 44. Замечу, что все приведенные выше формулировки принадлежат М.К. Мамардашвили, общая концепция которого и легла в основу цитируемой статьи.

[27] *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Указ. соч. С. 41. Сн. 4.

[28] Там же. С. 45.

[29] Явным "контрпримером" для такого подхода выступает ситуация, которая составила сюжет "Соляриса" у Лема и Тарковского, когда неудачей людей, пытающихся постичь это странное явление, определяется тем, что Солярис, к которому они подходят как обыкновенному небесному телу, оказывается существом, "переигрывающим" познавательные возможности пытающихся его "освоить" людей.

[30] Одним из пионеров исследования такого рода в отечественной литературе выступил М.К. Петров. См.: *Петров М.К.* Перед "Книгой природы". Духовные леса и предпосылки научной революции XVII века // Природа. 1978. № 8.

казано, в частности, как механистическая картина мира была буквально востребована мировоззренческим сознанием той эпохи, поскольку она обеспечивала, так сказать, онтологические гарантии деятельностного отношения к миру со стороны свободной самоопределяющейся личности...[31] Механицизм окончательно распростился с идущим еще от архаически-мифологического сознания образом природы как поля действия неких "живых сил", обладающих своими устремлениями, намерениями, волей, преследующими свои цели (телеологизм) и представил ее в однородном пространстве, в котором по строгим единообразным закономерностям перемещаются лишенные внутренней энергетики и самодвижения объекты. Познавая эти закономерности, человек способен полностью в принципе овладеть природой и превратить ее в материал своей деятельности. Механицистская картина мира выступила, таким образом, исходной предпосылкой того активистски-утилитарного отношения к природе, которое явилось условием всего последующего технологизма западноевропейской цивилизации со всеми его возможностями, всеми теми проблемами, которые были порождены реализацией этих возможностей.

Следует, однако, подчеркнуть, что последовательная реализация этого механистического идеала оказалась для науки уже и того времени достаточно трудным делом. Фактически, это идеал мог быть реализуем только в "геометрической" механике Декарта, механике как чистой кинематике. По существу, в сопоставлении с другими крупнейшими основоположниками науки XVII–XVIII вв. – Лейбницем и Ньютоном – Декарт – единственный вполне последовательный механицист. И, как отмечает М.К. Мамардашвили, он "заплатил за это дорогую цену, так как в это же время рядом возникла физика Ньютона, которая имела больший успех при объяснении и описании физических явлений... Точно так же как он проиграл свой бой с Лейбницем... Потому что у Лейбница была более точная формула, касающаяся закона сохранения движения (для случая соударения тел); в своей динамической физике в отличие от геометрической физики Декарта, он стремился учитывать внутренние состояния сталкивающихся тел. То есть он явно опирался на ...понятия, допускающие знания о неких внутренних мыслеподобных состояниях, похожих на состояния сознания"[32]. За рамки исследовательского механизма также выходит и Ньютон постольку, поскольку он вводит в свою картину природы вместе с силами тяготения энергетические представления, связанные, как замечает П.П. Гайденко, в

---

[31] МКМ рассматривала материальный мир таким, в котором человек не являлся объектом неконтролируемого суггестивного воздействия со стороны полного тайн и скрытых качеств Космоса: «В "расколдованном" лишенных чар и собственных целей универсуме механизма человек мог свободно действовать, целиком отвечая за последствия своих дел. В таком мире мертвой протяженности человек мог осуществлять поставленные перед собой цели с гарантией невмешательства со стороны природы, не опасаясь ее козней». См.: *Косарева Л.М.* Социокультурные факторы развития науки: по материалам историко-научных исследований. М.: ИНИОН АН СССР, 1987. С. 197–198.

[32] *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Культура, 1993. С. 156.

ньютоновской натурфилософии с пантеистической тенденцией, каковая была глубоко враждебна Декарту[33].

В собственно гносеологическом плане идеал ясности и прозрачности исходных посылок познания в философии Нового времени реализовался, как известно, в двух вариантах – эмпирико-сенсуалистическом (Бэкон, Локк) и рационалистическом (Декарт, Лейбниц). Заметим, что, хотя в полемике их друг с другом в рамках классической гносеологии, было сломано немало копий, по существу они сходятся в своих отправных установках возможности сведения и/или выведения всего состава подлинного знания из неких непреложных оснований. Как уже указывалось в начале текста, этот нововременной идеал попытались впоследствии реализовать на основе логицистского подхода неопозитивисты Венского кружка, полагая, кстати, что этот логицистский подход позволит снять противостояние эмпиризма и рационализма (за счет интерпретации логики и математики, как формальной науки в духе лейбницианских представлений об "истинах во всех возможных мирах", не содержащих эмпирической фактуальной информации).

Итак, постараемся сформулировать некоторые итоги. Классический когнитивизм с его идеалом полного и исчерпывающего рефлексивного контроля над содержанием теоретических идеальных объектов, их рассмотрения как "сделанной" артикулируемой конструкции, представляет собой развитие интенции, заложенной в самой сути рационально-эмпирического познания, если угодно, доведение до предела определенной тенденции. Охарактеризованный выше идеал классического́ когнитивизма органически связан с тем образом отношения человека и мира, который формировался в Новое время. Тем самым он предполагает известную философско-мировоззренческую, философско-антропологическую основу. Переход к неклассическому современному когнитивизму, с одной стороны, стимулируется необходимостью изменения классического нововременного и просвещенческого (так называемый проект Просвещения) образа отношения человека и мира в условиях нашей эпохи, с другой стороны, отказ от классического когнитивизма под влиянием мотивов, возникающих в сфере собственно философии познания и науки, что в свою очередь вносит известный вклад в критику мировоззренческих основ классического когнитивизма. Последующий анализ призван выявить основные вехи процесса эволюции философско-гносеологических представлений, который привел в конечном счете к смене типов когнитивизма как определенных образов и моделей рационально-познавательной деятельности. В истории философии, на наш взгляд, исключительное значение в этом аспекте имеет

---

[33] "Если у Декарта свойства тел сводятся к протяжению, фигуре и движению... то Ньютон присоединяет к перечисленным свойствам еще одну – силу, и это последнее становится у него решающим. Сила, которой наделены все тела без исключения как на земле, так и в космосе, есть по Ньютону тяготение... Ньютон подчеркивает, что активное начало, начало силы и деятельности, а также упорство в самосохранении присуще самой природе и природным делам". *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 72–73.

фигура Канта, который, с одной стороны, безусловно является представителем классического когнитивизма, а, с другой стороны, столь же несомненно формулирует исходные предпосылки того образа познания, который ложится в основу современного когнитивизма.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА, ИЛИ НОВОЕ ПРАВОВОЕ МЫШЛЕНИЕ

Е.А. Чичнёва

> Истина заключается в том, что право все более и более сталкивается с новыми проблемами, решения которых не могут быть выведены из установленных правил.
>
> *К.-Х. Ладер*

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению актуальных проблем, с которыми сталкивается сегодня философия и теория права, обратимся к вопросу более традиционному: как следует понимать сам предмет исследования, иначе говоря, как следует понимать и определять право? Очевидно, что в рамках философии права предлагались и предлагаются самые различные подходы к сущности права, но нас будет интересовать то, *какие из этих подходов и каким образом осваиваются реально действующим правом.* Указанная постановка вопроса заставляет нас обратиться к доктринальному пониманию права, т.е. к тому, как трактуется право в рамках различных юридических дисциплин. Приведем определение права, которое, если оставить за скобками расхождения несущественного характера, является на сегодняшний день наиболее распространенным: право есть *система общеобязательных норм, устанавливаемых и обеспечиваемых государством.* Именно на таком понимании права (само собой разумеющемся и потому, по общему убеждению представителей юридической науки, непоколебимом) воспитывается в наши дни любой юрист. Философские корни такой трактовки – юридический позитивизм, исторические – традиция, уходящая своими корнями в эпоху Просвещения.

Казалось бы, приведенное выше определение отражает действительное состояние дел и потому должно быть охарактеризовано как "объективное", но не будем торопиться с выводами. Я полагаю, что право необходимо рассматривать как продукт человеческой культуры, содержание и функциональные особенности которого обусловлены в значительной степени историческими факторами и отражают определенную картину мира. Поиски такой дефиниции права, которая бы оставалась востребованной вне зависимости от смены исторических эпох, хотя и достойны уважения, в действительности обречены.