

Л.В.Максимов

КОГНИТИВИЗМ

КАК ПАРАДИГМА
ГУМАНИТАРНО-ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ

МОСКВА
РОССПЭН
2003

ББК 87

М 17

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 02-03-16064

Максимов Л.В.

**Когнитивизм как парадигма гуманитарно-фило-соф-
ской мысли.** – М.: «Российская политическая
энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – 160 с.

Когнитивизм – это редукционистский методологический принцип, согласно которому сознание (дух, психика) в целом и во всех своих проявлениях может быть сведено к знанию и познанию. В гуманитарных исследованиях когнитивистский подход проявляется в использовании эпистемологических концептов (истина, эмпирия, теория, доказательство и т.д.) для постановки и решения ценностных (этических, эстетических, прагматических и др.) проблем. Когнитивизм наложил печать на всю историю гуманитарно-философской мысли, он доминирует в этой сфере и сейчас, несмотря на критику его со стороны многих видных философов-аналитиков, называющих себя «нонкогнитивистами». Автор книги, разделяя в целом нонкогнитивистскую (антиредукционистскую) позицию, рассматривает вместе с тем когнитивизм не просто как «ошибку» в интерпретации ценностного сознания и языка, но как парадигмальный методологический принцип, имеющий глубокие мировоззренческие основания. Критический анализ этих оснований и поиск путей преодоления указанной парадигмы составляют главное содержание книги.

© Л.В. Максимов, 2003
© «Российская политическая
энциклопедия», 2003.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

1. Суть «когнитивистской ошибки»
2. О терминах «когнитивизм» и «нонкогнитивизм»
3. Противостояние когнитивизма и нонкогнитивизма
4. Парадигмальность когнитивизма
5. Ценностно-познавательный эклектицизм как следствие когнитивистской ошибки
6. Перспективы конструктивного нонкогнитивизма

Глава 1. К истории вопроса

1. Терминологический экскурс
2. Логический позитивизм: разделение проблем «наука — метафизика» и «наука — ценности»
3. Эмотивистская модификация нонкогнитивизма
4. Дебаты вокруг эмотивизма
5. Неэмотивистские версии нонкогнитивизма
6. Когнитивизм и нонкогнитивизм в метаэтической литературе последних лет (90-е гг. XX в.)

Глава 2. Генеалогия когнитивизма

1. Ценностно-познавательный синкретизм обыденного и философского сознания
2. Ценностно-познавательный синкретизм естественного языка
3. Гносеоцентризм, гносеологизм, сциентизм и когнитивизм
4. Ценностный объективизм как источник когнитивизма

Глава 3. Основные формы когнитивизма

1. Психологический когнитивизм
 - 1.1. Когнитивистская тенденция в психологии
 - 1.2. Радикальный когнитивизм: психика как «отражение»
 - 1.3. Когнитивизм в теории эмоций. Аффективно-когнитивные структуры психики
 - 1.4. Феноменологический интенционализм и когнитивизм. Понятие психической интенции

2. Ценностный когнитивизм

2.1. Психологизм и антипсихологизм в теории познания и в аксиологии.

Ценностный когнитивизм как «антипсихологизм»

2.2. «Корреспондентский» когнитивизм (Платон, Маркс)

2.3. «Когерентный» когнитивизм (Кант)

Глава 4. Когнитивизм в гуманитарных

дисциплинах

1. Редукция «гуманитарной мысли» к «гуманитарному знанию», «гуманитарных дисциплин» – к «гуманитарным наукам»

2. Смешение рациональных процедур ценностного и когнитивного сознания

3. Попытки решать ценностные проблемы теоретическими средствами

Литература

ВВЕДЕНИЕ

1. Суть «когнитивистской ошибки»

Если допустимо вообще оценивать в терминах «достижение», «открытие» и т.п. те или иные результаты философских поисков и размышлений, то в новейшей философии к такого рода результатам следует отнести, на мой взгляд, обнаружение, экспликацию и критический анализ *когнитивистской ошибки*, глубоко укорененной во всей истории гуманитарно-философской мысли и во многом определяющей ее облик. Суть этой ошибки состоит в использовании *эпистемологических* категорий и схем для описания и объяснения *всех*, в том числе *некогнитивных*, феноменов *духа* (сознания, психики). Речь идет не о каком-то частном методологическом уклоне, характерном для того или иного философского течения или исторического периода. Даже самый беглый обзор истории философской мысли под указанным углом зрения позволяет заметить, что эпистемология всегда имела отчетливо выраженную тенденцию к расширению своего предметного поля – вплоть до включения в его границы всего «внутреннего мира» человека; в этом предельном случае духовная активность субъекта определялась в целом как «познание», идеальные продукты этой активности – как «знания», внешне-предметные действия и их объективированные результаты – как реализация и опредмечивание знаний и т.п. Важнейшим проявлением этой стихийной методологической тенденции явилось

то, что создатели, защитники и распространители *ценностных учений* – идеологи, моралисты, проповедники, богословы, беллетристы и т.д. – строили и истолковывали собственную деятельность большей частью как деятельность познавательную (и обучающую), как поиск (и декларирование) *истины*; т.е. *ценностные* проблемы ставились и решались по тем же образцам и теми же методами, что и проблемы познания. Вот эта доминирующая в гуманитарии тенденция и была выявлена и подвергнута критике *нонкогнитивистами*, представляющими различные (в основном аналитического плана) философские школы 20 века, – хотя сходные критические идеи спорадически, без обобщений и далеко идущих выводов, высказывались и прежде, начиная еще с античности.

2. О терминах «когнитивизм» и «нонкогнитивизм»

Эти термины не принадлежат к традиционному словарю философии и науки, они вошли в оборот сравнительно недавно, хотя используются для обозначения не только современных, но и давно сложившихся концепций (ранее не эксплицированных и не имевших особого названия). В современной специальной литературе *когнитивное* ассоциируется чаще всего с *рациональным* (в широком смысле этого слова) и обозначает либо соответствующий *объект исследования* (т.е. рациональную часть сознания, духа, психики), либо соответствующий *подход к исследованию* сознания (т.е. применяемые *когнитивными науками* формальные, структуральные, функциональные и другие «рациональные» *методы* познания). Слово «когнитивизм» употребляется как название и вместе с тем как характеристика (обычно – негативная) тех *концепций*, в которых *преувеличивается* роль и место «когнитивной» (фактически же – рациональной) составляющей духа, и тех *подходов*, в рамках которых абсолютизируются «когнитивные» (рационально-научные) методы исследования сознания. Понятому так когнитивизму противостоят различные формы

иррационализма, антисциентизма, органицизма, постмодернизма и т.д.¹

Однако в данной работе рассматриваемый термин, как это явствует из приведенного выше описания «когнитивистской ошибки», употребляется в другом значении: когнитивизм здесь обозначает концепцию, редуцирующую *сознание* к *знанию*, т.е. трактующую все компоненты сознания (включая и ценностно-интенциональные) как когнитивные феномены. Приблизительно такой смысл придается этому термину в метаэтической литературе. Это определение в большей степени соответствует его этимологии (ибо латинское *cognitio* не включает *ratio* в качестве обязательного элемента), поэтому «когнитивизм» в данной версии не перекрывается «рационализмом», «сциентизмом» и т.п. Когнитивистами могут быть не только «научные рационалисты», но и философы-метафизики, и «чистые гуманитарии», далекие от естественнонаучной методологии. Принадлежность какой-либо теории к когнитивизму определяется, как уже сказано, производимой ею редукцией «духовного» к «познавательному»; конкретные же формы осуществления подобной редукции очень многообразны.

Что касается правомерности самого заимствования из метаэтики слова «когнитивизм» (с его явно выраженным научно-аналитическим колоритом) и применения его в более широком философском контексте (не ограниченном одной только метаэтической проблематикой), то в пользу этой номинативной операции можно привести следующий аргумент: редукционистский принцип, о котором идет речь, хотя и имеет долгую историю, эксплицирован и поименован лишь в 20 веке; использование при этом классического лексикона (с устоявшимися в течение веков значениями слов) не позволяет

¹ Имеется еще одно, стоящее несколько особняком, употребление слова «когнитивизм»: в современной психологии к классу «когнитивистских» нередко причисляют те теории, которые противостоят бихевиоризму, – на том основании, что они направлены на исследование «внутренних» (и в *этом* смысле «когнитивных») психических процессов и состояний, тогда как психологов-бихевиористов интересуют лишь «внешние» формы поведения.

с достаточной определенностью идентифицировать указанный принцип среди других, «родственных» подходов; поэтому введение нового термина – «когнитивизм» – и его ретроспективное приложение к философскому наследию можно считать, на мой взгляд, вполне оправданным.

3. Противостояние когнитивизма и нонкогнитивизма.

Современный нонкогнитивизм – это не какая-то компактная философская позиция или концепция, это скорее некоторое множество разноплановых методологических положений, конкретизирующих общий тезис о том, что *сознание (духовная жизнь, ментальность, психика, идеальное и т.п.) не сводится к знанию и познанию*, т.е. включает в себя и некогнитивные элементы. Сам по себе этот тезис прост и очевиден, с ним легко соглашается едва ли не каждый, в чье поле внимания он попадает. Нет нужды, например, в специальном доказательстве того, что некоторые реалии психики – воля, аффекты, побуждения, потребности и т.д. – не являются «знаниями» (в широком смысле этого слова), т.е. не являются «образами» или «моделями» чего-либо (или, во всяком случае, не могут быть редуцированы целиком к своим когнитивным составляющим, если таковые вообще имеются). Однако утверждение о некогнитивном статусе других, более сложных духовных феноменов, именно – *ценностных* форм сознания (т.е. моральных, правовых, эстетических, политических и пр. учений и суждений), уже не выглядит столь же бесспорным, и в течение нескольких десятилетий (с 20-х по 60-е гг. 20 века) оно было предметом активной философской полемики. Нонкогнитивисты доказывали, что ценностные суждения органически связаны с теми аффективно-конативными феноменами психики, некогнитивность которых общепризнанна, поэтому ценностные суждения *нереферентны*, они не могут быть истинными или ложными. Когнитивисты отстаивали традиционное представ-

ление о том, что оценки, нормы, идеалы и т.п. принадлежат к корпусу знания и потому могут поверяться на истинность или ложность. Правда, фактически предметом когнитивистской интерпретации были не любые оценки и нормы, а лишь те, которые выражаются в объективно-безличной форме – моральные, эстетические и некоторые другие. В отличие от утилитарных оценок, прагматических предписаний, технологических рецептов и т.п. (за которыми явно стоят те или иные интересы, склонности, потребности и прочие «некогнитивные» проявления душевной жизни), моральные (и другие) суждения о «добром», «должном», «прекрасном», «возвышенном» и т.д. легко могут быть истолкованы как истинные или ложные констатации действительного «положения дел». Поэтому именно в этике, эстетике и в других областях гуманитарно-философской мысли, где так или иначе ставится вопрос об «объективных» ценностях, когнитивизм занимает особенно прочные позиции. Нонкогнитивизм же не делает исключения для моральных, «высших» или каких-то еще ценностей, полагая, что всякое ценностное суждение некогнитивно, поскольку за ним в конечном счете обязательно кроется то или иное «человеческое отношение», или субъективная интенция, без которой это суждение, собственно, и не является «ценностным». Нонкогнитивист может, правда, признавать, что моральная интенция качественно отличается от утилитарной, однако и в этом случае моральные оценки и нормы не приобретают познавательного статуса, поскольку указанное разграничение проводится внутри некогнитивной (аффективно-волевой) сферы духа.

Подтверждения своей теоретической позиции нонкогнитивисты (принадлежавшие к неопозитивистским школам) искали, главным образом, на пути логико-лингвистического анализа ценностных текстов и высказываний, когнитивисты же прибегали чаще всего к моралистическому аргументу: если, мол, принять идею некогнитивности ценностных суждений, то мы лишимся возможности различать *истинные* и *мнимые*

ценности, добро и зло и т.п. и окажемся беззащитными перед моральным релятивизмом, нигилизмом и пр.¹

4. Парадигмальность когнитивизма

В последние десятилетия дискуссии по поводу когнитивной или некогнитивной природы ценностей постепенно сошли на нет, и судя по тому, что когнитивистский подход сейчас, как и раньше, доминирует в гуманитарных исследованиях, можно, казалось бы, сделать вывод о том, что указанный моралистический довод перевесил противостоящие ему теоретические доказательства. Однако дело, по-видимому, в другом: ценностный когнитивизм господствует вовсе не потому, что он базируется на каких-либо артикулированных доводах; большинство его сторонников даже не подозревают, что они — «когнитивисты» и что существует иная, альтернативная точка зрения. Инициатива в постановке проблемы и ее обсуждении

¹ Я хотел бы обратить здесь внимание на то, что спор между когнитивизмом и некогнитивизмом затрагивает только вопрос о *познавательной природе ценностей* и не имеет прямого отношения к другим проблемам, объединяемым в современной науковедческой литературе под общим названием «*знание и ценность*». В многочисленных работах, посвященных этой проблематике, рассматриваются технические и этические нормы научно-познавательной деятельности, исследуется влияние социальных ценностей (интересов) на ход и результаты познания, анализируются коллизии, когда «стремление к истине» приходит в противоречие с «социальной ответственностью» ученого и т.д., т.е. речь идет, главным образом, о ценностных регулятивах научного познания, а не о том, являются ли ценностные суждения «знаниями». Последний вопрос обычно растворяется среди прочих, подменяется ими, получая лишь видимость того или иного решения. (Например, попытки выяснить, могут ли *ценностные суждения в принципе быть истинными или ложными*, очень часто плавно перетекают в рассуждения об *истине как «ценности» познания*, о соотношении ее с другими ценностями — добром, красотой, пользой и пр.). Таким образом, во избежание методологической путаницы необходимо уже на уровне постановки проблемы ясно различать в формуле «*знание и ценность*» два альтернативных аспекта: «ценность как знание» и «знание как ценность». Только первый из них составляет предмет данной работы.

принадлежала аналитикам-нонкогнитивистам, и когда их аргументация была исчерпана, так и не встретив ни серьезных возражений, ни широкой поддержки со стороны других философов, полемика естественным образом угасла или, вернее, приобрела вялотекущий характер, переместившись на периферию философских интересов.

Можно констатировать, таким образом, что *антикогнитивистская* идея аналитиков (в отличие от *антиметафизической*) мало повлияла на развитие философской мысли 20 века, и в этом она разделила судьбу двух других крупных методологических идей, никем не опровергнутых, но по существу и не принятых гуманитарным сообществом. Я имею в виду так называемый «принцип Юма» – логический запрет на выведение суждений долга из суждений факта, и критику Дж.Э.Муром «натуралистической ошибки», состоящей в логически неверном построении дефиниций добра во всей классической философии морали. Неприятие этих концепций проявилось не столько в их отрицании (ибо это означало бы отрицание универсальности логических законов), сколько в негласном «саботировании» выводов, к которым необходимо должен прийти всякий непредвзятый исследователь, взглянувший на творения великих мыслителей прошлого с точки зрения соблюдения ими указанных логических требований. Эти предполагаемые выводы были бы разрушительны для большей части философского наследия, ибо трудно указать такое учение или теорию, где бы строго соблюдались названные логические ограничения. Впрочем, в молчаливом сопротивлении философов логицистской критике есть своя правда, ибо сложившиеся критерии осмысленности и приемлемости гуманитарных построений не во всем соответствуют научным канонам: гуманитарная мысль достаточно толерантна к алогизмам, как и к содержательным ошибкам, если они не препятствуют (а тем более – если способствуют) выполнению ею определенных прагматических, социально-идеологических функций. Обнаружение подобных ошибок в естественнонаучной теории обычно

имеет следствием ее упразднение или радикальное реформирование, тогда как гуманитарные концепции при тех же условиях могут устойчиво существовать и развиваться.

Прочность когнитивистского стереотипа по отношению к аналитической критике обусловлена еще и тем, что он органически встроен в исторически сложившуюся систему гуманитарной мысли: он образует общую концептуальную схему, в рамках которой вербализуется и обсуждается прочая проблематика, относящаяся к этой области духа. Данный тип мировоззрения (и связанной с ним духовной практики) представляется его носителям совершенно «естественным» и само собою разумеющимся, поэтому он и оставался фактически незамеченным вплоть до 20 в. Невозможно элиминировать когнитивизм, оставив при этом в неприкосновенности другие – устоявшиеся, привычные – теории и подходы. Поэтому даже те современные философы, которые уверенно различают, разграничивают знания и ценности *вообще*, нередко смешивают их при рассмотрении *конкретных, частных* вопросов, поскольку вынуждены строить свои рассуждения сообразно принятым (когнитивистски ориентированным) понятиям и схемам.

Когнитивизм для гуманитарии – это **парадигма** в том (или близком к тому) смысле, в каком этот последний термин употребляется в науковедении на протяжении последних десятилетий. Парадигмальные идеи и теории определяют общий тип мышления в рамках того или иного ученого сообщества, обеспечивают взаимопонимание ученых, разделяющих эти идеи, несмотря на возможные их разногласия по другим вопросам; и потому вполне естественно, что всякое критическое посягательство на парадигму встречает если не отпор, то, во всяком случае, пассивное сопротивление со стороны ее носителей (причем гуманитарное сообщество в этом отношении намного консервативнее естественнонаучного). Вопрос об истинности или ложности парадигмальной концепции не является для нее критическим: до тех пор, пока система знаний и

ценностей, опирающаяся на подобную концепцию, в целом способна достаточно эффективно выполнять объяснительную или вообще какую-либо практически важную (для общества) функцию, этой парадигме самой по себе ничто не угрожает; она останется имплицитно принятой и реально действующей методологической установкой даже в том случае, если обнаружится и будет убедительно доказана ее теоретическая несостоятельность (ложность, неполнота, односторонность и т.п.). И только накопление значительной массы данных, свидетельствующих о *нежелательных последствиях* доминирования этой системообразующей концепции, может послужить толчком к ее пересмотру. Все это в полной мере относится к когнитивистской парадигме.

5. Ценностно-познавательный эклектицизм как следствие когнитивистской ошибки

Одним из важнейших последствий господства когнитивистской парадигмы является характерная именно для гуманитарной мысли особого рода *эклектичность*, которая выражается в смешении и взаимоподмене двух разнородных контекстов – *теоретического* (или вообще познавательного) и *практического* (нормативно-ценностного). Само по себе *наличие* ценностных и когнитивных элементов в гуманитарных рассуждениях, конечно, не свидетельствует об эклектичности последних, равно как факт взаимосвязи этих элементов не говорит об их тождественности или о возможности взаимопревращения. Ценностно-познавательный эклектицизм проявляется здесь прежде всего в игнорировании действительных различий между ценностными и когнитивными построениями, – различий как по «природе», «субстрату» (логико-психологическим механизмам и пр.), так и по назначению в составе человеческой деятельности; тем самым создается видимость «сущностного родства» этих двух типов гуманитарной мысли, им приписывается единый, общий для них статус – познаватель-

ный. В этой системе представлений считаются вполне корректными выражения типа «практическое знание», «нормативная наука», «научная идеология» и т.д. В результате гуманитарная *теория*, занимаясь *исследованием* своего объекта, одновременно (и *тем самым*) пытается разрешать *ценностные* коллизии, т.е. берет на себя *практические* функции, «учит жить»; с другой стороны, практическая философия и те гуманитарные дисциплины, которые как раз и предназначены для «производства» ценностных ориентиров и соответствующего воздействия на сознание людей, сбиваются на описание и объяснение реалий человеческого бытия и на «просветительскую» деятельность (передачу «информации»). Такая взаимоподмена функций имеет следствием снижение как объяснительной эффективности гуманитарной теории, так и практической эффективности «прикладной» гуманитарии.

6. Перспективы конструктивного нонкогнитивизма

Философско-аналитическая (первоначально – неопозитивистская) критика когнитивизма прошла почти незамеченной в значительной мере из-за того, что ее объектом была лишь отдельно взятая идея о всецело познавательной природе ценностных высказываний. Доказав, что данная идея неверна и что ценностные высказывания не могут быть ни истинными, ни ложными (т.е. не являются «научно осмысленными»), нонкогнитивисты сочли свою задачу выполненной. Однако для гуманитарно-философского менталитета подобные «формалистические» выкладки весят очень мало, поэтому нонкогнитивист, желающий сделать свою позицию более убедительной, должен черпать аргументы не только из логического анализа языка, но также и из «эмпирических» наук о сознании, прежде всего из психологии – общей и социальной (хотя эффективность и этих аргументов тоже имеет свои пределы).

Первым шагом к *преодолению* когнитивизма и его последствий является *различение* ценностных и познавательных

элементов в произведениях классической и современной гуманитарной мысли. Решить эту задачу непросто, ибо в реальных текстах указанные элементы редко предстают в виде логически (и грамматически) прозрачных языковых структур и лексических единиц с ясно выраженным «информативным» или – соответственно – «нормативным» значением; большей частью эти тексты синкретичны в данном отношении, так что сами их авторы далеко не всегда смогли бы (если б задались такой целью) провести четкую разграничительную линию между собственной объяснительной теорией и ценностной позицией.

Значительная аналитическая работа по распознаванию этих двух контекстов в моральной философии проделана английскими и американскими метаэтиками, представляющими эмотивистскую и прескриптивистскую школы, однако их усилия не уменьшили сколько-нибудь заметно влияния когнитивизма в этике, – частично в силу уже отмеченных выше особенностей гуманитарного менталитета, невосприимчивого к «формалистической» критике, частью же по причине методологической ограниченности самой метаэтики (о чем будет сказано далее). Большинство других философов-аналитиков, так или иначе различавших знания и ценности, использовали эту дихотомию не для прояснения внутренней структуры гуманитарной мысли (с целью устранения когнитивистской ошибки), а в основном для разграничения *науки* и *гуманитарных дисциплин*. Преобладающая в науковедении точка зрения состоит в том, что ценностные суждения инородны для научного знания, поэтому гуманитарные *дисциплины* (в англоязычной специальной литературе – *humanities*) не обладают статусом *науки* (*science*); правда, при этом часто делается исключение для тех социально-гуманитарных дисциплин (именно – истории, социологии, психологии), которые в целом отвечают общенаучным критериям (включая «ценностную нейтральность» производимого ими знания), хотя и имеют некоторые специфические отличия от естественных наук. Можно сказать, что *позитивный* интерес к гуманитарии со стороны философии

науки направлен в основном на эти немногие дисциплины, доказавшие свою научную состоятельность; бóльшая же часть этой обширной сферы духовной деятельности остается без науковедческой «опеки» и отдается на откуп до-, вне- и антинаучной «методологии», включающей в себя наряду с добротными суждениями здравого смысла также и множество предрассудков, алогизмов и ошибочных стереотипов (в числе которых – стихийный когнитивизм и ценностно-познавательный эклектицизм). Подобное сциентистское пренебрежение проблемами «ненаучной» гуманитарии, как и антисциентистское возведение указанных методологических дефектов гуманитарной мысли в ранг ее самобытных достоинств, имеют общие источники: это, во-первых, наукоцентризм (и в позитивном, и в негативном смысле этого слова), характерный для философского и массового сознания последних полутора столетий; во-вторых, абстрактное понимание гуманитарии как некоего методологически однородного и целостного образования. Через призму этих подходов «ценностно окрашенные» гуманитарные дисциплины (этика, эстетика, педагогика и пр.) видятся либо как нечто всецело «ненаучное», либо, напротив, предстают как самостоятельные науки (стоящие в ряду прочих или занимающие особое положение). В том и другом случае ценностно-познавательный эклектицизм гуманитарии остается незамеченным. Для того чтобы этот эклектицизм стал очевидным, необходим тщательный анализ строения гуманитарной мысли, проведенный с позиций нонкогнитивизма, выявление скрытых для поверхностного взгляда действительных способов рассуждения философов и ученых-гуманитариев. Только таким путем можно обнаружить радикальную дуалистичность гуманитарии, вследствие чего она не поддается однозначной квалификации ни в качестве «науки» (или познания вообще), ни в качестве «не-науки».

Когнитивные и ценностные компоненты рассуждения, как вода и масло, никогда не образуют гомогенной среды, так что всегда сохраняется принципиальная возможность анали-

тически «опознать» их в их различии. Поле гуманитарной мысли лишь частично перекрыто гуманитарными науками (и гуманитарным познанием вообще); другая часть этой территории принадлежит ценностным учениям, которые, сколь бы рационализированными, концептуальными и вообще «научнообразными» они ни были, принципиально отличаются от наук тем, что непосредственно в себе несут ту или иную «жизненную интенцию» – призывают, побуждают, рекомендуют, «выражают отношение» и т.п. Точно так же в составе любой отдельно взятой гуманитарной дисциплины можно различить и обособить, с одной стороны, объяснительные теории (которые сами по себе не выражают и не защищают никаких ценностных позиций), с другой – жизнеучения (которые не могут быть редуцированы к знанию). Подобному же дихотомическому членению могут быть подвергнуты и отдельные концепции в рамках той или иной дисциплины, и отдельные проблемы, и даже отдельные высказывания и термины, ибо ценностно-познавательный синкретизм характерен почти для всех вербализованных форм гуманитарного сознания. Синкретичен сам язык гуманитарии, поэтому без его «очищения», без уточнения традиционной терминологии невозможно избавиться от смешения ценностного и познавательного контекстов в гуманитарных рассуждениях.

Когнитивизм и, соответственно, ценностно-познавательный эклектицизм в гуманитарии вполне может быть преодолен, если противопоставить ему не негативистский (характерный для многих аналитиков первой половины 20 в.), а конструктивный нонкогнитивизм, ориентированный на последовательное, кропотливое распутывание многочисленных теоретических сплетений, парадоксов, алогизмов, порожденных когнитивистской ошибкой, на их экспликацию, выяснение скрытого в них действительного смысла, на переинтерпретацию старых проблем, нахождение для них новых, более адекватных и эффективных формул. Для философа, убежденного в ошибочности когнитивизма, проведение такой работы пред-

ставляется необходимым предварительным условием осуществления каких-либо новых гуманитарно-философских проектов, ибо практически вся исторически сложившаяся гуманитарная проблематика, все концептуальные схемы гуманитарии выстроены на когнитивистском фундаменте.

Глава 1. К истории вопроса

История когнитивизма как *стихийно* принятого большинством философов подхода уходит в неопределенно далекое прошлое, однако в качестве *рефлектированной* методологической позиции он существует всего лишь несколько десятилетий. Вопрос о когнитивной или некогнитивной природе ценностей впервые был эксплицирован философами-аналитиками и затем фактически монополизирован ими; дебаты между когнитивистами и некогнитивистами шли в основном в русле логико-лингвистических исследований гуманитарных текстов, содержащих ценностные термины и высказывания. Тем не менее внутренняя связь между этими исследованиями и классическими философскими схемами никогда не разрывалась, а к концу истекшего века даже укрепилась. Поэтому изыскания аналитиков представляют интерес не только для последовательных сторонников этой школы, но и для тех, кто не склонен видеть в ней адекватное воплощение философии как таковой.

1. Терминологический экскурс

В устойчивое научное употребление термин «когнитивизм» вошел с середины 20 в., причем сразу в нескольких областях знания – психологии, нейрофизиологии, теории информации, философии науки, философии сознания, в этике, аксиологии и т.д. Однако это общее *слово* – «когнитивизм» – скрывает за собой существенно разные *понятия*, оно обозначает целый ряд разнородных подходов и концепций, сложившиеся в разных исследовательских контекстах. Можно было бы пренебречь этим семантическим многообразием, сделав ясную оговорку о том, что в данной работе слово «когнитивизм» бу-

дет использоваться лишь в одном определенном значении (которое в первом приближении описано выше, во Введении), – и тем самым отсечь все прочие его значения и связанную с ними проблематику. Но дело в том, что как раз тот когнитивизм, о котором здесь идет речь, далеко не всегда ассоциируется с соответствующим словом у большинства исследователей, использующих этот термин или знакомых с ним. По приблизительной оценке, не более десятой доли современных (англоязычных) публикаций, в которых «когнитивизм» фигурирует в качестве ключевого слова,¹ посвящены проблеме познавательной природы ценностей; все остальные разрабатывают различные аспекты так называемых «когнитивных наук» и смежных с ними дисциплин. Именно с этим преобладающим контекстом и принято сейчас связывать когнитивизм как определенную методологическую позицию, противостоящую другим позициям (в частности, бихевиоризму и иррационализму); в эту общую схему нередко помещают и когнитивизм как редукцию ценностей к знаниям, ошибочно рассматривая этот подход как разновидность психологического «рационализма» и антибихевиоризма. Во избежание подобной путаницы необходимо обстоятельное и аргументированное разграничение указанных проблемных контекстов и, соответственно, разделение понятий, формально объединяемых термином «когнитивизм». Важно выяснить также истоки этой многозначности и проследить историю термина: это позволит лучше понять суть обсуждаемой здесь проблемы.

По мнению канадского психолога Кристофера Грина, термин «когнитивизм» появился сначала в этических (или метаэтических) теориях, связанных с логическим позитивизмом, и затем через позитивистски ориентированную философию науки он перешел в психологию и другие дисциплины. Точнее, речь идет о перемещениях и заимствованиях термина *когнитивное*, от которого уже и производилось название

¹ Число таких публикаций измеряется тысячами, в чем нетрудно убедиться, воспользовавшись поисковыми системами Интернета.

когнитивизм для обозначения той или иной концепции. То обстоятельство, что это название оказалось возможным присвоить весьма далеким друг от друга концепциям, Грин объясняет вольным обращением психологов середины 20 в. со словом «когнитивное», отступлением от первоначального «строгого» его значения, эксплицированного позитивистами-метаэтиками. В «строгом» смысле когнитивное служит характеристикой тех «ментальных» феноменов (обычно имеются в виду *высказывания*), которые в принципе поддаются проверке на истину – ложь.¹ Здесь следует добавить (сам Грин об этом не упоминает), что введение метаэтиками специального термина для обозначения «истинностных» феноменов основано на предположении, что не все ментальные феномены отвечают указанному критерию, т.е. *ментальное включает в себя и когнитивное, и некогнитивное*. Само это предположение (оформленное в виде концепции) получило название «нон-когнитивизм», – в противоположность «когнитивизму», либо вообще отрицающему существование некогнитивных феноменов, либо трактующему некоторые некогнитивные (например, ценностные) феномены как всецело когнитивные.

Однако отмеченное «строгое» значение слова «когнитивное», пишет Грин, не прижилось в психологии, здесь это слово употребляется по-другому: оно фактически сливается со словом «ментальное» и, кроме того, имеет некоторые другие ответвления.² Действительно, возникшая в 60-е гг. «когнитивная психология» получила именно это наименование потому, что она, в отличие от бихевиоризма, признавала существование «ментального» (т.е. духовного, идеального, психического) как предмета научно-психологического исследования, причем *ментальное* отождествлялось с *когнитивным* (т.е. *познавательным*). На мой взгляд, уже сам факт употребления слова «когнитивное» в столь широком значении подтверждает вы-

¹ Green Ch.D. Where Did the Word «Cognitive» Come From Anyway? // Canadian Psychology, 1996, 37. P.33.

² Ibid.

сказанную выше мысль о господстве в философии сознания редукционистской парадигмы, сводящей сознание (дух, психику) к познанию. Иными словами, когнитивные психологи являются стихийными *когнитивистами*, поскольку они фактически (не замечая этого, не концентрируя на этом внимания) трактуют *идеальное* как *когнитивное*. Сами же они называют себя *когнитивистами* на том основании, что признают субстанциальность идеального (или «когнитивного», в их терминологии), т.е. выступают против его растворения в «поведении», «предметной деятельности» и т.п.

Но в рамках этого широко понимаемого когнитивизма (обозначаемого иногда термином «ментализм») сложились более узкие, специальные концепции и подходы, за которыми закрепилось то же самое название. Во многих публикациях последних двух-трех десятилетий «когнитивизмом» стали именовать «кибернетическую» (или теоретико-информационную) интерпретацию человеческого сознания; согласно этому толкованию, сознание представляет собой функцию мозга как особой системы или устройства, перерабатывающего информацию. Такая трактовка сознания нередко квалифицируется ее сторонниками как выражение рационалистического, естественнонаучного, логического, лингвистического и т.п. методов и подходов, характерных для «когнитивных наук» (включающих когнитивную психологию, теорию искусственного интеллекта и т.д.). Вот несколько примеров подобного употребления рассматриваемого термина:

Когнитивизм – это «общая доктрина о том, что поведение (behavior) может быть объяснено путем его отнесения к когнитивным или ментальным состояниям» (Woolgar, S. Reconstructing man and machine: A note on sociological critiques of cognitivism // *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge MA: MIT Press, 1987. P.313); «Когнитивизм есть рационализм плюс компьютер в качестве модели того, как в действительности работает эта рационалистическая трактовка сознания (mind)» (Dreyfus, H. The socratic and platonic basis of

cognitivism. *AI [Artificial Intelligence] & Society*, 1988, 2. P.100); «Когнитивизм рассматривает человека как символперерабатывающую систему, существенные черты поведения которой могут быть точно смоделированы путем абстрактных формализмов, реализуемых через компьютерные операциональные модели, логические модели, квантитативные модели и формальные грамматики» (Whitaker, R. Objectivism, Reductionism, and Cognitivism. 1996. – <http://www.informatik.umu.se/~rwhit/ObjRedCog.html>).

Проблематика «когнитивных наук» не имеет прямого отношения к теме данной работы. Поэтому далее в тексте слово «когнитивное» будет применяться только в том значении, которое соответствует его латинской этимологии и в русском языке ближе всего передается выражением «относящееся к знанию (или познанию)». Конечно, сами слова «знание» и «познание» – в их обычном употреблении – многозначны и ассоциативны, причем эта их размытость, неопределенность в некоторой мере сохраняется даже при закреплении их в словаре науки и философии.¹ Поэтому придание «когнитивному» терминологического статуса предполагает его отмежевание не только от «ментального» («идеального» и т.п.), но и от некоторых значений, ассоциируемых со словом «познавательное». Иначе говоря, «когнитивное» следует понимать как «познавательное» лишь в каком-то *определенном*, достаточно узком значении этого последнего слова, ибо если ориентироваться на обычное словоупотребление, то к классу «познавательного» окажется возможным отнести (т.е. признать «когнитивными») практически любые духовные феномены, включая ценностные ориентиры; тем самым для гипоте-

¹ В русском языке «когнитивное» – слово явно заимствованное, ино-родное, и потому присвоить ему достаточно точное терминологическое значение гораздо легче, чем в английском, где “cognitive” изначально принадлежит обыденному лексикону и несет на себе груз многозначности. Это последнее обстоятельство является одной из причин терминологических коллизий, сопровождающих историю противостояния когнитивизма и некогнитивизма в англоязычной литературе (где эта проблематика главным образом и разрабатывалась).

зы о «некогнитивной» природе ценностей просто не будет места, и когнитивизм автоматически (без теоретических аргументов) одержит победу над нонкогнитивизмом.

Но каким должен быть этот *определенный* смысл рассматриваемого термина? По-видимому, он должен включать только необходимые и достаточные (т.е. «сущностные») признаки, которые мы фактически (чаще всего неосознанно) имеем в виду, когда относим то или иное духовное явление к «знанию» или «познанию». Я не думаю, что эти признаки адекватно схвачены метаэтической (неопозитивистской) языковой конвенцией, отождествляющей «познавательное» с «истинностным»: такая интерпретация «познавательного» (и, значит, «когнитивного»), на мой взгляд, не вполне согласуется с языковой интуицией, с реально сложившимся в естественном языке употреблением слов «знание» и «познание». Впрочем, ссылка на интуицию вообще не может служить веским аргументом в пользу той или иной точки зрения; к тому же научный термин не обязан полностью согласоваться с обыденным словоупотреблением. В данном случае более весомым возражением против исключительно истинностной трактовки когнитивного является то, что она не позволяет четко отграничить ценностное от познавательного: неистинностными (и, значит, некогнитивными, согласно указанному критерию) оказываются не только собственно ценностные, но и некоторые другие, явно «познавательные», духовные феномены, – например, метафизические высказывания. Таким образом, «истинностное» в качестве определяющего признака «когнитивного» неправомерно сужает сферу последнего. Определение «когнитивного» должно быть таким, чтобы оно, во-первых, не выходило за границы интуитивно понятого «познавательного» и, во-вторых, чтобы этот термин был пригоден для ясной и недвусмысленной постановки проблемы, обсуждаемой в настоящей работе. Этот вопрос будет далее предметом специального рассмотрения.

2. *Логический позитивизм: разделение проблем «наука – метафизика» и «наука – ценности»*

В качестве особой аналитико-философской концепции нонкогнитивизм оформился лишь в середине 20-го века, хотя проблема, решение которой в итоге привело к его появлению, обсуждалась еще в «Логико-философском трактате» Витгенштейна и в трудах Венского кружка. Действительно, антиметафизические инвективы в работах этих философов перемежались столь же суровой критикой *ценностных учений*, претендующих на статус научных дисциплин, поэтому у более позднего читателя могло создаться впечатление, будто эта критика велась с позиций нонкогнитивизма, т.е. с позиций отрицания познавательного статуса ценностных высказываний. Фактически же логический позитивизм нисколько не посягал на когнитивистскую парадигму; сама идея *некогнитивности* ценностных высказываний была чужда аналитикам 20-х – 30-х гг., они вообще не делили высказывания на когнитивные и некогнитивные, неявно полагая, что когнитивность есть существенный признак высказывания как такового. Известное неопозитивистское разделение предложений на «научно осмысленные» и «бессмысленные» производилось внутри сферы знания (познания): действительно, называя предложения метафизики, этики, эстетики и религии «бессмысленными», философы хотя и имели в виду невозможность их верификации (или фальсификации), однако сама уже постановка вопроса о *верифицируемости* этих предложений свидетельствует о трактовке их как *когнитивных* феноменов (хотя и не отвечающих критериям *научной* осмысленности).

Позднее многие аналитики обратили внимание на то, что *ценностные* (этические) предложения если и бессмысленны, то «в другом смысле», в ином отношении, нежели *умозрительные* (метафизические). Метафизика и наука противостоят на общем для них поле человеческого познания, и потому «ненаучность» метафизики не означает ее «некогнитивности», речь идет лишь о том, что продукция *спекулятивного*

познания не отвечает критериям *научного знания*; когда же говорят о «ненаучности» этики (как жизнеучения), то фактически ставят под сомнение именно ее «когнитивность», т.е. принадлежность к *познанию вообще*, как таковому. *Метафизические и научные высказывания объединены общим признаком – когнитивностью, и в этом качестве они вместе противопоставляются ценностным – некогнитивным – высказываниям.* Мне, правда, неизвестны работы, в которых указанная дифференциация была бы предметом и результатом специальной методологической рефлексии, по-видимому, она осуществлялась стихийно, но в любом случае можно констатировать, что в аналитической литературе проблема «знание – ценность» со временем отделилась от проблемы «наука – метафизика».¹ Только после осуществления этой демаркации стало возможным формирование последовательной *нонкогнитивистской* теории, которая доказывала уже не *бессмысленность*, а *некогнитивность* ценностных высказываний. Эта вторая характеристика, в отличие от первой, является лишь описательной, а не оце-

¹ Дихотомия «знание – ценность» принципиально отличается от родственных коррелятивных пар типа «теория – практика», «знание – действие» и др., которые почти неизменно получают когнитивистское истолкование. Правда, далеко не всякое подчеркивание специфики ценностных феноменов по отношению к познавательным свидетельствует о действительно *нонкогнитивистской* позиции. Все прежние дихотомии сходного плана либо интерпретировались в терминах расширительно толкуемой эпистемологии, либо вообще выводились за пределы философии сознания (в случае, например, если «практика» трактовалась как материально-предметная деятельность). Так, классическое деление философии на «теоретическую» (т.е. дающую ценностно-нейтральное знание о *сущем*) и «практическую» (т.е. дающую ценностные ориентиры) не выходило за рамки когнитивистских представлений, поскольку «практическая» философия, как и «теоретическая», обычно понималась тоже как *знание* (только знание не о *сущем*, а о *должном*). Точно так же и неокантианское разграничение между «науками о духе» и «науками о природе» – по тому признаку, что первые включают в себя *оценки* (т.е. используют метод «отнесения к ценности»), тогда как вторые производят лишь *внеценностные суждения*, – нисколько не противоречит когнитивистской методологии, поскольку разграничительная линия проводится внутри сферы познания.

ночной; она подчеркивает не «дефектность», а особый логический и языковой статус нормативно-этических слов и выражений. Прежняя неопозитивистская квалификация этих выражений как «бессмысленных» влекла за собою чисто негативистские выводы в отношении этики: она рассматривалась только в свете ее притязаний на научность, и коль скоро эти притязания признавались безосновательными, этика просто упразднялась. Констатация же *некогнитивности* этики вполне совместима с рассмотрением ее в других (помимо соотношения с наукой) аспектах, с признанием ее особого места в составе человеческого духа и ее особых функций в жизни индивида и общества.

Впрочем, такое рассмотрение характерно лишь для достаточно сформированной *некогнитивистской* концепции. Если же говорить о ранних аналитиках, то их подход вполне вписывается в рамки классического когнитивизма, соотносившего ценностные суждения с объективным (естественным или сверхъестественным) миром на предмет их познавательного соответствия или несоответствия этому миру. Такова, в частности, позиция Витгенштейна, принимавшего (вместе с Расселом) совершенно когнитивистский по существу принцип «логического атомизма», согласно которому элементам и структурам языка («именам») соответствуют элементы и структуры реальности («факты»). Не обнаружив в эмпирическом мире «ценностных фактов», Витгенштейн отказывает этическим (ценностным) высказываниям в осмысленности, не усматривая при этом в них какого-то иного, непознавательного значения. Более того, он фактически продемонстрировал свою приверженность старинной метафизической онтологии ценностей, приписав последним трансцендентное бытие и именно этим объяснив отсутствие «ценностных фактов». Правда, Витгенштейн, в отличие от своих предшественников, допуская возможность некоего «внеэмпирического» постижения объективных ценностей (через откровение, интуицию, чистый разум и пр.), по-видимому, отвергает такую воз-

возможность. Поэтому и получается, что фактически употребляемые нами моральные высказывания «бессмысленны», осмысленные же «предложения этики» невозможны, ибо «этика не поддается высказыванию».¹

3. Эмотивистская модификация некогнитивизма

Некогнитивизм начинается там, где ценностные суждения отграничиваются от познавательных (когнитивных) и интерпретируются не в одних только логико-эпистемологических терминах. Теоретическое соотнесение знаний и ценностей (хотя бы и взятых только в их логико-языковом измерении) само по себе уже было шагом к освобождению философии *сознания* от безраздельного господства философии *познания*. Первой концепцией, провозгласившей некогнитивность ценностных суждений и вместе с тем давшей им определенную «позитивную» трактовку, был *эмотивизм*. Согласно этой концепции, главная функция этических (оценочных и императивных) высказываний – выражать *эмоции* говорящего и возбуждать соответствующие чувства и переживания у слушателей. Эта точка зрения восходит к Юму, который полагал, что этические (или моральные) суждения не несут никакого сообщения о предметах и поступках, а лишь выражают по отношению к ним чувства (*feelings*) одобрения или неодобрения. Правда, позицию Юма нельзя считать последовательно некогнитивистской: вопрос о природе моральных суждений он рассматривал через призму традиционной дихотомии разума и чувств, и некогнитивность этих суждений он видел лишь в том, что они не производны от «разума» (поскольку последний, будучи инструментом познания, «не может быть источником добра и зла»); в то же время Юм не проводил ясного различия между некогнитивными чувствами-аффектами

¹ «Логико-философский трактат», 6.41 – 6.421. (См.: Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. М.: Гнозис, 1994. С.70).

(переживаниями, волевыми актами — sentiments, feelings и пр.) и когнитивными чувствами-впечатлениями (senses); «акты видения и слышания» он относил вместе с «любовью и ненавистью» к одному классу психических явлений — «перцепциям»;¹ тем самым он оставлял определенное место для когнитивистской трактовки аффектов и, следовательно, моральных оценок и норм. Фактически антикогнитивизм Юма направлен лишь против рационалистического (но не эмпиристского) когнитивизма в трактовке морали. Эмотивисты же совершенно определенно признавали некогнитивность эмоций и — тем самым — ценностных высказываний. Появление эмотивизма не было напрямую связано с философскими исследованиями в области оснований этики, сама эта дисциплина и ее логико-методологические проблемы мало занимали первых аналитиков-эмотивистов. Так, для известного логического позитивиста Р.Карнапа, разделявшего эмотивистскую идею, характерно предельно скудное внимание к специфике моральных утверждений; трактовка им этих утверждений как выражений чувства или установки «представляет собой отчаянную попытку найти для них хоть *какой-то* статус после того, как сам Карнап... изгнал моральные утверждения из сферы фактического и дескриптивного».² Однако в позднейших эмотивистских работах язык этики стал уже предметом специального, более обстоятельного анализа. Вклад эмотивизма в этот анализ заключался в акцентировании психологических аспектов языка, причем тех именно аспектов, которые связаны с употреблением языка не в познавательной, а в экспрессивной функции. «Радикальный» эмотивизм (А.Айер)³ сводил этическое словоупотребление исключительно к этой последней функции, полностью исключая рационально-понятийные компоненты и ло-

¹ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. М.: Канон, 1995. Т.2. С.214-216.

² Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В.Целищева – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С.28.

³ Ayer, A.J. Language, Truth and Logic. London, 1936.

гические отношения из ценностных (моральных) высказываний и рассуждений. Столь упрощенная трактовка ценностного сознания оказалась неприемлемой для большинства этиков, и в ходе последующей эволюции эмотивистского течения она была существенно смягчена. Так, “умеренный эмотивист” Ч.Стивенсон¹ признавал, что моральные оценки и предписания включают в себя знание об объективных свойствах оцениваемых предметов и предписываемых поступков и что когнитивные суждения входят в число оснований, определяющих моральный выбор личности. В то же время Стивенсон сохранил основную идею своих предшественников о том, что оценки и нормы не могут быть целиком редуцированы к знанию, поскольку в их состав входят (и определяют их ценностную специфику) некогнитивные составляющие психики — эмоции. Фактически умеренный эмотивизм принимает аттитюдную модель ценностного сознания.

Аттитюд (позиция, установка) понимается как потенциальная готовность субъекта к определенным оценкам и действиям в определенной ситуации, обобщенный образ которой имеется в составе аттитюда. Актуальная оценка или мотив включают в себя то или иное специфическое “переживание” или “побуждение” (например, чувство одобрения или чувство долга), которые в неактуализованном виде уже содержались в установке. Актуализация этих переживаний и побуждений в оценке или поступке происходит в том случае, если реальная ситуация, в которой находится субъект, соответствует ее идеальному обобщенному образу, заложенному в аттитюде.

В целом содержание эмотивистской концепции (если отвлечься от теоретических нюансов, привносимых разными ее представителями) может быть изложено в следующих трех тезисах: (1) ценностное (оценочное или нормативное) суждение представляет собою выражение определенной эмоции, направленной на определенный объект (заявляя, например: «Этот человек — хороший»), автор высказывания тем самым адресует

¹ Stevenson, Ch.L. Ethics and Language. New Haven, 1944.

«этому человеку» свою позитивную эмоцию); (2) эмоции суть некогнитивные феномены психики; (3) следовательно, ценностные суждения некогнитивны, т.е. не могут быть истинными или ложными (в эпистемологическом смысле). Каждый из этих тезисов был предметом длительных дискуссий, продолжающихся и в наше время. Дружная критика эмотивизма со стороны других аналитиков (не говоря уже о тех исследователях и моралистах, чьи поиски идут в русле «континентальной» философской традиции), причем критика крайне резкая, далекая от обычной тональности академических споров, заставляет предположить, что эмотивизм посягнул на какие-то важные для философии морали – и вместе с тем плохо защищенные – теоретические принципы и ценностные постулаты. О каких принципах и постулатах идет речь? Действительно ли эмотивизм бросает вызов этической классике? В какой мере доводы против эмотивизма направлены против нонкогнитивизма вообще, т.е. против той позиции, которая отстаивается в данной работе?

4. Дебаты вокруг эмотивизма

Доводы против эмотивизма можно (несколько условно) разделить на *вполне корректные* и *некорректные*. К последней группе относятся те аргументы, которые основаны на ошибочной интерпретации эмотивизма, на приписывании эмотивистам того, о чем нет речи в их концепции. Вообще эмотивисты, будучи философами-аналитиками, стараются избегать формулировок, выбивающихся из контекста анализа языка: они ничего не говорят о содержании ценностных установок, о факторах, определяющих это содержание и, конечно, не высказывают никаких ценностных предпочтений. Некоторые критики эмотивизма истолковывают указанные особенности этого подхода как «отказ» философов решать моральные проблемы и тем самым – как скрытую апологетику аморализма. Другие критики вообще не учитывают специфики анали-

тической методологии и интерпретируют эмотивизм как некоторую содержательную концепцию, для которой в традиционных этических классификациях имеются свои ячейки: субъективизм, иррационализм, волюнтаризм, релятивизм и т.д. Так, в упомянутой выше книге А.Макинтайра эмотивистам приписывается точка зрения, согласно которой за формой моральных высказываний всегда скрываются личные интересы и предпочтения, так что единственным подлинным мотивом человека является эгоистический интерес.¹ Однако эмотивизм, на мой взгляд, не дает оснований для подобной его трактовки; в самом деле, из *эмотивности* ценностных высказываний нельзя заключить об их *эгоистической* направленности: ведь эмотивной признается любая (в том числе альтруистическая) ценностная позиция. Другой видный философ-метаэтик, Р.Хэар, полагает, будто эмотивисты, отрицая познавательный характер моральных суждений, тем самым отвергают этический рационализм и, подобно Юму, отдают моральные ценности на откуп «иррациональным эмоциям», или «страстям».² Но и такая квалификация этой теории вряд ли оправданна: эмотивизм совершенно не касается вопроса об источниках тех или иных ценностных позиций, он не занимает чью-либо сторону в разрешении традиционной дилеммы «разума» и «чувств», претендующих на роль руководителей человеческого поведения; признание ценностных позиций «эмотивными» по их *психическому субстрату* вовсе не означает, будто эмоциям приписывается ценностно-ориентирующая функция.

По-видимому, критическое отношение к эмотивизму в значительной мере основано на недоразумении: эту теорию по некоторым внешним признакам ошибочно отождествляют с теми философскими концепциями, которые неприемлемы для большинства моральных философов. Безусловно, эмотивизм *совместим* с указанными концепциями (т.е. сторонник этой

¹ См.: Макинтайр А. Ук. соч. С.29.

² См.: Хэар Р. Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. М.: ИФРАН, 1995. С.10.

теории *может* быть иррационалистом, теоретиком эгоизма и т.д.), однако никакой внутренней, концептуальной связи между всеми этими позициями нет.

Вместе с тем против эмотивизма выдвигались, как отмечено выше, и более весомые, теоретически корректные доводы. Легче всего поддается фальсификации главный тезис эмотивизма – о том, что все ценностные высказывания представляют собой форму выражения тех или иных эмоций. Уже обыденная рефлексия позволяет установить, что этот тезис ошибочен: высказывая свою ценностную позицию, мы не всегда при этом испытываем какие-либо эмоции (по крайней мере, эмоции достаточно сильные для того, чтобы их рационально зафиксировать); да и в тех случаях, когда эти эмоции явно выражены, их интерпретация как неких эпифеноменов, лишь сопровождающих данное высказывание, а не составляющих его суть, выглядит вполне убедительной. Впрочем, «умеренный эмотивизм» с помощью теории аттитюда подводит новое основание под идею связи ценностей с эмоциями. Согласно этой теории, ценностная позиция индивида может быть обозначена им и без явного высказывания эмоций, последние пробуждаются лишь в ситуации активного проявления этой позиции; но в любом случае – потенциально или актуально – эмоция неотделима от оценок и норм. Кроме того, некоторые современные последователи и преемники эмотивизма вообще стараются не использовать этого ставшего одиозным (в данном контексте) термина «эмоция», предпочитая говорить об «интенциональности» ценностного сознания. Правда, слово «интенция» весьма многозначно (в частности, его нередко употребляют как специфическую характеристику именно «знания»), однако использование его в «исконном» значении – «направленность», «устремленность» и т.п. – позволяет схватить психологическую специфику «ценностей» в их отличии от «знаний» и тем самым сохранить основную идею эмотивизма. Эта эволюция эмотивистской линии в аналитической философии примечательна сменой методологических акцентов:

лингвистический подход (в рамках которого эмоция увязывалась с *высказыванием*) уступил место *психологическому* (в рамках которого интенция увязывается с психической *установкой*). Если старый «лингвоцентристский» эмотивизм не выдерживал даже поверхностной критики (ибо его идея «органической связи» ценностного высказывания и эмоции явно неверна), то пришедшая ему на смену «психологическая» концепция зиждется на более прочном основании – на констатации интенционального характера ценностных установок. Тем не менее в современной моральной философии эмотивизм не пользуется сколько-нибудь заметным влиянием, поскольку он ассоциируется в основном с давно дискредитированным тезисом об эмотивности языка морали.

Но даже те исследователи, которые разделяют указанные ключевые положения «старого» или «нового» эмотивизма, совсем не обязательно принимают и второй его тезис – о некогнитивности эмоций (или интенций), т.е. не обязательно становятся сторонниками нонкогнитивизма. Многие философы, представляющие разные школы и направления, склонны считать, что эмоции – это особого рода «знания», что существует особое «эмоциональное познание» (совпадающее с «ценностным познанием») и что, следовательно, эмотивность ценностного высказывания или установки не противоречит их когнитивности. При такой постановке вопроса исход спора между когнитивизмом и нонкогнитивизмом ставится в зависимость от того или иного истолкования природы человеческих эмоций (или интенций). За последние два-три десятилетия эта проблема привлекла внимание целого ряда философов и психологов, труды которых составили специальную область исследований.¹

Таким образом, современные эмотивисты в определен-

¹ Подробный обзор литературы, посвященной этой теме, содержится в статье: *Deigh J. Cognitivism in the theory of emotions // Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy. V.104 (4). The University of Chicago Press, 1994.*

ной мере учитывают те *корректные* в научном отношении доводы, которые были выдвинуты против принятой ими концепции: они стремятся (а) доказать органическую эмотивность (или, лучше, интенциональность) ценностных *позиций, установок* (а не ценностного *языка*, на эмотивности которого настаивали их предшественники), и (б) обосновать тезис о некогнитивности эмоций (или интенций).

5. Неэмотивистские версии нонкогнитивизма

Многие аналитики ищут пути преодоления ценностного когнитивизма, не апеллируя к эмотивности или каким-либо другим психологическим характеристикам ценностных высказываний: некогнитивность последних они усматривают в их особых логических свойствах. Так, упоминавшийся выше Р.Х.эар, автор теории «прескриптивизма», полагает, что язык морали не дескриптивен, а прескриптивен, т.е. служит не для описания фактов, а для того, чтобы предписывать или рекомендовать определенные действия (например, высказывание «Данный поступок – правильный», несмотря на дескриптивную грамматическую форму, означает не наличие свойства «правильности» в составе поступка, а предписание совершать подобные поступки). Хэар считает прескриптивность не психологическим, а логическим свойством морального языка; и поскольку правила логики, будучи производными от разума, объективно-принудительны, то и моральные предписания объективны (в том смысле, что они суть не «приказы» того или иного субъекта, а необходимые требования разума). Несмотря на содержательные различия моральных принципов, принимаемых разными культурами, все они отлиты в единую логическую форму прескриптивности (или долженствования), инвариантную для всех культур и делающую возможным моральный диалог между ними. Однако при этом остается

открытым вопросом об объективно-содержательном критерии должного и не-должного, без чего указанный диалог утратил бы свой предмет. Решение этого вопроса Хэар заимствует у Канта, рассматривая свою теорию вообще как «адаптацию кантовского категорического императива».¹

Еще одна «антиэмотивистская» нонкогнитивистская концепция принадлежит Дж.Серлю (Searle), автору теории «речевых актов». Серль четко различает два класса «речевых актов»: «утвердительный» (т.е., по существу, «познавательный», «когнитивный») и «директивный» (или «нормативный», – т.е. «некогнитивный»). Оба этих класса соотносимы с «миром», только в первом случае «утвердительные акты» испытываются на предмет «соответствия» этому миру (и в зависимости от результата такого соотнесения они могут быть признаны истинными или ложными), во втором же случае мир сопоставляется с содержанием «директивного акта».² Антиэмотивистский характер этой теории выражается в том, что специфику нормативности она определяет без обращения к «эмоциям» и вообще каким бы то ни было психическим состояниям.

Следует заметить, однако, что обе эти концепции, претендующие на опровержение традиционного ценностного «дескриптивизма» (или когнитивизма), фактически остаются внутри этой критикуемой ими парадигмы. Так, прескриптивизм ограничивается критикой лишь «корреспондентской» трактовки моральных высказываний (т.е. трактовки их как констатации «моральных фактов»), нисколько не посягая на «когерентную» (кантианскую) эпистемологическую модель. Тем самым моральные высказывания все равно выступают как вид «знания», могущего быть истинным, – только истинность эта удостоверяется не эмпирически, а логически. Что касается теории «речевых актов», то предложенный ею по видимости

¹ Hare R.M. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1997. P.136.

² См.: Серль Дж. *Природа интенциональных состояний* // *Философия, логика, язык*. М.: Прогресс, 1987. С.102-103.

весьма четкий критерий разграничения когнитивных и нормативно-ценностных высказываний при ближайшем рассмотрении оказывается весьма размытым и неспецифичным, ибо сопоставление «мира» с понятием или суждением имеет место отнюдь не только в акте предписания и оценки, но и в обычном акте познания (когда, например, эмпирические данные подводятся под выработанную ранее теорию).¹ Если же попытаться выделить и описать действительно специфическое отношение между ценностным высказыванием и «миром», то обнаружится, что содержательное соответствие между тем и другим играет здесь подчиненную роль, определяющим же признаком является то или иное субъективное переживание – одобрение, осуждение, чувство долга и пр.

В настоящее время нонкогнитивизм редко обнаруживает себя в виде какой-то определенной, ясно сформулированной и обоснованной концепции. Принадлежность к этой школе определяется сейчас по сути лишь одним признаком, сформулированным еще логическими позитивистами, – отрицанием фактологического, истинностного характера ценностных суждений (или, в другом философском контексте, – отрицанием реального бытия ценностей вне человеческого сознания).

6. Когнитивизм и нонкогнитивизм в метаэтической литературе последних лет (90-е гг. XX в.)

Полемика между когнитивизмом и нонкогнитивизмом хотя и миновала давно уже свой пик, однако не угасла окончательно; более того, иногда она ведется в той же повышенной

¹ Стоит только допустить, что всякое «сличение» некоторого объекта с имеющимся в сознании понятием или теорией есть именно оценка, как тут же граница между познанием и оцениванием, между познавательным и ценностным отношением человека к миру, между эпистемологией и аксиологией потеряет какую-либо определенность. Поэтому предложенный Серлем (и некоторыми другими философами) критерий, предназначенный для разграничения знаний и ценностей, в действительности способствует их смешению.

тональности, как и несколько десятилетий назад. Полемическая инициатива исходит большей частью от тех философов-когнитивистов, которых беспокоит незавершенность давнего спора и возможность возрождения нонкогнитивизма, повинного, по их мнению, в скептицизме, разъедающем моральное сознание, и прочих грехах. Для опровержения нонкогнитивизма используются в основном старые аргументы, в которых, впрочем, можно заметить и некоторые (не очень значительные) элементы новизны.

Резкая, запальчивая критика нонкогнитивизма содержится в работах *Рональда Дворкина* (Нью-Йоркский университет), в частности – в его большой статье «Объективность и истина».

¹ “Существует ли объективная истина? Или мы должны наконец признать, что ... нет никакой «реальной», или «объективной», или «абсолютной», или «основополагающей»... истины о чем-то, и что наши самые глубокие убеждения относительно того, что случилось в прошлом, или из чего сделан универсум, или кто мы есть, или что такое прекрасное, или кто является безнравственным, – суть именно убеждения, именно соглашения, именно идеология, именно знаки силы, именно выбранные нами правила языковых игр, именно продукт нашей неугомной предрасположенности делать вид, будто мы обнаружили там, в некоем внешнем, объективном, вечном, независимом от сознания мире то, что на самом деле мы придумали для себя, исходя из наших инстинктов, воображения и культуры? Этот последний взгляд, носящий имена вроде «постмодернизм», «антифундаментализм» и «неопрагматизм», ныне составляет модный интеллектуальный стиль. Он по существу неизбежен для тех подразделений американских университетов, которые не уверены в собственной полноценности, – например, для факультетов истории искусства, английской литературы и антропологии, так же как и для юридических факультетов. Более изощренные формы того же глубокого скептицизма были влиятельны в академической философии на протяжении многих веков. Они существуют в двух разновидностях: общая, всеохватывающая версия, атакующая саму идею объективной истины о чем-либо, и ограниченная, избирательная версия, которая допускает объективную истину для «дескриптивных» утверждений, включая математические, но отрицает ее для «оценочных» утверждений – моральных, этических и эстетических» (Dworkin R. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // *Philosophy & Public Affairs* 25, no. 2 [1996]: 229). – Упомянутая в конце «ограниченная версия скептицизма» – это и есть нонкогнитивизм, полемика с которым идет на протяжении всей цитированной статьи.

Доводы, к которым прибегает автор, характерны и для многих других исследователей-гуманитариев, занимающихся этой проблемой. Р.Дворкин полагает, будто когнитивизм и нонкогнитивизм – это концепции, одна из которых признает, а другая – отрицает возможность для ценностных суждений быть *объективно истинными*; тем самым нонкогнитивизм идентифицируется с субъективизмом, агностицизмом и скептицизмом как эпистемологическими позициями, – вернее, рассматривается как проявление этих общих подходов к сфере ценностей. В результате на нонкогнитивизм обрушивается вся мощь аргументации, выработанной философами в многовековой борьбе против эпистемологического субъективизма.

Ошибочность указанной интерпретации нонкогнитивизма лежит на поверхности: дело в том, что нонкогнитивизм вообще не касается вопроса о возможности нормативно-оценочных «истин», он отвергает не *истинность*, а *истинностный характер* соответствующих суждений, – т.е. вообще исключает их из юрисдикции эпистемологии. Нормативно-оценочные суждения не являются «истинностными» – это значит, что они не принадлежат к классу познавательных (когнитивных) феноменов сознания и потому к ним вообще неприменимо понятие «истины», – так же как и «лжи» или «заблуждения». Из-за неразличения «истинного» и «истинностного» суть нонкогнитивистской позиции для многих ее противников остается непонятой, и их критика этой позиции бьет мимо цели.

Еще один типичный поворот нонкогнитивистской мысли, критически рассмотренный в работе Р.Дворкина, состоит в следующем. Если мы отстаиваем (как это делают когнитивисты) познавательный статус моральных суждений, то мы должны быть готовы принять и все вытекающие отсюда философские следствия; а эти следствия могут быть несовместимыми с другими философскими представлениями, которые мы разделяем. Так, *Алан Джиббард*, сторонник метаэтического нонкогнитивизма, утверждает, что когнитивизм в этике неизбежно ведет к платонизму, ибо объективно истинные и вооб-

ще «фактологические» суждения о добром и справедливом возможны лишь в том случае, если доброе и справедливое суть реалии самого мира; будучи «фантастической» теорией, платонизм не может служить основанием морали, поэтому задача «спасения» морали не может быть решена в системе когнитивистских представлений.¹ Ответ Дворкина таков: если истинность утверждения «Геноцид безнравственен» зависит от принятия платонистской концепции, согласно которой «безнравственность геноцида» является объективным «фактом», то эту концепцию *следует принять*. «Если платонизм действительно должен быть ‘разоблачен’ как ложная теория, то и мораль должна быть ‘разоблачена’ вместе с ним».² Нетрудно видеть, что этот аргумент обращен не к теоретическому, а к ценностному (моральному) сознанию.

Поскольку и когнитивисты, и нонкогнитивисты в большинстве своем представляют аналитическую философскую школу, их споры имеют отчетливо выраженный логико-лингвистический крен и нередко сводятся к сопоставлению разных способов интерпретации оценочно-нормативных (в основном моральных) слов и высказываний и к доказательству преимуществ той или иной из этих интерпретаций. Одним из излюбленных приемов подобной полемики является конструирование таких языковых ситуаций, в которых моральные слова и высказывания явно не служат для непосредственного выражения позиции говорящего, а выполняют, по мнению когнитивистов, чисто репрезентативную, референтную функцию (обычно в качестве примера берутся условные и вопросительные высказывания: «Если планируемый поступок плох в моральном отношении, то человек, совершивший его, будет наказан», «Является ли данный поступок плохим?» и т.п.). Нонкогнитивисты возражают против истолкования слова «плохой» в подобных высказываниях как «референтного» и

¹ См.: Gibbard, A. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, p. 154.

² Dworkin R. *Ibid.*, p.230.

предлагают собственную интерпретацию этих высказываний (которую мы здесь опустим в силу ее громоздкости); в ответ когнитивисты заявляют о методологических преимуществах своего подхода – о большей его «простоте» и большей согласованности с обыденной рефлексией (ибо «обычные люди» склонны рассматривать моральные слова и выражения именно как «познавательные»); в свою очередь, нонкогнитивисты говорят, что «простота» объяснения как таковая еще не свидетельствует о его правильности, и что обыденная рефлексия сама подлежит критическому переосмыслению, и т.д.¹

Однако вся эта внутрицеховая полемика мало сказалась на ситуации в современной философии морали, где доминирует (хотя и без громких деклараций) когнитивистская методология, – доминирует не потому, что доводы аналитиков-когнитивистов оказались сильнее и убедительнее, нежели аргументация нонкогнитивистов, а потому, что у этой методологии имеются свои глубокие мировоззренческие корни. Носители когнитивистской парадигмы обычно не сознают своей когнитивистской принадлежности, настолько она для них естественна; поэтому они даже не замечают, что описанная выше полемика в метаэтике имеет отношение к их теоретическим изысканиям. Большинство философов-моралистов не склонны рассматривать собственные (и чужие) этические концепции как те или иные «интерпретации языка», их мало интересует, как люди «употребляют» моральные слова; объект исследования для этих философов – не язык вообще и тем более не язык обычных людей и даже не их «эмпирическое» сознание, а «добро» и «долг», их критерии, проявления, приложения и т.д.

* * *

¹ См., напр.: McNaughton, D. A. *Moral Vision*. /?/: Basil Blackwell, 1988 (в этой книге сформулированы и подробнейшим образом аргументированы «четыре возражения» против морального нонкогнитивизма); Copp, D. *Morality, Normativity, and Society*. /?/, 1996 (здесь дана критика нонкогнитивизма главным образом в его «прескриптивистской» версии).

*

Таким образом, проблема когнитивного статуса ценностей *в том виде*, как она была осмыслена аналитиками, исчерпала себя: сказано едва ли не все, что можно было сказать по этому поводу, оставаясь в рамках общих аналитико-философских установок. Дальнейшая дискуссия между когнитивизмом и нонкогнитивизмом на данном поле вряд ли имеет смысл. В этой столетней тяжбе нонкогнитивизм, на мой взгляд, *одержал победу* – если при вынесении вердикта учитывать теоретическую основательность доводов той и другой стороны; но в то же время он *потерпел крах* – поскольку его абстрактная правота не прибавила ему реальных сторонников в гуманитарной философии, не подорвала позиций стихийного когнитивизма.

Необходимо поэтому расширить методологический контекст, в рамках которого обсуждался вопрос о когнитивном статусе ценностного сознания, дополнив логико-лингвистические аспекты исследования социально-психологическими. Правда, трудно ожидать, что вообще какие-либо теоретические доводы окажутся столь весомыми, что заставят сторонников когнитивизма отказаться от своей позиции. Поэтому теоретической *критике* когнитивизма должно предшествовать его осмысление как особого парадигмального подхода; сам этот методологический принцип должен стать *объектом исследования*: необходимо выяснить и показать его основные источники, проявления и, главное, его последствия для гуманитарной теории и практики. Дальнейшее изложение представляет собой попытку в определенной мере реализовать этот план.

Глава 2. Генеалогия когнитивизма

1. Ценностно-познавательный синкретизм обыденного и философского сознания

Когнитивизм в качестве методологической позиции, подспудно принятой большинством философов, возник задолго до того, как он был эксплицирован аналитиками. Этот подход имеет свою историю, к которой мы обратимся позднее, а также предысторию – тот этап развития сознания и самосознания, когда еще не сформировался понятийный аппарат, пригодный для описания духовной реальности как внутренне дифференцированной целостности. Иначе говоря, *ценностно-му когнитивизму* как неосознанной философской парадигме предшествовал *ценностно-познавательный синкретизм* примитивного сознания. Если когнитивизм – это особый *способ истолкования* духовных феноменов, суть которого заключается в *редукции* духовного вообще (включая его ценностные составляющие) к знанию и познанию, то ценностно-познавательный синкретизм – это не «точка зрения», не «теоретическая позиция», а *смешение, неразличение* ценностных и познавательных элементов сознания.¹

¹ Слово “синкретизм” имеет два основных значения: во-первых, это – *состояние* внутренней нерасчлененности, аморфности предмета или явления (в силу его «неразвитости» и т.п.), во-вторых, это – непосредственное *восприятие*, интуитивное *истолкование* некоторой реальности как внутренне нерасчлененной, хотя на самом деле, объективно, такая дифференциация имеет место. В данном контексте это слово употреблено во втором из указанных значений: под «ценностно-познавательным синкретизмом» здесь понимается субъективное неразличение ценностных и познавательных компонентов сознания, отсутствие какой бы то ни было *рефлексии* по этому поводу, – при том что *фактически* даже в примитивном сознании познавательное отношение к миру не совпадает, не сливается с ценностным.

Синкретизм предшествует когнитивизму не только *хронологически*, но и *логически* – в том смысле, что когнитивизм вырос из синкретизма, явился его естественным продолжением. Правда, эта преемственность не была непосредственной: ведь для того, чтобы когнитивистская редукция «духовного» к «познавательному» стала возможной, необходимо было уже иметь понятие *познания* как особого рода отношения между «духом» и «бытием», отличного от других видов отношений (например, *практического, эмоционального* и др.). Само появление такого понятия означало преодоление первобытного ценностно-познавательного синкретизма. Однако границы этого класса духовных феноменов, охватываемых понятием «познание», никогда не были вполне определенными, и в философии (как уже отмечалось выше) всегда существовала тенденция к расширению духовной территории, подпадающей под это понятие. Поэтому на смену синкретизму пришел именно когнитивизм,¹ – а не «нонкогнитивизм», четко разграничивающий познавательные и непознавательные элементы сознания и не допускающий методологической редукции одного из этих классов к другому.

Вообще, синкретичность, как известно, это характерная черта примитивного мировоззрения, так что смешение знаний

¹ Когнитивистская тенденция в философии выразилась главным образом в том, что *практическое* отношение описывалось и исследовалось через категории *познания* и *знания*. Впрочем, не всякое практическое отношение включалось в когнитивную схему, а только его особый вид – то отношение, которое непосредственно воспринимается и переживается как *объективное* и потому истолковывается как результат *знания* «объективных» ценностей – добра, блага и т.п. (Позднее это отношение было разделено и специфицировано в качестве *морального, эстетического, религиозного* и т.д.). Что же касается *утилитарного* отношения, то оно всегда воспринималось философским сознанием в качестве всецело *субъективного* (т.е. имеющего источник в самом субъекте) и «непознавательного», и потому не подвергалось когнитивистской редукции. Когнитивизм, таким образом, с самого начала был органически сплавлен с объективацией ценностей, истоки которой находятся в древнем синкретизме и антропоморфизме.

и ценностей в обыденной рефлексии – не единственная и не изначальная форма синкретизма. «Первичный» синкретизм – это, по-видимому, неразличение, отождествление сознания (духа) и бытия, мира внутреннего и внешнего, – отождествление непосредственное, дорефлексивное, ибо если оно производится сознательно, то мы имеем дело уже не с синкретизмом, а с философской *концепцией* тождества бытия и духа (в гегелевском или берклианском ее вариантах). Элементы наивного синкретизма сохраняются в обыденном и гуманитарно-философском сознании до сих пор, они проявляются в гипостазировании и объективации тех или иных душевных состояний, в неразличении вещи и понятия и т.д. Преодоление этого «духовно-бытийного» синкретизма, т.е. разделение «двух миров» в самосознании, само по себе не препятствует синкретическому смешению когнитивных и ценностных компонентов духа, ибо «ценность» может пониматься как некое свойство или измерение объективного мира, представленное в сознании – вместе с другими «объектами» – в виде «знания». Разумеется, уже с доисторических времен «дух» осознан как сложное, внутренне дифференцированное образование, обыденная рефлексия выработала множество понятий, описывающих разные проявления и оттенки духовной жизни. Однако исторически сложившийся словарно-понятийный аппарат мало приспособлен для уверенного различения познавательных и ценностных реалий.

Один из источников укоренившегося в древней философии ценностно-познавательного синкретизма – стремление мыслителей к целостной, «единосущностной» трактовке любых сложных феноменов, в том числе сознания. При этом легко допускается многофункциональность сознания, в частности – исполнение им таких важных и явно отличных друг от друга функций, как «познавание» и «побуждение (к действию)»; однако этим двум основным функциям не ставятся в соответствие разные духовные «сущности», психические структуры и механизмы, обеспечивающие их выполнение; за ними стоит

единая сущность, единое начало (персонифицируемое как *Я*, *Разум* и пр.). Поэтому между «знанием» и «побуждением» нет качественного различия: «знание» может «превращаться» в побуждение и затем – в практическое действие, поступок; всякая духовная активность может быть представлена как «знание» и «познание».

Разумеется, предыстория когнитивизма обозначена здесь лишь в самых общих чертах. Приведенная схема имеет целью показать, что ценностный когнитивизм – не случайное, побочное ответвление в развитии мировоззрения, а вполне органичное его звено. Когнитивизм соответствует определенной стадии развития сознания и самосознания. Эта стадия в определенном смысле «выше» примитивно-антропоморфной, но «ниже» научно-теоретической. Развитие науки (особенно естественной) с ее резким разграничением субъективного и объективного и достаточно ясными и определенными критериями того, что является и что не является «знанием», сделало возможным становление новой, нонкогнитивистской философии сознания.

2. Ценностно-познавательный синкретизм естественного языка

Древний мировоззренческий синкретизм запечатлен, сохранен в лексике и структуре естественного языка, и потому сам язык сопротивляется аналитической рефлексии, разграничивающей когнитивные и ценностные аспекты душевной жизни. Не только в обыденном, но и в философском сознании ценностно-познавательный синкретизм (и когнитивизм) подпитывается, подкрепляется употреблением пришедших из прошлых эпох синкретических слов и оборотов. (Во всяком случае, это относится к живым европейским языкам романской, германской и славянской групп, но, по-видимому, указанная особенность характерна для любого современного

развитого языка).

Проявления ценностно-познавательного синкретизма в языке можно разделить на два типа. К *первому типу* относятся те ситуации, когда одно и то же слово или словосочетание употребляется *и для обозначения* некоторой реалии, *и для выражения* ценностной позиции. Речь идет, таким образом, о неразличении этих двух *функций* и их взаимоподмене в применении языка, что приводит к смешению познавательного («теоретического») и ценностного («практического») контекстов в гуманитарно-философских построениях. *Второй тип* языкового синкретизма – это использование одного и того же слова или словосочетания для обозначения *как когнитивных, так и интенциональных* реалий сознания (психики, духа). В этом случае речь идет о смешении, нераспознавании разных *значений* слова, т.е. о «теоретической» ошибке при описании, объяснении, интерпретации различных духовных явлений, – причем эта теоретическая ошибка тоже ведет (хотя и окольным путем) к упомянутому смешению контекстов в философских рассуждениях.

Синкретичность *первого типа* весьма распространена в естественном языке. Конечно, большая часть обыденной лексики не является синкретичной в рассматриваемом здесь отношении: ее составляют либо *чисто дескриптивные*, либо *чисто прескриптивные* слова и обороты, выполняющие соответственно либо *только репрезентативную*, либо *только экспрессивно-побудительную* функцию.¹ Обыденный лексикон (не говоря уже о научном) включает в себя в основном «чисто

¹ Сведение функций языка всего к двум – дескриптивной и прескриптивной – может показаться чрезмерным упрощением по сравнению с более дифференцированным подходом современной лингвистики, отмечающей такие, например, функции, как когнитивная, номинативная, экспрессивная, коммуникативная и т.д. Следует заметить, однако, что разные типологии языковых функций вполне совместимы друг с другом, если они построены на разных основаниях. Поэтому функциональные дихотомии типа *референциальное – эмотивное* или *дескриптивное – прескриптивное* логически правомерны.

дескриптивные» слова, имеющие денотат, или референт. Группа же «чисто прескриптивных» слов, выполняющих специализированную оценочно-предписательную функцию, сравнительно невелика; это слова типа «хороший», «плохой», «должно», «нельзя», «прекрасный», «безобразный» и др. Вместе с тем существует еще один – причем довольно многочисленный – ряд слов и выражений, которые так или иначе соединяют в себе обе указанные функции. Например, слова «трудолюбие», «мужество», «милосердие», или, скажем, «бездельник», «трус», «изувер» и др. одновременно и *обозначают* некоторые человеческие качества (и их носителей), и *оценивают* их (позитивно или негативно). Сказать о ком-то, что он «подох», значит одновременно и *сообщить о событии* («он умер»), и выразить *негативное отношение* к данной личности («он был плохим человеком»). В простых случаях подобная бифункциональность легко распознаваема, но бывают и достаточно сложные ситуации, когда действительно имеющая место ценностно-познавательная «двусмысленность» некоторых лексических единиц отнюдь не очевидна.

Совмещение в одном и том же слове функции *обозначения* с функцией *оценки* чаще всего имеет причиной то, что *обозначаемый* этим словом предмет является одновременно и объектом человеческой *итенции*, т.е. является «ценностью» – утилитарной, моральной или эстетической, – и к тому же подпадает под определенную (либо позитивную, либо негативную) оценку, разделяемую если не всеми, то большинством людей, принадлежащих к данной культурной общности. В результате в самом имени предмета закрепляется выражение позитивного (или негативного) к нему отношения. Таков источник номинативно-оценочной двойственности слов «разумный» («разумность»), «правильный» («правильность»), «моральный», «этический», «эстетический», «гуманитарный», «закон», «порядок» и некоторых других. Так, «разум» – это некоторый духовный «механизм», который можно *нейтрально* обозначать и описывать, и вместе с тем это *ценное* (т.е. це-

нимое) качество, позволяющее человеку действовать более «эффективно» при достижении своих целей; поэтому квалификация какого-либо действия как «разумного» – это одновременно и констатирующая, и оценочная его характеристика. Возьмем, далее, слово «правило»: обычно оно обозначает особый вид социальных регулятивов, поэтому назвать некоторый поступок «правильным» – значит *констатировать его соответствие определенному правилу* (норме, закону, обычаю). Поскольку в большинстве своем правила воплощают в себе какую-либо индивидуальную или коллективную *цель* (или *ценность*), обозначение поступка как «правильного» выступает одновременно и как положительная его *оценка* (это особенно очевидно, когда для описания ситуации используются родственные слова – «право», «правда» и т.п.); тем самым объективно-констатирующая и позитивно-оценочная функции «правильности» синкретически соединяются. (Впрочем, в определенном контексте из «правила» элиминируется ценностный аспект, и «правильность» становится просто обозначением «регулярности», «обычности», «повторяемости» и т.п.; в другом контексте, наоборот, из «правила» исключается его содержательно-техническая сторона, и «правильное» фактически превращается в модальное слово, которое, подобно «хорошему», не имеет референта, а только выражает позитивное отношение к чему-либо). Подобным же образом и слово «моральный» может использоваться либо для обозначения принадлежности некоторого феномена (мотива, поступка и т.д.) к «морали» как особой сфере социальной жизни, либо для выражения особого рода «одобрения» данного феномена (в первом случае «моральное» противопоставляется «правовому», «политическому», «естественно-биологическому» и пр., во втором – «аморальному»). Или, скажем, слово «идеальный»: оно выступает и как синоним «духовного», «психического» (в «констатирующем» смысле), и как синоним «совершенного» (в ценностном смысле); первоначально эти два смысла сливались в платоновской «идее», но со временем они были разли-

чены, что нашло выражение в появлении (во французском языке) слова «идеал» для обозначения ценностного аспекта «идеи».

Для некоторых бифункциональных слов (в том числе философских терминов, пришедших из обыденного языка) различие их дескриптивного и прескриптивного статусов не представляет особой сложности, поскольку о том или другом статусе достаточно определенно свидетельствует контекст их употребления. Обычно, например, мы легко отличаем ситуацию, когда слово «необходимое» означает *неизбежное* (то, что *не обойти*), от той, когда оно выражает ценностное отношение к чему-то как *очень нужному* (без чего *не обойтись*). Точно так же контекст подсказывает, в каком случае слова «значение» и «смысл» выполняют дескриптивную, а в каком – прескриптивную функцию: ведь одно дело говорить о значении *термина* или смысле *выражения*, и другое – о значении (значимости), например, *образования* или о смысле *жизни*.¹ Нетрудно также отличить нормативно-ценностный контекст употребления слова «должное» (например, «*Ты должен* сделать то-то») от внеценностного контекста (например, «*Завтра должно* произойти такое-то *событие*»). Тем не менее одинаковое звучание этих слов в разных контекстах способствует их смешению и тем самым служит (хотя и косвенно) укреплению стихийного ценностно-познавательного синкретизма в философии.

Второй тип синкретизма характерен для значительной части слов и выражений, составляющих исторически сложившийся лексикон «феноменологии духа», – т.е. лексикон, используемый в философии сознания, научной психологии и обыденной рефлексии для описания различных форм и прояв-

¹ Показательно в этом отношении то, что в английском языке слову «значение» в логико-лингвистическом (внеценностном) «смысле» соответствует не только прямой эквивалент – *meaning*, но и *value* – слово, основным «значением» которого является «ценность». Это говорит о том, что употребление слова «значение» в двух отмеченных смыслах не является случайным, оно глубоко укоренено в естественном языке.

лений душевной жизни. Синкретичность этих слов и оборотов выражается уже не в смешении дескриптивной и прескриптивной функций, а в неопределенности, размытости их содержания, из-за чего одно и то же слово обозначает и когнитивные (репрезентативные), и ценностные (интенциональные) феномены духа, никак не фиксируя различия между ними. Например, слово «чувство» применяется для обозначения как *перцепции* (т.е. когнитивного феномена), так и *эмоции, аффекта, переживания* (т.е. интенциональных феноменов). Подобным же образом слова «убеждение» и «вера» могут обозначать в одних случаях особые когнитивно-психологические состояния (например, *убежденность* или *вера* в объективную истинность некоторого фактологического высказывания), а в других случаях – определенные ценностные ориентации (например, *политические убеждения* или *религиозная вера*, – которая, конечно, не сводится к вере в истинность суждения о существовании Бога).

То же самое можно сказать и о многих других словах (в том числе специализированных терминах), посредством которых в гуманитарно-философской литературе описываются мыслительные процессы и их продукты. *Думать, полагать, считать, представлять себе, иметь мнение; обучать, изучать, исследовать; знание, наука, теория, концепция, гипотеза, точка зрения, позиция, учение* – эти и ряд других слов и оборотов употребляются как в познавательном, так и в ценностно-интенциональном смысле. «*Думаю, завтра будет дождь*», «*Считаю, что люди должны помогать друг другу*» – в обоих высказываниях выражено субъективное «мнение» говорящего, его «позиция», «точка зрения», только в первом случае речь идет о *когнитивной*, а во втором – о *ценностной* «позиции» субъекта. «*Теория справедливости*», «*наука побеждать*», «*знание добра*», «*познание Бога*», «*принципы прекрасного*» – подобные сочетания обозначают, очевидно, те или иные ценностные феномены (процессы, продукты, состояния) духа, но при этом используется лексика, употребляемая столь

же (или даже более) успешно для описания когнитивных феноменов. Такая амбивалентность слов и терминов «феноменологии духа» препятствует различению ценностных и когнитивных контекстов, способствует стихийному переходу, переливу познания – в проповедь, и наоборот.¹

Но вправе ли мы рассматривать ценностно-познавательный синкретизм естественного языка как некую «ошибку», которую надлежит «исправить»? Может ли вообще язык (т.е. не теории, не концепции или точки зрения, сформулированные с помощью языка, а именно сам язык) быть «неправильным», заключать в себе мировоззренческие, логические или фактические «ошибки» и «заблуждения»? Не является ли разграничение, разведение дескриптивной и прескриптивной функций слов насильственным дроблением некоторой изначально единой функции? И не следует ли считать многозначность ряда слов (включая те, которые служат для описания духовных феноменов) показателем сложности обозначаемых объектов, а вовсе не «дефектом», требующим устранения?

Апология естественного языка, фактическое понимание его как своего рода первичной данности, которая, подобно законам природы, не подлежит критике и исправлению, – это давняя философская идея, иногда высказываемая явно, но чаще присутствующая в философском или обыденном сознании в качестве несознаваемой и самоочевидной посылки. Кон-

¹ Указанная двойственность словоупотребления в целом характерна и для других языков, хотя, например, в английском языке, на мой взгляд, ценностный и познавательный оттенки слов артикулированы с большей определенностью, нежели в русском. Так, слову *belief*, которое часто переводится на русский как «убеждение», фактически соответствует только когнитивное (а не ценностное) значение этого русского слова. Можно сказать, что *belief* – это «знание» в его субъективном аспекте, т.е. «мнение», «точка зрения» (собственно, таковы другие, тоже достаточно обычные варианты перевода этого слова), в отличие от *knowledge* – «объективированного» знания. Поэтому когда слову *belief* ставится в соответствие «убеждение», это приводит к некоторому искажению исходного английского текста, к привнесению ценностного оттенка, отсутствующего в оригинале.

цептуально оформленные вариации этой идеи появились в основном на протяжении последнего столетия, они представлены в неклассической философии языка, в лингвистической философии, герменевтике, постмодерне и т.д., и все они так или иначе противостоят аналитическому логицизму, нацеленному на построение искусственных языков, свободных от дефектов естественного языка. Без концептуальных же деклараций этот абсолютистский подход к естественному языку проходит через всю историю гуманитарно-философской мысли. Апелляция к языку, к тому, *как принято говорить*, какой смысл несет в себе то или иное слово или выражение естественного языка, издавна служила одним из аргументов в философских спорах, в доказательствах истинности или «правомерности» того или иного положения.¹ Крайние проявления такого подхода – это «онтологический аргумент» (когда из наличия слова с определенным значением делается вывод о существовании объекта с определенными свойствами) и методологическое отождествление структур естественного языка и мира («Мир есть язык», как афористически выразился Витгенштейн).

Абсолютизация естественного языка приводит к тому,

¹ Приведу один пример. В обыденном языке слово «истинный», как и ряд других слов, рассмотренных выше, употребляется в двух (плохо различаемых самими носителями языка) смыслах: когнитивном («истина» как соответствие образа своему предмету) и ценностном («истина» как соответствие предмета некоторому «образцу», идеалу). Гегель, обратив внимание на этот лингвистический факт, не подверг сомнению правомерность, правильность такого использования слова «истинный»; напротив, он увидел здесь подтверждение своей ключевой идеи о «первичности» понятия перед предметом: «Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом в качестве предпосылки предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем». Однако «в обычном словоупотреблении» встречается и «более глубокое (философское) значение истинны»; «мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т.1. С.126).

что многие укорененные в нем, в его лексике и синтаксисе, примитивные и неадекватные стереотипы обыденного (или даже первобытного) миропонимания получают философскую санкцию. Это относится, в частности, к стереотипам, составляющим скрытые предпосылки ценностного (морального) дискурса. Впрочем, указанные стереотипы дофилософского сознания служили источником тех или иных философских идей задолго до лингвоцентризма и помимо него; дело, однако, в том, что аналитический лингвоцентризм *узаконивает* эти ошибочные стереотипы.¹ Исследование естественного языка и обыденного сознания рассматривается многими авторами как средство познания мира (мол, в языке закреплены, отражены структуры внешнего мира, да и обыденные знания содержат некую «тайную мудрость», которую должен извлечь, эксплицировать аналитик). Эта точка зрения основана на «презумпции когнитивности» языка и сознания вообще. В науке и философии имеет хождение «номинативная» концепция языка (или «теория референции»), предполагающая наличие своего «референта» едва ли не для каждого слова. Но если даже согласиться с идеей познавательного соответствия *дескриптивной* части языка (или сознания) и мира, все равно останется неразрешенной проблема соотнесения с миром *некогнитивных* (эмотивно-волевых и пр.) компонентов сознания.

Здесь нет возможности углубляться в философско-лингвистическую дискуссию по поводу статуса естественного языка. Из имеющихся точек зрения мне представляется более

¹ Исследование естественного языка и обыденного сознания рассматривается многими авторами как средство познания мира (мол, в языке закреплены, отражены структуры внешнего мира, да и обыденные знания содержат некую «тайную мудрость», которую должен извлечь, эксплицировать аналитик). Эта точка зрения основана на «презумпции когнитивности» языка и сознания вообще. В науке и философии имеет хождение «номинативная» концепция языка (или «теория референции»), согласно которой едва ли не для каждого слова имеется свой «референт». Но если даже согласиться с идеей познавательного соответствия *дескриптивной* части языка (или сознания) и мира, все равно останется неразрешенной проблема соотнесения с миром *некогнитивных* (эмотивно-волевых и пр.) компонентов сознания.

основательной та, согласно которой язык не является воплощением некоей первичной истины, которую философ должен распознать и затем сверять с ней свои построения. Язык «концептуален» – в том смысле, что он не совпадает с миром, а содержит в себе те или иные его истолкования, модели, и эти истолкования могут быть (в разной степени) истинными, ложными или бессмысленными. Элементы древнего мировосприятия консервируются в языке, надолго переживают свое время и в той или иной степени сказываются на позднейших философских построениях. В частности, ценностно-познавательный синкретизм примитивного сознания, закрепившись в устойчивых словах и сочетаниях, послужил своеобразной «генетической спиралью», на которую нарастались сложные, тщательно разработанные философские концепции, сохранившие в себе тем не менее этот тип мировоззрения.

Те формы и способы преобразования (или «чистки») языка, которые представлены в столетней истории аналитической философии, не позволили разграничить достаточно определенно язык дескриптивный и язык прескриптивный. Это утверждение может показаться ошибочным, если учесть такие результаты интенсивных исследований в этой области, как разработка различных вариантов логики норм и логики оценок, выделение и описание разнообразных функций языка (включая экспрессивную, коммуникативную и др.). Однако, на мой взгляд, в целом эти исследования не выводят аналитическую философию (включая ее «лингвистическую» ветвь) за пределы когнитивистской парадигмы, для которой язык по существу выступает только как модель (или средство моделирования) реальности. Даже экспрессивная функция языка ассимилируется этой парадигмой, поскольку трактуется как особая *логическая модальность* и тем самым приобретает когнитивный смысл. Что касается позиции эмотивистов, о которой говорилось выше, то она является некогнитивистской лишь постольку, поскольку эти философы покидают поле логико-лингвистического анализа и интерпретируют ценности в терминах

психологии.

Первая аналитическая «чистка» языка, – антиметафизическая, – была проведена (хотя, как известно, не очень успешно) в рамках когнитивистской парадигмы, т.е. в рамках представления о *любом рассуждении как познании*: «познавательно бессмысленные» слова и выражения отделялись от «познавательно осмысленных» с целью элиминации или исправления. *Вторая «чистка» языка* (как обыденного, так и, главным образом, языка наук о «человеческих делах», языка гуманитарной культуры), – *нонкогнитивистская* (суть которой – отделение ценностных слов и выражений от когнитивных), – была лишь намечена в аналитической литературе и практически не реализована, хотя, на мой взгляд, именно такая направленность аналитической критики оправданна и перспективна с точки зрения ее пользы для гуманитарной мысли.

Разумеется, речь не идет о необходимости насильственного «совершенствования» естественного языка в указанном направлении: подобные изменения происходят в языке постепенно и стихийно под действием множества социокультурных факторов. Критика когнитивистских (или ведущих к когнитивизму) стереотипов, встроенных в структуру и лексику естественного языка, имеет смысл лишь постольку, поскольку она направлена против заимствования и перехода этих стереотипов в язык гуманитарии.

3. Гносеоцентризм, гносеологизм, сциентизм и когнитивизм

Ценностно-познавательный синкретизм в рассмотренных выше формах составляет тот общий мировоззренческий фон, который способствует появлению и устойчивому существованию (в обыденном и философском сознании) неконцептуального, стихийного, скрытого когнитивизма. Что же касается когнитивизма как особой, явно выраженной методологиче-

ской позиции, то в его становлении определенную роль сыграли гносеоцентризм и сциентизм нового и новейшего времени.

Гносеоцентризм (или гносеологизм) обычно рассматривается в специальной литературе как некоторый специфический интегральный признак европейской духовной культуры и мировоззрения 16-го – 18-го веков. Речь идет не только об изменении пропорций в структуре интеллектуальных занятий в пользу научного познания, но и об особом идейном повороте, об изменении вектора философских исследований в результате совершившейся в тот период научной революции. Этот поворот выразился, во-первых, в резком возрастании интереса к *теоретико-познавательной* проблематике, а во-вторых (что еще важнее) – в смене фундаментальной философской парадигмы: *человек и мир* сжались до *субъекта и объекта* (понимаемых преимущественно как субъект и объект *познания*); *дух* предстал как *мыслящая* субстанция, либо противостоящая другой, «протяженной» субстанции и познающая ее (картезианский дуализм), либо единственно сущая и самопознающая (гегелевский монизм). Все это благоприятствовало распространению и укоренению того способа философствования, который позднее (уже в 20 веке) стал известен как «когнитивизм»: существование и деятельность «духа» (как субъективного, так и объективного) получили истолкование в категориях познания – познания рационального и (или) сенситивного, теоретического и (или) эмпирического. Никто не отрицал, разумеется, самого факта феноменального многообразия человеческого духа и его деятельностных и предметных воплощений, ибо непосредственно очевидно, что люди заняты не только «познанием» и их внутренний мир составляют не только «знания» в узко-специфическом смысле этого слова; тем не менее все реалии человеческого бытия (интересы, воля, аффекты, целеполагание, творчество; религия, мораль, искусство, предметная деятельность и пр.), рассмотренные через призму гносеоцентризма, представляли по существу как формы и атрибуты некоей единой когнитивной «субстанции» или по-

знания, понятого как единственный, всеохватывающий, универсальный род деятельности. *Идентифицировать, описать и объяснить какой-либо феномен человеческого мира – значит определить его место в познавательном процессе*, – так можно коротко обозначить суть когнитивистского подхода, сложившегося в русле гносеоцентризма нового времени. Даже гипостазированные духовные феномены («мировая» воля, «объективные» цели и ценности и т.д.) подчинялись той же схеме, т.е. получали истолкование в конечном счете через понятия и представления той или иной эпистемологической системы.

Суть философского *гносеоцентризма*, таким образом, состоит в выдвигании знания на роль *парадигмы (методологического образца, эталона) сознания, духа вообще*. Ценностный когнитивизм, т.е. истолкование ценностей как знаний, непосредственно вытекает из этой общей установки. Утверждению когнитивизма в философии сознания способствовал также сциентизм как определенная модификация гносеоцентризма, характерная именно для 20 в. *Сциентизм* (в одном из его существенных аспектов) можно описать как точку зрения, согласно которой *парадигмой (идеальным образцом) знания вообще является наука (образцом которой, в свою очередь, служит естествознание)*. Соответствующая форма когнитивизма проявляется в попытках дать научное обоснование тех или иных ценностных позиций, представить ценностные учения (или, по крайней мере, некоторые из них) как научные теории.

В связи со сказанным возникает вопрос, важный для нашей темы: если когнитивизм произведен от гносеоцентризма и сциентизма, то не означает ли это, что данный методологический принцип укоренен в философском и обыденном сознании не столь глубоко, как об этом заявлялось выше? Ведь гносеоцентристская ориентация исторически обусловлена и переходяща, да и в период наибольшего своего влияния она все равно не была всеохватывающей; можно назвать целый ряд философских течений 18 – 20 вв., явно противостоящих гносе-

оцентризму и сциентизму: романтизм, антропологизм, теория деятельности, философия жизни, психоанализ, экзистенциализм, постмодернизм и др. Все они так или иначе выступают против однопланового понимания человека как только субъекта познания (и тем более – как только рационально мыслящего субъекта) и предлагают взамен более широкую или вообще *другую* модель, в которой человеческая духовность зиждется на какой-либо из названных выше «некогнитивных» реалий – чувствовании, волении, интересе, деятельной активности, религиозной вере и т.д. Можно ли в таком случае считать, что представители этих философских подходов, отвергая гносеоцентризм, вместе с тем отвергали и когнитивизм и становились – пусть и неосознанно – сторонниками нонкогнитивистской трактовки человеческой духовности?

На мой взгляд, такое предположение неверно: когнитивизм имеет более глубокие корни, нежели гносеоцентризм и сциентизм; когнитивизм – это общая как для гносеоцентризма, так и для многочисленных его оппонентов мировоззренческая платформа, и свои междоусобные споры они ведут не покидая этого единого для них основания. Так, антропологизм Л.Фейербаха, несмотря на ясно декларированное представление о человеке как существе не только «мыслящем», но и «чувствующем», фактически не вышел из методологических границ «гносеоцентристского» понимания человека как субъекта познания; Фейербах лишь заменил рационалистический гносеоцентризм сенсуалистским. В этом повинна упоминавшаяся выше методологическая ошибка, которую Фейербах разделял со многими своими предшественниками и последователями: *эмотивно-аффективная* чувственность (любовь, долг, страдание и пр.), взятая в качестве отправного пункта истолкования человеческой сущности, смешивается и отождествляется с чувственностью *сенситивной* (ощущением, восприятием и пр.), вследствие чего полнокровный индивид вновь превращается в абстрактного гносеологического субъекта. Выдвинутые в пик подобной трактовке человека как «созерцателя» «акти-

вистские» концепции тоже не выходили за пределы когнитивистской схемы: в одном случае *познавательной созерцательности* субъекта противопоставлялась его *познавательная же активность*, так что всецело когнитивный характер человеческой духовности не ставился под сомнение (такова позиция классического идеализма и – в определенной мере – марксизма); в другом случае «активность» трактовалась как материально-предметная практика, т.е. как деятельность, вынесенная за пределы «духовного мира», за которым фактически сохранялись одни только созерцательно-когнитивные определения (марксизм). Элементы когнитивизма имеются и в социально-экономической философии Маркса: общественное *сознание* здесь почти неотличимо от общественного *познания*; «бытийная» *каузальная обусловленность* ценностного сознания (интересов, моральных норм и пр.) нередко смешивается с *познавательным отображением* общественного бытия в сознании; ценностно-идеологическое (в некоторых аспектах даже эсхатологическое) коммунистическое учение интерпретируется как «научная теория», и т.д. В последующих разделах работы будут приведены и другие примеры «тайного» когнитивизма, во многом определяющего содержание ряда известных философских учений, в том числе тех, которые в своих публичных декларациях отмежевываются от гносеоцентризма и сциентизма.

Можно заключить, таким образом, что хотя гносеоцентризм и сыграл определенную роль в распространении и утверждении когнитивизма, имеются и другие, более основательные и длительно действующие факторы, порождающие эту методологическую установку.

Еще одним важным мировоззренческим источником современных форм когнитивизма является *гносеологизм*. Этот последний термин, правда, употребляется в литературе в разных значениях (в том числе и как синоним гносеоцентризма); в данном случае под «гносеологизмом» понимается одна из магистральных тенденций философской мысли нового и

новейшего времени – стремление элиминировать из философии онтологию, растворить ее в теории познания. Эта методологическая установка (представленная и защищаемая, главным образом, Юмом, Кантом и некоторыми школами аналитической философии) является предпосылкой когнитивизма потому, что любое проявление духовной активности она автоматически переводит на язык эпистемологии, т.е. трактует как познавательно-конструктивную деятельность; это относится и к ценностным высказываниям и рассуждениям, которые в рамках такого подхода получают эпистемологические определения «теоретических» или «эмпирических», «истинных» или «ложных» и пр.

4. Ценностный объективизм как источник когнитивизма

Частично ответ на вопрос об истоках когнитивизма и причинах его парадигмальности может быть получен путем выяснения его внутренней связи с еще более распространенным (и глубоко укорененным в обыденном и философском сознании) методологическим подходом – ценностным объективизмом, признающим надындивидуальность (или вообще надсубъектность) моральных, эстетических и некоторых других идеалов и принципов, которые служат объективным критерием правильности конкретных норм, оценок, позиций, установок и т.д. Непосредственная убежденность обыденного сознания в объективности, например, моральных требований послужила источником многих религиозно-мистических и метафизических конструкций, пытавшихся вписать эту объективность в общую картину мироздания. Но признание надчеловеческого характера моральных ценностей ставит новую проблему: каким образом эти объективные ценности становятся *достоянием* человека и субъективной *действующей силой*, побуждением к поступку. Наглядную модель, объясняющую механизм проникновения в душу человека объективных идеа-

лов, нравственного закона и т.п., предлагает когнитивизм, трактующий субъективные ценностные установки как продукт *познания* объективных ценностей. Правда, когнитивизм не дает сколько-нибудь вразумительного ответа на вопрос о способах «превращения» этого ценностного знания в побудительные мотивы, и как раз отсутствие такого ответа оказалось самым слабым пунктом этой теории, открытым для нонкогнитивистской критики. Однако обыденная рефлексия и классическая философия морали обычно просто не замечали этой проблемы, неявно полагая, что «знание» и «мотивация» суть духовные феномены одного порядка, так что эпистемология ценностей позволяет охватить и объяснить всю сферу «практического сознания» – от его формирования до реализации в поступках. Когнитивизм, таким образом, служит естественным дополнением ценностного объективизма, придает ему концептуальную завершенность и основательность. Объективистская трактовка ценностей является важной составной частью ценностного сознания и одним из условий его функционирования, поэтому философская мысль имела достаточно сильный стимул для поиска аргументов, подкрепляющих эту позицию. Конечно, когнитивистская модель ценностного сознания не разрабатывалась специально с целью обосновать объективизм, она складывалась постепенно и стихийно, но фактически за этим стихийным процессом стоит именно необходимость защиты объективизма в философии морали, права, искусства, религии и т.д.

Становление когнитивизма как дополнения и следствия ценностного объективизма в схематически реконструированном виде может быть представлено (в основном на материале философии морали) следующим образом.

Ценностное сознание интенционально: это мир побуждений, стремлений, мотивов, склонностей, переживаний и т.д. Источники и основания мотивов и побуждений рефлектирующий индивид обычно ищет в себе, в своем Я (признавая также возможную зависимость этих мотивов от внешних объектив-

ных обстоятельств и от других субъектов). Вместе с тем обыденная рефлексия обнаруживает и необычную интенцию, которая не укладывается в приведенную схему: будучи *всецело* субъективной, внутриличностной, органическим элементом «Я», она *вместе с тем* достоверно переживается и как «немая», вне- и надличностная, чужеродная. Это не та тривиальная ситуация, когда субъективный интерес сталкивается, взаимодействует с навязанным извне (и в этом смысле объективным) требованием, так что «субъективное» и «объективное» оказываются характеристиками разных мотивов. Сейчас речь идет о другом, именно – о парадоксальном слиянии указанных противоположных определений, отнесенных к одному и тому же духовному феномену как целому (а не к разным его «частям» или «сторонам», иначе не было бы парадокса: действительно, нет никакого логического противоречия, например, в утверждении о том, что некая реалья «субъективна по форме, но объективна по содержанию»). Столь необычные интенции были обнаружены и осознаны в их парадоксальности еще античными философами, и с тех пор было предпринято множество попыток устранить этот парадокс, т.е. дать рационально-непротиворечивое объяснение таким мотивам, которые явно принадлежат субъекту, никем и ничем ему не навязаны, но вместе с тем и не основаны на его «естественных» субъективных интересах и по сути выглядят как проявления некоего объективного закона. Подобные мотивы характерны, главным образом, для морали (в том специальном понимании этого феномена, которое утвердилось в философии начиная с работ Канта), поэтому поиски решения указанного парадокса шли в основном в русле философской этики.

Большинство попыток такого рода ориентировались на общепринятое представление о том, что всякий императив, т.е. «повеление», есть обязательно выражение чьей-то (субъективной) воли. Отсюда вытекало, что объективность моральных предписаний является кажущейся, за нею стоит, помимо собственного «Я», еще одно субъективное начало, имеющее над

ним некоторую власть и требующее соблюдать нравственный закон. Модификацией этого подхода является представление о душевном мире как месте обитания или резиденции сразу нескольких «субъектов», более или менее суверенных и автономных по отношению к «Я» и друг к другу: Бога, Совести, Разума, Дьявола, Природы и т.д.; их антагонизмы и взаимодействия в той или иной степени определяют моральный выбор личности. Однако подобное увязывание морального (позитивного или негативного) импульса с мистическим (или естественным) присутствием посторонних существ в душе индивида согласуется лишь с весьма поверхностной интуицией, за которой фактически скрывается интуиция более глубокая, не поддающаяся столь примитивной «рационализации», именно — убеждение во всецелой объективности, абсолютной безличности нравственного закона, т.е. общего критерия добра и зла. Индивид может сомневаться в правильности оценки некоторого конкретного явления как доброго или злого, может колебаться в выборе между добром и злом, но эти колебания и сомнения не касаются вопроса о действительном, объективном, несомненном различии между тем и другим. Нетрудно заметить, что в мифологических сюжетах содержание законов добра и справедливости (как и их императивная форма) хотя и связывается с деятельностью того или иного сакрального субъекта (Бога, его посланца или легендарной личности), но фактически мыслится безальтернативным и тем самым абсолютным и объективным: законодатель просто *не мог* выдвинуть что-то иное (во всяком случае, на уровне общих принципов), его роль состоит лишь в том, чтобы довести *объективно сущий* закон до сведения людей, внедрить его в их сознание и побудить к его соблюдению.¹ Видимое законотворчество и реформа-

¹ Так, для ветхо- и новозаветного сознания добро и зло, грех, ответственность, справедливость и т.п. суть объективные состояния, свойства, императивы *мироздания*, они совершенно безразличны и автономны даже в отношении божественной воли, не говоря уже о воле человеческой. «Вина должна быть искуплена страданием» — эта норма в иудейско-христианском учении о спасении настолько деперсонализирована, что ее приверженцам пред-

торство в этой области по сути имеет целью только приблизиться к объективному оригиналу, найти конкретные формы его адекватной реализации, а не пытаться создать или пересоздать его. Таким образом, сакрализация морали не является достаточно полным и эффективным решением (или снятием) проблемы ее объективности: объясненным в особом субъективистском смысле оказывается лишь *надындивидуальный* характер морального *побуждения* (последнее трактуется как производное от деятельности или влияния высшего субъекта); объективность же *содержания* нравственного императива, понятая и переживаемая как его *вне-* и *надсубъективность* вообще (включая и «над-божественность») остается в этой парадигме необъясненной и часто даже не фиксированной явным образом.

Другой, более радикальный, способ субъективации морали – это объявление ошибочными или обманными тех данных обыденной рефлексии, которые свидетельствуют в пользу объективности моральных норм, оценок и побудительных сил поведения. За кажущейся их объективностью прячется либо эгоизм данного индивида, либо интересы других людей, манипулирующих его сознанием, – такова точка зрения большинства этических натуралистов и теоретиков эгоизма.¹

ставлялось маловажным, кто именно должен страдать и за чьи именно грехи, для чего и кому нужно это страдание. Даже Бог не может «просто простить» грешных людей, он вынужден исполнить закон, ибо событие греха *объективно требует* события страдания; субъекты же – конкретные люди, поколения, народы, ангелы, боги и пр. – могут как угодно взаимозаменяться, подставляться в эту схему объективного закона; ответственность можно перемещать как вещь, возлагая ее на совершенно непричастные существа, даже на животных («козлов отпущения»). Иисус (невинный «агнец») страдает за грехи других, причем его страдания объективно соразмерны грехам всего человечества, поскольку он не просто человеческая единица, но – Христос, посланец и сын божий. Только в этой системе объективистских допущений известная евангельская история обретает смысл и стройность.

¹ Эту позицию можно назвать субъективистской по указанным основаниям, однако в другом контексте, где ставится вопрос об источниках человеческого эгоизма, данная позиция уже выступает как объективистская, ибо полагает таким источником *бессубъектную* «природу», действующую по зако-

При таком подходе объективность морали теоретически уничтожается вместе с самой моралью как особым феноменом.

Подлинно объективистские концепции в философии морали – это те, для которых «объективность», обнаруживаемая обыденной рефлексией, является реальным сущностным признаком специфически-нравственной мотивации (а не эпифеноменом или иллюзией, которую, как считают многие субъективисты, здравомыслящий теоретик должен «разоблачить»). Одна из таких концепций – это *эпистемологический объективизм*, опирающийся на *когнитивистскую* трактовку моральных ценностей. Эта теория связывает действительную объективность моральных норм и оценок с их «истинностью» и, значит, с существованием добра, долга и т.п. как неких не зависящих от субъекта «вещей» или «состояний», как особых реалий или измерений мира, данных субъекту в виде соответствующего «знания» и в этом качестве определяющих его нравственную позицию. Исторически первым приближением к этой философской концепции был наивный реализм, который не проводил ясной границы между моральным знанием и его объектом; дело представлялось так, что человеком руководит не столько знание об объективном нравственном законе, сколько сам этот закон, напрямую адресующий индивиду свои требования; человек живет в мире объективных ценностей и взаимодействует с ними.

Но каким образом объективные ценности проникают в сознание человека? Для религиозной мифологии этот вопрос разрешается ссылкой на Откровение, безрелигиозный наивный реализм вообще не видит здесь проблемы: ценности, как и вещи, просто даны сознанию. В развитых философских формах эпистемологического объективизма указанный вопрос занимает гораздо большее место: специально исследуется процесс познания как необходимое соединительное звено между

нам объективной необходимости; в понятой так природе нет места не только «свободной» воле (т.е. субъективному произволу), но и воле вообще (как субстрату всякой субъективности).

надсубъектным бытием ценностей и их реализацией в оценках, императивах, побуждениях и поступках субъекта. От того, какова теория познания, принятая тем или иным философом, во многом зависит его теория морали. Впрочем, это только одна сторона дела: точно так же можно сказать, что философская эпистемология всегда испытывала на себе влияние этики, – вернее, тех этических концепций, которые описывали добро и долг как особые реалии, требующие соответственно специальных форм и методов познания, так что общая эпистемологическая теория должна была ассимилировать эти методы и подстраивать к ним свои основоположения. В ходе эволюции философской мысли этика все теснее переплеталась с теорией познания, и в некоторых этических теориях (например, у Канта) это соединение превратилось в однородный сплав.

Можно сказать, таким образом, что многие влиятельные этические учения в своих притязаниях на «объективность» (и, значит, универсальность и общеобязательность) своих программ «правильной» жизни явно или неявно основываются на когнитивистском понимании моральных ценностей, и именно потребность в таком обосновании явилась одним из главных факторов, вызвавших к жизни ценностный (прежде всего моральный) когнитивизм.

Глава 3. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ КОГНИТИВИЗМА

Когнитивистская идея объединяет множество философских школ и учений, различающихся в других отношениях, и эти различия неизбежно сказываются на том, как именно – в какой форме и на каком материале – реализуется названная общая идея. В задачу данной работы не входит полный охват когнитивистской «эмпирии», т.е. многообразных проявлений когнитивизма в философии, частных «науках о духе» и гуманитарных дисциплинах. Для того чтобы показать парадигмальность когнитивизма, достаточно выделить и исследовать самые общие его типы (в рамках которых можно при необходимости произвести дальнейшую дифференциацию и анализ). Типам и видам когнитивизма лишь в немногих случаях соответствуют какие-то особые, целостные, персонализированные концепции и теории, чаще же они представляют собой определенный (хотя и трудно выявляемый) аспект крупных, многоплановых гуманитарно-философских учений и научных школ. В одной и той же ячейке классификационной схемы когнитивизма могут оказаться учения и концепции, очень далекие друг от друга по многим другим типологическим признакам. И наоборот, в одной и той же философской или научной теории могут обнаружиться разные, относительно автономные виды когнитивистского подхода.

Как уже не раз отмечалось выше, отличительным признаком когнитивистского подхода является интерпретация «непознавательных» (некогнитивных) элементов духа как «познавательных» (когнитивных). Однако сама человеческая ду-

ховность многопланова; в частности, при рассмотрении ее акцент может быть сделан либо на структурах и механизмах психики, либо на социально значимых аспектах сознания. Соответственно, «духовное» является в одном случае объектом психологии (а частично – и физиологии высшей нервной деятельности), в другом – целого комплекса социально-гуманитарных дисциплин. Такое разграничение очень важно для нашей темы, ибо когнитивное и некогнитивное в психике – это не то же самое, что когнитивное и некогнитивное в социализированном сознании, хотя связь между этими двумя оппозициями может быть легко прослежена. В психологии когнитивизм проявляется в приписывании познавательного статуса таким «сомнительным» в этом отношении феноменам, как, например, эмоция, воля и пр.; в социальных дисциплинах когнитивистской редукции подвергается, главным образом, ценностный пласт сознания – идеалы, цели, нормы и пр. Спор между сторонниками и противниками ценностного когнитивизма часто переносится на психологическую почву, поскольку, по мнению многих философов, разделяющих принцип психологизма, ценностные позиции не могут быть отделены от соответствующего психического механизма, от аффективно-конативного субстрата, и потому для решения вопроса об их принадлежности (или непринадлежности) к категории «знания» необходимо выяснить, являются ли аффекты и пр. когнитивными феноменами. Правда, в «науках о духе» сильна и линия антипсихологизма, т.е. отрицания вообще психологического статуса как знаний (во всяком случае, знаний рационально-теоретического уровня), так и ценностных позиций (во всяком случае, позиций моральных и некоторых других); при таком подходе спор о правоте когнитивистского или некогнитивистского толкования ценностей представляется никак не связанным с подобным же спором относительно истолкования аффекта, воли и т.д.

Противостояние психологизма и антипсихологизма в понимании ценностей будет далее предметом специального

рассмотрения. Предварительно отмечу, что психологизм, на мой взгляд, в большей степени согласуется с интроспективной эмпирией,¹ поэтому критический анализ ценностного когнитивизма (каковой анализ составляет главное содержание настоящей работы) должен основываться на исследовании и критике психологического когнитивизма.

1. Психологический когнитивизм

Речь здесь пойдет не только о тех когнитивистских подходах, которые имеются в научной психологии, но и о соответствующих стереотипах обыденной рефлексии, закрепленных в ряде концепций «философии духа».² Что касается самого слова «когнитивизм», то его широкое и не регламентированное по сути никакой конвенцией употребление в современной психологической литературе часто приводит к теоретической путанице, к потере предмета исследования, поэтому не будет лишним еще раз отметить, что в данной работе этот термин употребляется только в одном из сложившихся значений: когнитивизм – это приписывание некогнитивным духовным феноменам когнитивного статуса.

¹ Наличие в психологии множества школ и подходов вынуждает постоянно делать оговорки о солидаризации с тем или иным из этих подходов или о его неприятии, не прибегая к уводящей далеко в сторону аргументации за или против. В данном случае я хочу лишь подчеркнуть согласие с теми, кто считает, что интроспекция – это единственный способ проникновения исследователя в мир психики и что результаты интроспективного исследования могут служить критерием истинности тех или иных положений теоретической психологии.

² Под «философией духа» я имею в виду не столько особое направление или раздел философии, сколько неспециализированную область умозрительных представлений о человеческом (или «внечеловеческом») духе – его сущности, строении и т.д. Понятой так «философии духа» отводится определенное место практически во всех философских учениях.

1.1. Когнитивистская тенденция в психологии

Когнитивистский подход в философии духа и психологии внешне проявляется в том, что слова, обозначающие некоторую *специфическую* область духа, а именно – *знание* и *познание* (а также подчиненные им слова – *сознание* и *мышление*) употребляются в более *общем* значении – как синонимы духа вообще, т.е. ставятся в один ряд со словами *духовное, идеальное, ментальное, психическое* и др., удерживая при этом свое исходное *частное* значение. Такое словоупотребление широко распространено, однако не является общепринятым; во всяком случае, в естественном языке значения слов *духовное* и *познавательное* хотя и пересекаются, но не совпадают: все «познавательное» есть «духовное», но не все «духовное» принадлежит сфере познания; «дух» есть «знание» *плюс* еще что-то, не являющееся «знанием». Правда, указанные слова (как и их синонимы) весьма размыты и многозначны, однако «размытость» их не столь велика, чтобы сделать неразличимой границу между этими двумя смысловыми полями.¹

Откровенно когнитивистские концепции встречаются в психологии весьма редко. Это не значит, что здесь господствует *нонкогнитивизм*; правильнее было бы сказать, что для психологии сами вопросы о необходимости различения когнитивных и некогнитивных феноменов и о возможности редукции одного из этих классов к другому не относятся к числу центральных, поэтому альтернативные подходы к решению этих проблем в истории психологии представлены

¹ Речь здесь идет о словоупотреблении, характерном для современного русского языка; однако и в других европейских языках имеется эквивалентная лексика и соответствующие (хотя и не полностью идентичные) семантические поля. – О «лингвистических трудностях», которые возникают при переводе на русский язык некоторых английских слов, относящихся к рассматриваемой здесь тематике (в частности, *mind* и *consciousness*), пишет, например, А.Ф.Грязнов (см.: От переводчика // Прист С. Теории сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. С.13-14).

большей частью в виде более или менее наметившихся тенденций. Указанные вопросы выходят на первый план лишь в тех случаях, когда психология откликается на апелляции со стороны философов, логиков, науковедов и других исследователей, занимающихся смежными проблемами и ищущих в психологии подкрепления тех или иных своих позиций. Только в этих случаях можно говорить о когнитивизме и нонкогнитивизме как особых психологических концепциях. Правда, эти концепции появляются не на пустом месте, они являются продолжением и развитием упомянутых стихийных тенденций, сложившихся в давние времена, но не исчезнувших и сейчас. Каковы конкретные проявления этих тенденций?

Стихийный *нонкогнитивизм* находит свое выражение, главным образом, в трактовке «внутреннего мира» как структурно неоднородного и многофункционального: согласно обычным представлениям, духовное пространство заполнено не одними только когнитивными феноменами, т.е. чувственными образами и рациональными моделями, там есть место и для переживаний, аффектов и других «ментальных состояний», легко отличимых от «знания»; что же касается функций психики, то они – и это тоже очевидно – не сводятся к одному только «познанию». Если эксплицировать фактически сложившееся, интуитивно ясное (хотя и редко формулируемое) общее значение слова «знание», то можно заметить, что оно не включает в себя признака побудительности, устремленности или экспрессивности; под «знанием» понимается, главным образом, идеальная модель чего-либо, в принципе соотносимая со своим объектом на предмет соответствия или сходства с ним. Правда, в рамках этого общего значения имеются разные его конкретизации, разное понимание того, какие из признаков, конституирующих понятие знания, являются необходимыми и достаточными; могут быть также расхождения по поводу принадлежности к категории «знание», например, чувственно-образных или, скажем, неадекватных (неистинных) моделей, или тех, для которых вообще не предпола-

ется реального существования денотата. Кроме того, имеется множество разных номинаций знания, его форм и видов, множество концепций, по-разному объясняющих происхождение тех или иных видов знания: являются они врожденными или приобретенными, априорны они или получены из опыта, возникли они в результате пассивного воспроизведения мира или активного его освоения, конструирования и пр. Однако все эти интерпретации и концепции по существу не требуют отказа от общего представления о знании как «идеальной модели», т.е. вполне совместимы с этим представлением. Поэтому те составляющие «духа», которые не могут быть представлены в качестве «идеальных моделей» (это, главным образом, экспрессивно-побудительные компоненты), не охватываются понятием «знание». Таким образом, обычное употребление слов «духовное» и «познавательное» (во всяком случае, в тех контекстах, где специфическое значение каждого из этих слов так или иначе артикулировано) не способствует их когнитивистскому смешению и отождествлению.

Более того, эта стихийная «антикогнитивистская» интуиция естественного языка и обыденной рефлексии закреплена во многих философско-психологических теориях, осуществляющих (в качестве самостоятельной или попутной задачи) классификацию видов и проявлений «духа». Правда, далеко не во всех классификациях состояний, способностей и функций «души» познавательные (когнитивные) элементы выделялись в особую категорию, противопоставляемую прочим, «непознавательным» феноменам психики; нередко психологическая систематика строилась совсем по другим основаниям (пример — пифагорейское деление души на три части: «разумную», «мужественную», и «алчущую») либо содержала лишь намек на указанную когнитивно-некогнитивную дихотомию (например, популярнейшее различие в душе двух способностей и действующих сил — «разума» и «чувств», а также «рационального» и «иррационального», «сознательного» и «бессознательного» и пр.). Тем не менее уже Аристотель достаточно опреде-

ленно говорил о взаимной специфике познавательного и непознавательного, подразделив функции души на *теоретические* и *практические*; эта мысль получила развитие у Канта – в известном противопоставлении «теоретического» и «практического» разума и (не в столь очевидном виде) в его разделении душевных функций на *представление*, *чувство* и *волю*.¹ В теоретической психологии «ядерную триаду категорий» составляют *образ*, *действие* и *мотив*.² Различение когнитивного и некогнитивного явно присутствует в традиционных биполярных сечениях психики (метафорических и концептуальных): «голова» и «сердце», ум и характер, интеллект и темперамент, перцепция и эмоция, образ и переживание и т.д. К числу расхожих философско-психологических стереотипов относится также противопоставление *знания* – *действию*, *творчеству* и т.п. Конечно, все эти оппозиции не строились специально для того, чтобы разграничить когнитивные и некогнитивные формы человеческой духовности, но подспудно, стихийно такое разграничение все же проводилось.

Можно ли в таком случае считать, что нонкогнитивизм – это некая старинная, устойчивая, достаточно последовательная и влиятельная (хотя и не эксплицированная) позиция в философии и психологии? На мой взгляд, это не так. Те положения, которые в некотором определенном контексте, казалось бы, свидетельствуют в пользу нонкогнитивистской позиции их авторов, в другом контексте оказываются вписанными в когнитивистскую тенденцию, господствующую в обыденном сознании (и в философии духа, и в научной психологии), либо эклектически совмещаются с этой методологической линией.

Так, упомянутое различение Аристотелем познавательных и непознавательных (т.е. практических, побудительных, движущих и т.п.) элементов «души» является по существу

¹ См. об этом, в частности, в кн.: Виндельбанд В. История философии: Пер. с нем. – К.: Ника-Центр, 1997. С.432.

² См.: Петровский А.В., Ярошевский М.Г. Основы теоретической психологии. М.: ИНФРА-М, 1999. С.135.

фрагментарной идеей, вполне вписанной в его общую концепцию, которую ретроспективно можно назвать «когнитивистской». Эта концепция, несмотря на прошедшие тысячелетия, созвучна тем представлениям о соотношении «знания» и «действия», которые преобладают в современной философии сознания, в различных гуманитарных дисциплинах и даже в научной психологии. И дело, по-видимому, не в авторитете Аристотеля, а в том, что и он, и современные исследователи фактически опираются на одну и ту же интроспекцию здравого смысла, обыденную рефлекссию, на выработанные ею понятия и стереотипы, почти не меняющиеся во времени (в рамках одной и той же цивилизации). Соответственно, непоследовательность, внутренняя противоречивость этих понятий и стереотипов, их неполная адекватность реалиям психики накладывает печать на философские и научные трактовки «внутренней жизни» человека.

Аристотель отмечает, в частности, что «созерцающий ум» сам по себе не обладает способностью подвигнуть человека к действию, поступку, поскольку этот ум «не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться, между тем движение всегда принадлежит тому, кто или чего-то избегает, или чего-то добивается»; следовательно, «не знание, а другая сила» (а именно – желание, стремление) «вызывает действие, согласное знанию» (например, «мы видим, что сведущий во врачебном искусстве не обязательно лечит») («О душе», 432b).¹ Эта, казалось бы, четкая разграничительная линия между *знанием* и *стремлением* совершенно размывается в других, более пространных рассуждениях, где выясняется, что «знание», по Аристотелю (и согласно также обычному представлению), это не только *образ сущего*, но гораздо более широкий класс духовной реальности, включающий в себя также *цель, план, императив* и прочие практически ориентированные формы душевной жизни. Столь расширительное толкование знания вле-

¹ Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т.1. М.: Мысль, 1976. С.442.

чет за собой невольный (а иногда осознанный) перенос признаков одного подкласса на другой: *собственно знание*, т.е. «образы», полученные «созерцающим умом», да и сам этот «ум» (т.е. «познающий разум») предстают как *руководство к действию*, как нечто предписывающее, направляющее, рекомендуемое и т.п.; с другой стороны, практические установки получают узко-познавательную интерпретацию, т.е. трактуются как *знание о благе, добре, грядущем удовольствии* и т.д.

Когнитивистская модель Аристотеля имеет определенные преимущества перед более простой и прямолинейной сократо-платоновской моделью, в которой вообще не учитываются психические механизмы, осуществляющие переход от «знания добра» к «доброму поступку». Для Сократа «знание добра» непосредственно совпадает с соответствующим мотивом, однозначно определяющим поведение человека, т.е. если индивид поступает дурно, то это рассматривается как свидетельство *незнания* им объективного добра. Для тех, кто принимает такую объяснительную схему, ситуация, когда человек «знает добро», но не следует ему (как писал Овидий, «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь»), выглядит весьма парадоксальной. Аристотель же, как видно из приведенного выше его высказывания, считает подобные ситуации совершенно обычными, ибо для того чтобы воплотиться в *поступок*, «знание» должно соединиться с другим элементом психики – *стремлением*, а так бывает не всегда. (Отметим также, что стремление, по Аристотелю, может иметь разные формы: в «разумной» части души оно представляет собою *волю*, а в «неразумной» – *желание, страсть*).¹ И еще одну причину возможного разрыва между «знанием» и «действием» указывает греческий мыслитель (опять-таки в согласии с данными обыденной рефлексии): это – деятельность «ума», который, оказывается, способен не только «созерцать» (т.е. познавать), но и управлять поступками.² (Идея о совмещении в разуме этих

¹ Там же. С.441.

² «...Владеющие собой люди, хотя и имеют стремление и желание, не

двух «способностей» принадлежит к числу источников и одновременно проявлений психологического когнитивизма, о чем подробнее будет сказано ниже).

Но хотя аристотелевская объяснительная схема глубже и точнее сократовской, она все же основана на когнитивистском смешении знания и предписания (цели, плана и пр.) и потому значительно отклоняется от того объяснения, которое дает современная нонкогнитивистская психология и которое, на мой взгляд, является в основе своей правильным. Если, говоря о «переходе» знания в действие, понимать под «знанием» цель, норму, предписание и пр., то следует заметить, что эти психические феномены уже включают в себя психологическое побуждение, так что вводить какой-либо дополнительный психический феномен нет надобности; что же касается возможного невоплощения в поступки тех или иных планов и предписаний, то этот факт может быть объяснен не отсутствием соответствующего «стремления» (которое непонятно откуда и почему должно явиться), а его блокировкой или нейтрализацией со стороны других побудительных мотивов, действующих одновременно с данным. Если же под «знанием» понимать не план и т.п., а образ сущего, то в этом случае вообще неуместно говорить о возможности его «перехода» в действие и о каком-то его сочетании со «стремлением» (волей, аффектом) и превращении его таким образом в некую действующую силу поступка. Знание, описывающее и объясняющее реальность, действительно влияет на поведение, но совсем иначе, нежели это представляется в данной схеме: такое знание *используется* для разработки предписаний и планов, но само оно не является предписанием или планом.

Сказанное выше, на мой взгляд, служит подтверждением того, что когнитивизм в качестве стихийной тенденции доминирует в истории психологии, втягивая в свою орбиту, подчиня и препарируя соответствующим образом эпизодически

делают того, к чему у них есть стремление, а сообразуются со своим умом» (Там же. С.442).

высказываемые нонкогнитивистские идеи. Одним из главных источников или, лучше сказать, предпосылок психологического когнитивизма является то обстоятельство, что исторически сложившиеся понятия, рассекающие психику на составные части, недостаточно определены, многозначны и не позволяют четко зафиксировать различие между познавательными и непознавательными элементами.

Но еще более значимый фактор, действующий в том же направлении, – это характерный для обыденной рефлексии (или «донаучной психологии») своеобразный подход к пониманию внутреннего мира человека, подход, который условно можно было бы назвать «персонифицирующий холизм».¹ Речь идет о трактовке психики (или «души») как собрания неких целостных «субъектов» – Разума, Чувства, Воли, Совести, Натуры и пр., более или менее суверенных по отношению и друг к другу, и к «хозяину», «Я» (который нередко оказывается лишь пассивным свидетелем борьбы этих «субъектов» и исполнителем принятых ими в итоге этой борьбы решений). Эти духовные существа представляют собой нечто вроде «гомункулусов», обладающих тем же набором свойств, что и всякая целостная личность, т.е. они способны познавать, понимать, переживать, желать, стремиться и т.д., – хотя при этом у каждого «гомункулуса» имеются свои отличительные черты, изблюбленные занятия, характер, повадка.

Что такое, например, «разум»? Для научной психологии это – одно из проявлений психической деятельности, форма мышления, позволяющая человеку познавать мир в абстрактных понятиях. Для донаучной рефлексии «разум» – это один из обитателей души, обеспечивающий более глубокое – в сравнении с «чувствами» – познание и вместе с тем исполняющий функцию практического руководителя и советчика, – советчика осмотрительного, «холодного» и т.п., отличного в

¹ Я употребляю здесь слово “холизм”, основываясь только на его этимологии (греч. *holos* – целое) и не имея в виду никакой из тех философских концепций, которые существуют под этим названием.

этом отношении опять-таки от «чувств», которые, помимо познания (познания «поверхностного» и т.п.), служат также побудителем к действию, обладая качествами скоропалительности, непосредственности и т.п.

Именно эта персонификация «разума» и «чувств» и приводит к смешению, неразличению познавательных и непознавательных (практически-побудительных) составляющих психики. Действительно, если под «разумом» понимать не некоего обитателя души, а определенную функцию или способность, то избежать указанного смешения не так уж трудно, надо просто придерживаться установленной языковой конвенции: коль скоро мы договорились обозначать словом «разум» особый способ познания, то – во избежание логической ошибки – мы не вправе использовать это слово в других значениях, не подчиненных данному; мы не можем, например, называть «разумом» побудительную способность души. Но если наша «конвенция» такова, что «разум» выступает как имя особой – сложной и целостной – «вещи» или «персоны», то нет никаких логических препятствий к признанию того, что это существо может совмещать в себе разные способности и функции, – например, и познавать мир, и руководить поведением. Вопрос только в том, имеется ли на самом деле подобная «вещь» или «персона» в человеческой психике. Обычная поверхностная рефлексия свидетельствует в пользу такого предположения, научной же психологии о существовании разума-гомункулуса ничего не известно. Познает, рассуждает, выбирает, принимает решение и т.д. не *разум*, а *человек* – индивид, личность. Конечно, во всех этих духовных действиях участвует абстрактно-мыслительная способность, но участвует как инструмент, средство, а не источник, генератор целей, побуждений и пр.; она не сливается с другими способностями души и не превращается в них. Современная психология в целом аналитична, ей чужды постулаты о *непосредственной* трансформации одних феноменов психики в другие (без указания опосредствующих звеньев, т.е. структур и механизмов такого превращения);

этим она отличается от традиционной психологии, несущей на себе печать того древнего «синтетического» мировоззрения, на котором основывались, например, мифологические и философские космогонии, средневековая алхимия и т.д.: в этой мировоззренческой системе знание может «обратиться» в действие точно так же, как, например, Логос может «материализоваться» или ртуть «превратиться» в золото.

Примерно так же обстоит дело с «чувствами»: в современной научной психологии это слово хотя и фигурирует в разных значениях и имеет множество синонимов, однако в любом случае оно обозначает те или иные психические состояния, а не «субъекта в субъекте», способного выполнять множество разнородных функций; кроме того, среди многочисленных феноменов психики, традиционно объемлемых понятием «чувства», современная психология уверенно различает феномены когнитивные (ощущения, перцепции, представления и пр.) и некогнитивные (переживания, аффекты и пр.); традиционная же психология, во-первых, как уже сказано, персонифицирует чувства, а во-вторых – не видит принципиального различия между чувствами-когнициями и чувствами-переживаниями. Поскольку на этих холистических и синкретических представлениях о человеческой психике основывали свои философские концепции многие (в том числе выдающиеся) мыслители прошлого,¹ то вместе с их идейным наследием указанные стереотипы вошли и в современную гуманитарно-философскую мысль, где они вносят свой вклад в сохранение психологического (и, как мы увидим далее, также и ценностного) когнитивизма.

¹ Например, в классической немецкой философии (у Гегеля, Канта и др.) «разум» представлен широким ассортиментом личностных качеств: он познает, творит, имеет специфические интересы; иногда он хитер и эгоистичен, но чаще беспристрастен и верен долгу и т.д.

1.2. Радикальный когнитивизм: психика как «отражение»

В отечественной психологии советского периода ведущим методологическим принципом объяснения психики был *принцип отражения*. Самое психика обычно определялась через понятие «отражения»; при этом отражение рассматривалось как универсальное свойство материи, ее атрибут, одним из проявлений которого и является психика. В качестве всеобщего свойства «отражение» понималось как процесс и результат «воспроизведения» одних предметов в других, применительно же к психике (или «сознанию» в широком смысле этого слова) «отражение» отождествлялось с «познанием» и «знанием». Практически все дефиниции психики в научных трудах, словарях и учебниках по психологии так или иначе отдавали дань «теории отражения»: в некоторых случаях принадлежность психики к роду «отражения» просто констатировалась, в других случаях отмечались также специфические видовые признаки психического отражения (например, его «активность», «опережающий характер» и т.д.). Инерция такого подхода оказалась весьма значительной, он до сих пор сохраняет свое влияние в психологии. Это проявляется, в частности, в том, что многие ключевые понятия психологии (включая и понятие психики) определяются через «отражение».¹

¹ Вот некоторые типичные определения психики в специальной литературе: «Психика есть отражение (познание) внешнего мира и сама познаваема, как и другие явления» (Тихомиров О.К. Психология мышления. М.: Изд. Моск. ун-та, 1984. С.6); психика – «форма активного отображения субъектом объективной реальности, возникающая в процессе взаимодействия высокоорганизованных живых существ с внешним миром и осуществляющая в их поведении (деятельности) регулятивную функцию» (Психологический словарь / Под ред. В.П.Зинченко, Б.Г.Мещерякова. М.: Педагогика-Пресс, 1996); психика – «это отражение объективного мира в его связях и отношениях»; «психическое отражение – это активное отражение мира в связи с какой-то необходимостью, с потребностями, это субъективное избирательное отражение объективного мира» и т.п. (Столяренко Л.Д. Основы психологии. Ростов н/Д: Феникс, 2001. С.16, 17). «Чувства» (в указанном «Психологическом словаре») определяются как «устойчивые эмоциональные отношения человека к явлениям действительности, *отражающие* значение этих явлений в связи с его потребностями и мотивами», «эмоции» – как «особый класс психиче-

Принцип отражения в философской литературе часто берется только в качестве определенной теоретико-познавательной концепции, именно – *эпистемологического реализма*, истолковывающего знания как идеальные копии реально существующих вещей. Эта концепция (опирающаяся на обыденную рефлексию и прошедшая через всю историю философии и науки) нередко подвергается критике со стороны других течений в эпистемологии за чересчур упрощенную трактовку знания, за игнорирование в нем субъективно-конструктивного момента. Однако принцип отражения – это не только эпистемологическая теория, не только некоторый способ интерпретации знания (а именно – сведение его к *воспроизведению* или *моделированию* вещей), но также и определенный способ интерпретации психики (а именно – сведение ее к отображению мира и, значит, к *знанию*). **В этом втором варианте принцип отражения как раз и представляет собою недвусмысленно выраженный когнитивистский подход в его радикальной версии**, поскольку здесь фактически признается возможным любую реалию психики интерпретировать как «образ», как тот или иной вид «знания». И поскольку в данном разделе работы главным объектом анализа является когнитивистская трактовка психики, а не принцип отражения сам по себе, можно оставить в стороне ту проблематику, которая порождает споры между сторонниками и противниками «отражательного» подхода в теории познания¹ (впрочем, эта проблематика выйдет на передний план далее, когда речь пойдет о применении философами-когнитивистами разных эпистемологических моделей для интерпретации ценностных феноменов сознания).

Но как вообще возможно сведение психики к одному только «отражению», понятому как (по)знание? Ведь даже не-

ских процессов и состояний... *отражающих* в форме непосредственного переживания... значимость действующих на индивида явлений и ситуаций для осуществления его жизнедеятельности» (с.418, 427. – Курсив мой. Л.М.).

¹ См. об этом: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С.151-154.

специалисту непосредственно очевидно, что функции и состояния «души» не исчерпываются познанием и знанием; научная же психология, как отмечалось выше, выработала для структуризации психики ряд базовых категорий, сводимых обычно к трем – *образ*, *действие* и *мотив*, из которых лишь *образ* обозначает собственно когнитивную составляющую. Подведение всех этих элементов психики под общую категорию отражения становится возможным, в частности, благодаря исторически сложившейся многозначности слова «отражение» (включая его иноязычные аналоги – как те, которые производны от латинского корня *reflex*, так и имеющие иную этимологию). Иначе говоря, фактически имеется несколько *разных понятий*, обозначаемых *одним и тем же словом* «отражение»; поэтому разные феномены психики, толкуемые как «виды отражения», на самом деле объединены только посредством данного слова, но не понятия.

Можно указать три главных значения, в которых употребляется рассматриваемое слово: во-первых, отражение – это, как уже сказано, процесс и/или результат *воспроизведения* чего-либо в чем-либо; во-вторых, это пассивное («страдательное») *испытывание* предметом (или существом) некоторого внешнего воздействия, либо результат (*след*) такого воздействия; при этом предполагается, что подобный «след» относится к своему источнику как вообще *следствие к причине*, т.е. совсем не обязательно как *копия – к оригиналу*; в-третьих, отражение – это *реакция* (предмета или существа) на внешнее воздействие. Нетрудно видеть, что под эти три значения могут быть подведены названные выше «базовые» категории, покрывающие поле психики, т.е. образ, действие и мотив, да и практически все другие термины психологии и философии, обозначающие те или иные стороны «жизни духа»: ощущения, восприятия, аффекты, эмоции, цели, интересы и пр.; все это оказывается – в том или ином смысле – «отражением» чего-либо.¹ Поскольку же доминирующим значением слова «от-

¹ В эту «отражательную» схему не укладываются, пожалуй, только ин-

ражение» является «воспроизведение» (или «образ»), то возникает когнитивистская иллюзия, будто психика во всех ее проявлениях есть именно *познавательное* (когнитивное) отображение реальности.

Из всего этого комплекса словесно-понятийных смешений наиболее значимым (по своим негативным для философии, психологии и социально-гуманитарных дисциплин последствиям) является неразличение, отождествление двух видов отношения «духа» к «внешнему миру»: отношения *познавательного* и отношения *следственно-причинного*. Если признать (вместе с большинством исследователей), что духовная деятельность и ее продукты *обусловлены* теми или иными внешними факторами, то это означает, что «духовное» признается отражением «материального» в *каузальном* смысле. Частным случаем каузальной обусловленности такого рода является *познавательное* отражение, т.е. зависимость *знания* от его объекта (референта), зависимость *духовного образа* от материального прообраза. Действительно, не всякий духовный феномен, каузально зависимый от внешних обстоятельств, является познавательным отображением этих обстоятельств, знанием о них; например, переживания боли, ужаса, наслаждения, формирование характера, ценностных ориентиров и пр. хотя во многом и определяются воздействиями извне и условиями среды, однако их нельзя на этом основании считать «познавательными образами» соответствующих воздействий и условий.¹ Следовательно, было бы ошибкой при описании

детерминистские концепты, такие как «свободная воля» и «творчество». Сторонники теории отражения как универсального объяснительного принципа либо отрицают реальность подобных феноменов, либо интерпретируют их в детерминистическом духе, либо механически (эклетиически) присоединяют их к принципу отражения («сознание *не только* отражает мир, *но и* творит его»).

¹ Сам познавательный процесс детерминирован не только объектом познания, но и множеством других (индивидуальных и социальных) факторов, так что полученное знание *несет на себе печать* этих внешних обстоятельств. Однако «нести печать» обстоятельств – не означает быть их «познавательным воспроизведением»; результаты познания хотя и *зависят* от тех

подобных феноменов духа и при соотнесении их с порождающими факторами использовать эпистемологические модели и понятия: истина – ложь, эмпирическое – теоретическое и т.п. Но именно такая ошибка постоянно совершается в науках о духе, в гуманитарно-философских исследованиях, и одним из ее источников является расширительная трактовка «отражения», смазывающая принципиальное различие между познавательной и другими видами каузальной зависимости. Характерный пример подобной ошибки дает марксистская социальная теория, в которой общедетерминистическое объяснение духовной жизни, выражаемое формулой «общественное бытие *определяет* общественное сознание», постоянно перебивается и подменяется другой, по видимости равнозначной, формулой – «общественное сознание *отражает* общественное бытие»; а поскольку в термине «отражение» обычно превалирует когнитивный смысл, марксистские исследования общественного *сознания* нередко теряют свой предмет, фактически превращаясь в исследования общественного *познания*.

Подробнее о проявлениях когнитивистского подхода в социально-гуманитарных дисциплинах будет сказано далее. Здесь я хотел лишь показать, что когнитивистские следствия, проистекающие из применения «отражательного» подхода к объяснению духовных феноменов, не ограничиваются областью психологии, ибо сам этот подход в той или иной форме встречается практически во всех дисциплинах, толкующих о «духе»; и везде имеет место одна и та же логическая ошибка, связанная с многозначностью слова «отражение» и смешением разных его значений и приводящая к методологической ошибке – сведению *сознания* к *познанию* (*знанию*).

или иных факторов, однако они являются все же знанием (может быть, искаженным) о своем объекте, а не об этих факторах.

1.3. Когнитивизм в теории эмоций. Аффективно-когнитивные структуры психики

Нонкогнитивизм основывает свое утверждение о непознавательном характере оценочно-нормативных высказываний на двух взаимосвязанных положениях: (1) подобные высказывания *экспрессивны* (*эмотивны* и т.п.), т.е. психическая экспрессия составляет необходимый и специфический элемент ценностной позиции; (2) указанный *эмотивный* элемент *некогнитивен*, т.е. не является ни рациональным, ни сенситивным *образом* чего-либо, он не может быть ни истинным, ни ложным (в любом из принятых в эпистемологии значений этих понятий). Когнитивизм же проявляется в неприятии хотя бы одного из этих тезисов (причем это неприятие не обязательно носит концептуальный характер: когнитивистская позиция, как уже отмечалось, может приниматься стихийно, вне ситуации теоретического спора). Чаще всего философы, которых по принятой здесь терминологии можно назвать «когнитивистами», отвергают первый тезис, т.е. отрицают (или игнорируют) сам факт органической эмотивности ценностных высказываний. Никто, конечно, не подвергает сомнению то обстоятельство, что эмоции присутствуют (или могут присутствовать) при вынесении оценок и формулировании императивов, однако это их «присутствие» обычно истолковывается как *сопутствование* нормативно-оценочным актам, а не проявление глубинной специфики последних. С этой точки зрения, при анализе ценностных позиций мы вправе отвлекаться от указанного психологического сопровождения, рассматривая оценки и даже императивы (нормы, приказы, рекомендации и пр.) как обычные когнитивные суждения; при этом не имеет значения, когнитивны ли сами эмоции: даже если признать их некогнитивность, это все равно не повлияет на трактовку человеческих ценностей как «знаний», ибо эмоции, согласно данному подходу, не входят в структуру оценок и норм. Подробнее эту форму когнитивизма мы рассмотрим далее, в связи с анализом «антипсихологистской» трактовки ценностей.

Непосредственное отношение к спорам, ведущимся в современной психологии и, следовательно, к предмету данного раздела нашей работы имеет другая когнитивистская концепция – та, которая не принимает второй из приведенных выше тезисов нонкогнитивизма, т.е. признает познавательную природу самих эмоций (и других, родственных им психических феноменов – переживаний, аффектов и пр.). Сразу следует оговориться, что речь идет не о той бесспорной, практически общепринятой точке зрения, согласно которой эмоции всегда включены в мыслительный процесс, регулируют познавательную (как и любую другую) деятельность, влияют на ход и результаты познания и т.п.:¹ такое понимание эмоций совместимо и с когнитивизмом, и с нонкогнитивизмом. В данном случае я имею в виду именно когнитивистскую концепцию, трактующую саму эмоцию как «знание» (а не просто как участника познавательного процесса).

Такое понимание эмоций в философской и психологической литературе встречается довольно часто. Иногда оно высказывается совершенно прямолинейно; так, по мнению Сартра, «эмоция есть некоторый способ познания мира».² В других случаях когнитивистская позиция исследователя проявляется в том, что эмоции причисляются к классу перцепций (восприятий) или ставятся в общий ряд с другими, явно когнитивными феноменами психики. Этот подход широко представлен в философских текстах разных времен и направлений, хотя в силу его стихийности, слабой рефлексированности он редко выражается с достаточной прозрачностью; иллюстрацией могут служить высказывания Юма (см. выше, разд. «Эмотивистская модификация нонкогнитивизма») и Готлоба Фреге, который подводит эмоции, настроения, склонности, желания вместе с воображением и ощущениями под общее по-

¹ О роли эмоций в познавательно-мыслительных процессах см. в кн.: Васильев И.А., Поплужный В.Л., Тихомиров О.К. Эмоции и мышление. М.: Изд. Моск. ун-та, 1980; Тихомиров О.К. Психология мышления. (Указ. изд.).

² Психология эмоций. Тексты. М., 1984. С.130.

нятие «представление» (Vorstellung).¹ Еще более акцентированно когнитивистская трактовка эмоций проявляется в тех случаях, когда она сочетается с ценностной онтологией. Такова позиция многих представителей феноменологической школы, например, Н.Гартмана и М.Шелера, которые полагали, что эмоция есть специфический способ познания объективных ценностей.

В отечественной философской и психологической мысли широко распространен другой (хотя в некоторых отношениях и близкий к названному) способ «когнитивизации» эмоций — это истолкование их как *знаний о значимости* (т.е., по существу, о ценности) некоторого предмета для познающего субъекта: если, мол, индивид что-то знает о предмете самом по себе, то это знание внеэмоционально, а если знает, что данный предмет для него «важен», «нужен» и т.п., то это знание в каком-то смысле «эмоционально». Эта позиция имеет ряд вариантов, различающихся своим пониманием того, что именно является объектом «эмоционального знания», но объединенных тем, что эмоция трактуется именно как «отражение», или «знание». Согласно одному из словарных определений, эмоции «отражают в форме непосредственного переживания значимость (смысл) явлений и ситуаций, состояний организма и внешних воздействий...».² По словам видного советского психолога А.Н.Леонтьева, эмоции отражают не саму предметную действительность, а «отношения между мотивами (потребностями) и успехом или возможностью успешной реализации отвечающей им деятельности субъекта. При этом речь идет не о рефлексии этих отношений, а о непосредственно-чувственном их отражении, о переживании».³

Следует, однако, отметить, что в подобных высказыва-

¹ См.: Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Логические исследования. Томск: Водолей, 1997. С.34.

² Эмоции // Философский энциклопедический словарь. М.: ... 1983. С.795.

³ Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность М.: Политиздат, 1975. С.198.

ниях под *отражением* понимается не столько *познавательное отображение*, сколько *каузальная зависимость* (см. предыдущий раздел этой работы); поэтому когда философ или психолог говорят, что эмоция *отражает значимость* некоторого явления или события, они имеют в виду чаще всего то обстоятельство, что эмоция *возникает (или пробуждается) в результате постижения (осознания) «важности»* этого явления или события. Иначе говоря, эмоция фактически рассматривается не как «образ» чего бы то ни было, а как следствие, порождение определенных процессов. А.Н.Леонтьев, например, со всей определенностью отмежевывается от характерной для всей традиционной психологии трактовки «сознания как познания» и от применения этого подхода к исследованию эмоций,¹ из чего можно сделать вывод, что его «отражательная» теория эмоций не является когнитивистской, ибо само «отражение» он понимает преимущественно в детерминистическом, а не узко-познавательном смысле. Таким образом, за кажущимся когнитивизмом здесь фактически стоит нонкогнитивистская концепция, согласно которой эмоции не являются ни «чувственным» (или сенситивным, перцептивным и т.п.), ни рациональным «образом», «знанием» о чем-либо, они представляют собою особые – некогнитивные – психические образования.

Ответ на вопрос о когнитивности или некогнитивности эмоции во многом зависит от того, какой именно феномен обозначается этим словом. В обыденном языке и в психологии эмоция до недавнего времени чаще всего рассматривалась как особый вид *переживания*; подчеркивалась, например, непосредственность и кратковременность переживания-эмоции (радости, страха и т.д.) – в отличие от устойчивого и длительного переживания-чувства (любовь, ненависть и т.д.). При таком понимании эмоций их когнитивистское истолкование, как мы видели, хотя и возможно, однако носит несколько искусственный характер, ибо в естественном языке «переживание»,

¹ См.: Там же. С.283-285.

вообще говоря, не ассоциируется с «познавательным отображением» чего-либо. Но в последние десятилетия в связи с бурным развитием «когнитивных наук» и, в частности, «когнитивной психологии» эмоции стали рассматриваться в тесной связи с когнитивными процессами психики, что послужило основанием и источником для появления новых модификаций психологического и философского когнитивизма.

«Когнитивизм ныне доминирует в философии эмоций. Его господство в этой области созвучно господству когнитивизма в философии сознания (mind) вообще», – пишет Дж. Дэй.¹ Что здесь имеется в виду? По отношению к *философии сознания* слово «когнитивизм» здесь обозначает подход, в соответствии с которым вся жизнь человеческого духа может быть описана в терминах «переработки информации» (по аналогии с компьютером). А для того чтобы определить, что понимается под когнитивизмом в *философии эмоций*, надо предварительно выяснить, что собою представляет та реальность психики, которую в современной психологической литературе принято называть «эмоцией».

Существуют две основные трактовки этого понятия. Согласно одной из них, эмоция – это сложный, гетерогенный феномен, включающий в себя наряду с собственно «переживанием» («аффектом» и т.п.) также и «когнитивный» (мыслительный, сенситивный и пр.) компонент. В другой современной версии эмоция сама по себе понимается, как и прежде, в качестве простого и гомогенного «переживания», однако, в отличие от традиционной трактовки, она признается существующей только в качестве неотъемлемой части более сложного психического комплекса, куда входит также и когнитивная составляющая. Первая из этих трактовок представлена, в частности, в цитированной статье Дж. Дэй (и в других работах, на которые он ссылается), вторая – в фундаментальном исследовании К.Э. Изарда «Психология эмоций» (Перев. с англ. – СПб.:

¹ Deigh J. Cognitivism in the Theory of Emotions // Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy. V.104 (1994). P.824.

Питер, 2000). Нетрудно видеть, что различие между указанными двумя подходами – чисто терминологическое, ибо они утверждают *по существу* одно и то же, а именно – что в психике имеются сложные структуры, представляющие собою органическое единство «аффективного» и «когнитивного» элементов; эти структуры можно назвать «эмоциями» (несколько изменив тем самым традиционно сложившееся значение этого слова), но можно использовать и другие термины, например, *аттитюд*, *установка* и др., оставив за «эмоцией» ее прежнее «аффективное» значение. Фактически те аффективно-когнитивные комплексы (или структуры), о которых говорят современные авторы, как раз и представляют собою то, что в психологии давно уже именуется «аттитюдом»; новый момент проявляется лишь в ясно выраженном теоретическом рассечении этих составных феноменов на когнитивную и некогнитивную (т.е. аффективную) составляющие.

Такой акцентированно-дуалистический подход к истолкованию эмоций, установок, да и психики вообще поддерживается многими крупными психологами. По словам Жана Пиаже, «во всяком без исключения поведении заложена ‚энергетика‘... представляющая его аффективный аспект»; когнитивный же аспект состоит в «структурировании отношения между средой и организмом». Именно на этом основании восприятие, понимание, рассуждение и т.д. «объединяются в когнитивной сфере поведения и противостоят явлениям аффективной сферы». «Аффективная и когнитивная жизнь являются, таким образом, неразделимыми, оставаясь в то же время различными. Они неразделимы... но от этого они не становятся менее различными между собой, поскольку эти два аспекта поведения никак не могут быть сведены друг к другу».¹ Сходные положения можно найти и в работах других авторов.

¹ Пиаже Ж. Психология интеллекта // Избранные психологические труды: Пер. с англ. и фр. / Вступ. статья В.А.Лекторского, В.Н.Садовского, Э.Г.Юдина. – М.: Международная педагогическая академия, 1994. С.58..

² Например, в одной из статей, опубликованной в Интернете (Linda Zagzebski. Emotion and Moral Judgment), все «состояния психики» делятся на

Этот *психологический нонкогнитивизм* предоставляет весомые конкретно-научные аргументы в пользу *социально-философского нонкогнитивизма*, выступающего против интерпретации человеческих ценностей (целей, интересов и пр.) в одних только когнитивных категориях, – хотя, конечно, свойственное некоторым исследователям прямое отождествление ценностных феноменов с их психическим субстратом¹ слишком упрощает проблему.

Но если нонкогнитивизм в психологии вообще и в теории эмоций в частности имеет столь основательную поддержку, то как надо понимать приведенное выше утверждение Дж. Дэя о господстве когнитивизма в этой области исследований? Скорее всего, все дело в неустоявшейся терминологии. К уже сказанному на этот счет следует добавить, что многие авторы (включая Дж. Дэя и К. Изарда) называют «когнитивистами» тех, кто признает сам факт присутствия в эмоции (или в других сложных феноменах) когнитивного элемента наряду с аффективным, и, конечно, тех, кто считает эту когнитивную составляющую «приоритетной» в том или ином смысле. Трудно возразить против такого употребления слова «когнитивизм», однако если последовательно придерживаться того значения этого термина, которое принято в настоящей работе, то описанные позиции следует считать нонкогнитивистскими, поскольку они признают (хотя и «молчаливо») некогнитивную природу аффективного компонента и его органическую приращенность эмоции. Поэтому можно утверждать, что в теории эмоций преобладает нонкогнитивистский подход.

когнитивные и аффективные; затем к когнитивным состояниям добавляются *перцептуальные*, и вместе они именуется *репрезентациональными*; к аффективным состояниям добавляются *конативные*, и вместе они получают название *побудительных*. «Репрезентациональные и побудительные состояния, – пишет автор статьи, – различаются по своей природе, и связь между ними может быть только каузальной».

¹ «Аффективно-когнитивная структура, – пишет К. Изард, – может проявляться как ценность, цель или идеал, а комплекс таких структур может стать основой мировоззрения или идеологии» (указ. изд., с.28).

1.4. Феноменологический интенционализм и когнитивизм. Понятие психической интенции

В аналитико-философской, феноменологической и психологической литературе XX века широкое распространение получил особый вид когнитивизма, связанный с *интенционалистской* трактовкой сознания. Термин «интенция» (лат. *intentio* – стремление) как обозначение особого философского понятия широко употреблялся еще в средневековой схоластике (в частности, Фомой Аквинским) и был возрожден в философии сознания новейшего времени – в трудах Brentano, Husserl и многих их последователей. Эти философы под «интенцией» понимали способность сознания *придавать смысл* предметам, формировать осмысленную картину мира, т.е. интенция ассоциировалась с особым рода активностью, «конструктивностью» сознания. Постепенно это слово утратило свою узко-феноменологическую специализацию, и в настоящее время оно применяется в разнообразных философско-психологических контекстах для обозначения вообще любой *направленности* сознания на предмет; а поскольку «направленность» допускает широкий диапазон толкований, каждый исследователь может использовать данный термин для описания тех или иных сторон и проявлений психики (и вообще человеческой духовности). Сам факт «интенциональности» сознания, т.е. его «направленности на объект», является сейчас практически общепризнанным, но это вовсе не означает всеобщего согласия с концепцией Brentano или Husserl, ибо под «направленностью» сознания часто понимается нечто отличное от того, что имели в виду эти философы.

Понятие интенциональности (в указанном смысле) используется в современной психологии, в частности, для деления феноменов психики на две группы: те, для которых имеется «интенциональный объект» (т.е. образ предмета, на который они «направлены»), и те, которые не имеют такого

«объекта». Например, перцепция и представление явно «интенциональны»; к этой же категории принято относить и большую часть чувств, эмоций, побуждений, поскольку они обычно имеют предметную направленность (любовь, ненависть, страх, желание и др.); другие же состояния психики – скажем, подавленность, эйфория и пр., – неинтенциональны (хотя по этому поводу существуют разногласия между психологами).

Но какое отношение все это имеет к нашей теме? Дело в том, что при осуществлении описанных классификационных процедур происходит смешение и отождествление признаков *интенциональности* и *когнитивности*, в результате чего *все* интенциональные феномены психики (т.е. не только ощущение, восприятие, мышление и т.д., но и эмоция, мотив, стремление и пр.) причисляются к разряду когнитивных феноменов, – на том основании, что они «направлены» на тот или иной предмет и включают в себя «образ» этого предмета. Вот это чересчур широкое понимание когнитивности, охватывающее все формы психической интенции (включая аффективно-конативные реалии духа), и представляет собою *когнитивистскую ошибку*, которая является главным объектом исследования в данной работе.

Источником указанной ошибки является чисто механическое, формальное объединение под грифом «направленность на...» разных видов *отношения сознания к предметному миру*. Как полагал Ф.Брентано, любая духовная деятельность связана с «направленностью сознания» на что-либо: «ни о чем нельзя судить, нельзя также ничего пожелать, ни на что нельзя надеяться или чего-либо опасаться, если это «что» не представляется».¹ Брентано с увлечением разрабатывал эту идею, подкрепляя ее множеством примеров. Всякий психический феномен, писал он, характеризуется «отношением к содержанию, направленностью на объект... или имманентной

¹ Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Избранные работы. Пер. с нем. М.: ДИК, 1996. С.24

предметностью». «В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви – любится, в ненависти – ненавидится и т.д. Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам... Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет».¹ Таким образом, здесь подчеркивается свойственная всем интенциональным феноменам предметность, объектность, различие же субъективных *отношений* к этой предметности смазывается, нивелируется, – хотя именно в этом, т.е. в характере отношения к предмету, и состоит сущностное различие между когнитивными и некогнитивными психическими феноменами: ведь одно дело – репрезентировать предмет в представлениях и мыслях, и другое – любить, желать и т.д. этот предмет.² Конечно, любимый (или ненавидимый) предмет должен быть *представлен* в сознании, однако эта представленность является лишь *условием* заинтересованного отношения к предмету, а не самим этим «отношением». Впрочем, философы, пишущие об интенциональности, не обходят указанную проблему и нередко специально отмечают различие между *чистой репрезентацией* и *заинтересованным отношением*, однако это различие фактически трактуется как чисто «количественное», т.е. оценивающее отношение рассматривается как еще один, дополнительный вид предметности, как опредмеченная ценность.³

¹ Там же. С.33-34.

² «Мыслящий мыслит о чем-то, гневающийся гневается на что-то...», – писал Brentano (О происхождении нравственного познания. / Пер. с нем. СПб: Алетейя, 2000. С.128), подчеркивая общность названных психических актов, состоящую в их предметной направленности, и игнорируя то обстоятельство, что «мышление о...» и «гнев на...» принадлежат к принципиально разным разрядам психических феноменов.

³ “Если говорить о вещи, то к таковой мы можем быть обращены не иначе, как схватывая ее (т.е. создавая ее предметный образ. – Л.М.), – и так ко всем «*попросту представимым*» предметностям... Но в акте оценивания мы обращены к ценности, в акте радости – к радостному, в акте любви – к

Поскольку в феноменологических теориях «имманентная предметность», или «интенциональный объект», признается сущностным признаком психического вообще или, по крайней мере, многих реалий психики (включая ценностные акты), и поскольку этот интенциональный объект в любом случае понимается как когнитивный феномен (даже если его содержание есть плод фантазии или заблуждения), имеются все основания квалифицировать эти теории как когнитивистские. Этот когнитивизм становится еще более очевидным, когда на основе указанных психологических концепций строятся теории, описывающие и объясняющие ценностное сознание. Примером подобных построений может служить разработанная Brentano теория морали, в которой феномен нравственности непосредственно отождествляется с «нравственным *познанием*» (*die sittliche Erkenntnis*).¹

Феноменологический когнитивизм порожден той же традиционной редукционистской методологией, что и другие формы когнитивизма, а именно – стремлением представить всякий духовный феномен как ту или иную форму «знания». Даже явное отличие эмотивно-оценочных актов от «простых» познавательных, зафиксированное, как мы видели, Э.Гуссерлем, не побудило его признать эмоции и оценки *непознавательными* феноменами: подспудно принятая и направляющая ход его мысли когнитивистская методология заставила его искать и конструировать особые – «не представимые попросту» – предметности, которые могли бы быть «схвачены» (т.е. познаны) посредством указанных духовных актов. Если мы «радуемся» некоторому предмету или «любим» его, то в нем, согласно когнитивистскому принципу, должно быть предполо-

любимому... и мы все это тогда *не* схватываем. Интенциональный объект, ценное, радостное, любимое, чаемое как таковое... все это становится схватываемым предметом лишь в особом «*опредмечивающем*» повороте» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1 / Пер. с нем. М.: ДИК, 1999. С.82).

¹ См. цитированное выше сочинение Ф. Brentano «О происхождении нравственного познания».

жено наличие «радостного» и «любимого» как предметностей особого рода.¹ Правда, философская феноменология, в отличие от наивного реализма, не приписывает подобным «предметностям» вещного существования, а рассматривает их как конструкторы «опредмечивающего» интенционального сознания. Тем не менее эта объяснительная модель не выходит за пределы эпистемологических схем.

Феноменологическая теория обнаруживает действительную сложность психических феноменов, в частности (и главным образом) – наличие в них двух элементов: «направленности» и «предметной представленности». Эта дихотомия методологически продуктивна, она позволяет описать и объяснить множество психических структур и процессов. Однако указанные элементы в феноменологической модели слабо дифференцированы, они фактически слиты в единое образование, именуемое «интенцией», где ясно прорисован лишь второй из этих элементов – «предметность». Получается так, что специфику каждого психического феномена составляет только заключенное в нем особое предметное содержание, «направленность» же сама по себе одинакова для всех феноменов. К тому же природа этой «направленности» как таковой (т.е. взятой в отвлечении от ее «предмета») остается непроясненной, само это слово употребляется феноменологами как только поясняющее, но не поясняемое, за ним сохраняется лишь некая смутная «пространственная» ассоциация. Поэтому и в понятии интенции эта составляющая не акцентирована, на первый план выходит «предметность» интенции, т.е., по существу, ее когнитивное содержание. Из-за этого интенциональность вообще, как уже сказано, ошибочно отождествляется с когнитив-

¹ На подобных основаниях, как уже сказано, строили свою ценностную онтологию М.Шелер и Н.Гартман. Руководствуясь неявно принятой когнитивистской установкой, они подставляли переживания, чувства, эмоции в познавательную схему и искали для этих феноменов соответствующие «предметы», каковыми, по их мнению, являются объективно сущие ценности; т.е. эмоции и т.п. они фактически трактовали как *знания об объективно ценном*.

ностью, и такие явно некогнитивные феномены, как аффекты, переживания, эмоции и др., квалифицируются как «когнитивные» только потому, что они направлены на *что-то*, сама же *направленность* понимается как нечто побочное, не выражающее сущности этих феноменов.

Такая трактовка указанных феноменов расходится с обычным их пониманием, с тем значением, которое вкладывается в соответствующие термины. Переживания, аффекты и пр. – это особые психические состояния, не совпадающие со своим предметным содержанием. Специфика того класса психических реалий, к которому принадлежат эти феномены, определяется не объектом их направленности и не самой этой «направленностью», если под нею понимать некое внешнее для данных феноменов «отношение» к своему объекту. Рассматриваемые реалии суть проявления внутренней жизни субъекта, индивида, и для описания их «направленности» более всего подходят такие термины, как «активность», «напряженность», «энергия», «самовыражение» и т.п. Когнитивные же реалии психики (перцепции, образы, мысли и пр.) суть представительства во внутреннем мире мира внешнего – либо реально сущего, либо воображаемого, желаемого и т.д.; их «направленность» описывается в абстрактных терминах «соотнесения» с внешним объектом, например: «тождество», «соответствие», «адекватность», «осуществимость» и др. (Конечно, и познание как особый процесс есть проявление активности духа, однако в данном случае речь идет не о познавательном процессе, а об его результатах – знаниях и вообще о «когнициях», т.е. идеальных моделях сущего).

На мой взгляд, очень важный для психологии термин «интенция» нуждается в уточнении или даже «переопределении», ибо сложившееся его употребление в науке и философии эклектично и не согласуется с его этимологией. Если принять обычное определение психической интенции как «направленности на объект», то предлагаемое уточнение будет заключаться, во-первых, в акцентировании именно

направленности (а не объекта), и, во-вторых, в понимании этой направленности как самовыражения духа, его активности и т.п. (а не как соотношения или связи с объектом). Такая трактовка слова «интенция» приближает его к латинскому оригиналу.¹ Но дело даже не в том, действительно ли первоначальный смысл слова «интенция» таков, как здесь описано; важнее то, что многие феномены психики обладают указанными свойствами (активностью и пр.), и эти свойства могут быть обобщены, подведены под общее понятие и обозначены специальным термином, – не обязательно термином «интенция», хотя именно это слово, как мне представляется, хорошо подходит на эту роль.

Далее в этой работе слово «интенция» будет употребляться только в значении признака, объединяющего переживания, аффекты, эмоции, потребности, побуждения, стремления, интересы, цели и многие другие феномены духа в один класс некогнитивных феноменов. Интенция – это выражение чистой, первичной субъективности, – в отличие от когниции, которая есть субъективный дубликат объективного. Применительно к высшим формам психики термин «интенциональное» фактически совпадает по смыслу с употребляемым в психологии выражением «аффективно-конативное»; при более широком охвате психической реальности, включающем ее элементарные проявления, «интенция» сближается с «переживанием» вообще. (Этот последний трудноопределимый термин некоторые психологи, – в частности, Л.С. Выготский, – использовали для обозначения субстратной единицы, «клеточки» психического как такового).

¹ В статье «Интенциональность» (Философская энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия. 1962. Т.2) в качестве древнегреческого аналога латинского *intentio* приводится слово *tóvos*, применявшееся стоиками в значении «направленность», «напряжение» (носителем этого свойства является «высший разум»). У Сенеки слово *intentio* обозначает способ «движения души» (*motus animi*). Здесь, на мой взгляд, схватывается именно активность, «жизнь души», самопроявление духа, т.е. свойство, которое противопоставлено (или может быть противопоставлено) «знанию» как репрезентации объекта в сознании.

«Внутренний мир» (психика, духовность и т.п.) может быть логически поделен на когнитивные и некогнитивные составляющие. Все некогнитивные феномены являются таковыми в силу их интенциональности, поэтому негативное понятие «некогнитивного» можно заменить позитивным понятием «интенционального». Эти два понятия вместе охватывают все проявления духа. Любой феномен психики можно идентифицировать в качестве либо когнитивного, либо интенционального, – либо же «комбинированного», т.е. включающего в себя оба этих элемента. Выше говорилось о принятых в психологии трех базовых категориях, покрывающих все поле психики: «образ», «действие» и «мотив». Предлагаемое сейчас дуалистически заостренное деление психики на «интенциональное» и «когнитивное» не противоречит указанному триадическому членению, оно строится просто на другом основании, которое в контексте нашей работы является самым важным, ключевым: для доказательства ошибочности когнитивистской редукции необходимо провести четкую границу между когнитивным и некогнитивным в психике и выявить существенные признаки – или единственный конституирующий признак, если таковой имеется, – всех некогнитивных феноменов. Таким признаком, на мой взгляд, и является интенциональность в той ее трактовке, которая здесь представлена.

2. Ценностный когнитивизм

Конкретные формы ценностного когнитивизма, т.е. способы редуцирования ценностей к знанию, решающим образом зависят от мировоззренческой позиции и эпистемологических пристрастий философа – сенсуалист он или рационалист, реалист или номиналист, метафизик или натуралист, гносеологический оптимист или агностик, приверженец абсолютизма, релятивизма, конвенционализма, интуитивизма, конструктивизма, инструментализма, психологизма, историзма, фаллибилизма, эпистемологического анархизма или еще какого-либо из бесчисленных теоретико-познавательных

«измов». Каждой эпистемологической теории соответствует (потенциально или актуально) свой вид когнитивизма. Но для того чтобы доказать сам факт вторжения эпистемологии в область ценностного сознания и оценить масштабы этой методологической экспансии, достаточно рассмотреть лишь несколько типовых проявлений когнитивизма, связанных с какими-либо хорошо известными эпистемологическими подходами. Далее речь пойдет о когнитивистских коррелятах *антипсихологизма*, а также *корреспондентской* и *когерентной* эпистемологии. (Выбор именно такой классификационной схемы, как мне представляется, позволит выявить наиболее характерные формы ценностного когнитивизма).

2.1. Психологизм и антипсихологизм в теории познания и в аксиологии. Ценностный когнитивизм как «антипсихологизм»

Ценностный когнитивизм, т.е. истолкование нормативно-оценочных высказываний как познавательных суждений, может быть следствием либо принятия *психологического* когнитивизма, рассмотренного выше, либо отрицания или игнорирования некогнитивного (аффективно-конативного, или интенционального) психического компонента в составе ценностных позиций. Последняя точка зрения представляет собой *одно из проявлений антипсихологизма* – фундаментальной методологической идеи, за которой стоит авторитет Канта, Гегеля, Гуссерля, Поппера и большинства современных логиков. Правда, и *психологизм*, в котором сторонники *нонкогнитивистской* трактовки ценностей черпают свои аргументы, также пользовался поддержкой многих видных философов (можно назвать имена Юма, Дж. Ст. Милля, Дильтея, Вундта и др.). Однако для обоснования правоты *нонкогнитивизма* (что является главной задачей настоящей работы) нет надобности безоговорочно солидаризироваться с психологизмом и столь же безоговорочно отвергать антипсихологизм, поскольку обе эти позиции в их исторически сложившемся виде имеют лишь кос-

венное отношение к проблеме интерпретации ценностей; этот последний аспект в их противостоянии необходимо отделить от других проблемных аспектов.

Термины «психологизм» и «антипсихологизм» имеют хождение преимущественно в *философии познания*, где они обозначают противоположные методологические подходы к истолкованию природы *знания*, в особенности его рациональных форм.¹ Предметом расхождения является, в частности, вопрос о принципиальной возможности и необходимости использования психологических концептов при описании мышления и его продуктов – понятий и суждений. По мнению многих «антипсихологистов», человеческая (т.е. индивидуально-субъективная) психика, находящаяся в каузальной связи с изменчивым и многообразным естественным миром, не может быть источником объективно-необходимых истин; поэтому разум, производящий такие истины, следует признать особой, «внепсихической» способностью, он есть достояние не «эмпирического», а «трансцендентального» субъекта. «Психологисты», напротив, полагают, что все без исключения ментальные процессы, в том числе мыслительные, имеют под собою единый психический субстрат и могут быть объяснены через законы психологии. В этом контексте антипсихологизм проявляет себя прежде всего как «антиэмпиризм», «антисенсуализм», априоризм, т.е. выступает в качестве определенной *эпистемологической* концепции. Однако вместе с познавательными сенситивно-эмпирическими элементами антипсихологизм фактически элиминирует из числа предпосылок рационального знания также и эмотивные, аффективно-конативные (и, я бы добавил, «интенциональные») элементы психики. Правда, сами философы, производящие эту операцию, не акцентируют на ней внимания, им обычно представляется, что *эмпирическое* и *сенситивное* уже включает в себя *аффективное*, так что нет необходимости специально оговаривать «неаффективность» истин

¹ См.: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С.146-149.

разума, коль скоро уже показано их «неэмпирическое» происхождение.

До тех пор пока оба этих подхода – психологизм и антипсихологизм – находятся в пределах познавательного поля, т.е. применяются для интерпретации *знания*, – знания вообще или какого-то его конкретного вида (например, математического), – они остаются нейтральными по отношению к ценностному когнитивизму и нонкогнитивизму, их нельзя отнести ни к тому ни к другому направлению. Но и в том случае когда предметом интерпретации становятся *ценности* (ценностные позиции, оценки, нормы), психологистский и антипсихологистский подходы не обязательно приводят соответственно к нонкогнитивизму и когнитивизму. Так, в моральной философии нового времени обе методологии – психологизм (представленный, например, английской школой этического сентиментализма) и антипсихологизм (определивший во многом этические идеи Лейбница, Р. Прайса, Канта и др.) – противостояли друг другу внутри *общей* для них когнитивистской парадигмы. Все без исключения философы этого периода относили моральные нормы к сфере *знания*, и различие между сторонниками психологизма и антипсихологизма состояло лишь в том, что первые доказывали *сенситивно-эмпирическое*, а вторые – *рационально-априорное* происхождение этих «моральных знаний».¹

Внутреннее расслоение традиционного психологизма на когнитивистскую и нонкогнитивистскую версии произошло только в XX веке, когда в психологии все увереннее стали различаться и противопоставляться (в качестве «познавательных» и «непознавательных») сенситивные и эмотивно-побудительные составляющие психики, а в «теории ценностей» получила

¹ В трудах Юма, Канта и других представителей этического эмпиризма и рационализма можно найти множество высказываний, явно выбивающихся из приведенной здесь упрощенной схемы; однако эти высказывания представляют собою всего лишь разрозненные фрагменты мысли, которые хотя и свидетельствуют о некоторой подспудной неудовлетворенности философов когнитивистской моделью морали, но вместе с тем не выстраиваются в какую-то новую, альтернативную систему взглядов.

концептуальный статус давняя (причем вполне обычная, расхожая, хотя и не общепринятая) идея о том, что моральные (и вообще ценностные) позиции органически включают в себя аффективно-конативный компонент (независимо от того, выражена данная ценностная позиция в рационально-понятийной форме или в непосредственной интенциональной направленности на объект), и что именно *этот* психологический компонент (а не сенситивность или эмпиричность) образует специфику ценностного сознания. Таким образом, в отличие от *эпистемологического психологизма*, отстаивавшего тезис о психической природе мышления, и *когнитивистского психологизма*, усматривавшего психическую природу «ценностного знания» в его эмпиричности, *нонкогнитивистский психологизм* считает сущностным признаком ценностного сознания наличие в нем некогнитивных психических элементов – аффективности, побудительности, интенции и т.д. Этот вид психологизма образует методологическое основание *ценностного нонкогнитивизма*, первой явно выраженной формой которого была разработанная в аналитической метаэтике *эмотивистская* теория (рассмотренная нами выше).

Нонкогнитивистский психологизм и, соответственно, основанные на нем аксиологические теории нередко подвергаются критике за «субъективистское» истолкование ценностей, которое, мол, оборачивается «апологией» индивидуального (или коллективного) произвола в их выборе, «разрушением» общезначимых (объективных) ценностей и т.п. Правда, субъективность некоторых (например, утилитарных) ценностных установок, за которыми стоят интересы и потребности человека, не отрицают и критики психологизма; последнему инкриминируется неверная трактовка (субъективация) других – «высших», «надчеловеческих» – ценностей (например, моральных и эстетических), принятие которых людьми, по мнению антипсихологистов, никак не связано с чьими бы то ни было интересами и потребностями. В этой критике, как мне представляется, неправомерно смешиваются разные планы, ракур-

сы, в которых могут рассматриваться ценностные позиции людей, а также разные значения слова «субъективизм». В самом деле, психологистская концепция (в указанной ее версии) вообще не касается вопросов о *содержании* ценностных установок, о механизмах их *выбора* и *актуализации*; единственный позитивный тезис нонкогнитивистского психологизма состоит в том, что неотъемлемым свойством любой ценностной установки (моральной или утилитарной, альтруистической или эгоистической, «возвышенной» или «низменной» – все равно) признается ее интенциональность, аффективно-конативная направленность. Эту точку зрения, конечно, можно назвать «субъективистской», поскольку она не допускает возможности изъятия из ценностной позиции ее психической (т.е. «субъективной») по самой своей природе, по способу бытия) составляющей без утраты собственно ценностного характера данной позиции; однако этот «субъективизм» никак не связан с другими концепциями, также обозначаемыми обычно этим термином: с волюнтаристской теорией «свободного выбора» и с трактовкой человека как органического «эгоиста».

Несколько иначе складывается внутренняя дифференциация антипсихологизма. *Эпистемологический* антипсихологизм, т.е. элиминация всякого психического субстрата из сферы мышления, логики, рационального познания, как уже сказано, не имеет прямого отношения к противостоянию когнитивизма и нонкогнитивизма. **Применительно же к трактовке ценностей антипсихологизм – в отличие от психологизма, который имеет и когнитивистскую, и нонкогнитивистскую версии – всегда реализуется *только* в виде той или иной когнитивистской концепции.** Действительно, в тех случаях, когда антипсихологистский подход выражается в отрицании *сенситивной* или *эмпирической* основы определенных ценностных суждений, само уже использование здесь эпистемологических схем свидетельствует о когнитивистской позиции философа. Если же антипсихологизм проявляется в методологическом отсечении от ценностных ориентаций их *аф-*

фективно-интенциональной составляющей, то этот подход следует признать «когнитивистским» уже на том основании, что ценностная установка, лишённая интенции, превращается в чистую «когницию», т.е. переходит в разряд «знания».

Эпистемологический антипсихологизм – это вполне правомерный и, очевидно, плодотворный методологический прием,¹ ибо он позволяет понять специфику объективности рационального познания, абстрагируясь от его субъективно-психических форм и механизмов. *Аксиологический* антипсихологизм, напротив, уничтожает специфику своего предмета, элиминируя тот самый признак (а именно – психическую интенцию), который делает ценностные феномены духа отличными от познавательных. Этот вид антипсихологизма является одним из главных источников ценностного когнитивизма вообще и этического когнитивизма в частности.

2.2. «Корреспондентский» когнитивизм (Платон, Маркс)

Одним из характерных формальных признаков ценностного когнитивизма является истинностная квалификация ценностных предложений, т.е. применение слов «истина» и «ложь» к оценочным и (или) императивным высказываниям. Правда, говорить о действительно когнитивистской позиции можно только в том случае, если указанная квалификация носит эпистемологический характер, т.е. если, во-первых, «истина» и «ложь» относятся к самому высказыванию, а не к предмету (как это имеет место в выражениях вроде «истинный друг», «ложное положение» и др.) и, во-вторых, если «истина» и «ложь» суть констатации определенного когнитивного статуса высказывания, а не особый способ выражения соответственно «одобрения» или «неодобрения» сказанного. Однако и в ка-

¹ Говоря о «плодотворности» антипсихологизма, я имею в виду именно – и только – его методологические приложения, а не онтологические, метафизические теории, выносящие «духовное» за пределы субъективно-психического, в объективный мир, и приписывающие разуму надындивидуальное или вообще внечеловеческое, объективное (и тем самым внепсихическое) бытие.

честве эпистемологического понятия «истина» (как и «ложь») имеет разные значения, поскольку это понятие входит в концептуальный аппарат многих отличных друг от друга концептуальных систем. Эти различия сказываются и на когнитивистском истолковании ценностей: та или иная форма когнитивизма во многом зависит от принятой данным философом концепции истины. Если, например, философ, мыслящий в когнитивистской парадигме, принимает концепцию объективной истины, то он автоматически распространяет эту эпистемологическую концепцию и на ценности, т.е. полагает, что ценностные позиции могут быть объективно истинными или ложными. Если же по своим эпистемологическим воззрениям он является «скептиком» или «агностиком», то это выражается, соответственно, в его сомнении по поводу достижимости (или возможности обоснования) истины не только в сфере собственно знаний, но и в сфере ценностей.¹

Следует, впрочем, заметить, что понятие истины (точнее, *объективной истины*) относится к числу ключевых лишь в *классической* философии познания; *неклассическая* эпистемология заменяет это традиционное понятие другими, например: «солидарность», «общепринятость» и т.п. Это не означает снятия самого критерия, разделяющего философские концепции на «когнитивистские» и «нонкогнитивистские»: подобно своим «классическим» предшественникам, «неклассические» философы в большинстве своем склоняются к когнитивизму, т.е. растворяют «ценности» в «знаниях». Однако эти построения вообще трудно поддаются идентификации в качестве тех или иных «точек зрения», с которыми можно было бы согла-

¹ Указанную «скептическую» трактовку ценностей нередко отождествляют с нонкогнитивизмом. Такое отождествление ошибочно; принципиальное различие между этими подходами состоит в том, что скептицизм, распространенный на сферу ценностей, рассматривает ценностные позиции как недоказанные или недоказуемые *знания* (познавательные суждения), тогда как нонкогнитивизм ставит ценности вообще *вне познавательного контекста*, считая невозможной их квалификацию не только в качестве «истинных», но и в качестве «ложных», «неточных» и пр.

шаться или спорить, поэтому далее речь пойдет только о классической эпистемологии и ее проекциях на сферу ценностного сознания.

Мне представляется методически целесообразным использовать одну из сложившихся в теории познания классификационных схем – деление эпистемологических концепций на *корреспондентские* и *когерентные*, отличающиеся друг от друга разной трактовкой истины (в рамках общей для них классической парадигмы).¹ Согласно корреспондентской трактовке, истина есть *соответствие* мысли – действительности (частным случаем такого соответствия является *подобие, сходство*), когерентная же теория понимает истину как внутреннюю *согласованность, непротиворечивость* знаний. За этим расхождением стоят разные мировоззренческие позиции, а не просто разные употребления слова «истина». Будучи примененными к ценностному сознанию, корреспондентская и когерентная концепции порождают соответствующие формы когнитивизма.

Корреспондентское толкование истины основано на презумпции *референтности* знания; иначе говоря, под «знанием» (в широком смысле этого слова) понимаются те реалии духа, которые представляют собою образную или символическую модель какого-либо объекта – действительно существующего или предполагаемого. Основной логической формой понимаемого таким образом «знания» является суждение, языковой формой – дескриптивное высказывание. Что касается других логических и языковых форм (в частности, императивов, вопросов и т.д.), то их когнитивный статус в рамках корреспондентской эпистемологии остается проблематичным, несмотря на то, что в XX веке этой теме было посвящено множество специальных – логико-лингвистических, науковедческих – исследований. В прежние периоды указанная проблематика не занимала сколько-нибудь заметного места в теории познания;

¹ См.: Чудинов Э.М. Природа научной истины. М.: Политиздат, 1977. С.21-24.

философы и логики не задавались вопросом о том, являются ли, скажем, императивы «знаниями», применимы ли к ним истинностные определения; поэтому ценностные высказывания, выражаемые в императивной форме (не говоря уже о тех, которые имеют дескриптивную форму типа «X есть добро») по умолчанию зачислялись в сообщество «знаний».

Корреспондентская эпистемология всегда органично сочеталась с *реалистическим* мировоззрением, т.е. с признанием реального существования объектов, реферированных в истинном знании. Каково соотношение знания и объекта, что собою представляют объекты сами по себе, насколько они соответствуют своим идеальным моделям, т.е. знаниям, чем удостоверяется истинность последних, – ответом на эти и другие – сопряженные с ними – вопросы явились многочисленные философские онтологии и эпистемологические концепции, объединяемые лишь общим для них корреспондентским пониманием истинности.

Практически все «реалистические» картины мира, выработанные классической философской мыслью, несут на себе следы когнитивистской парадигмы. Можно, пожалуй, утверждать, что когнитивизм (в сочетании с корреспондентской эпистемологией) явился одним из источников метафизики вообще. Действительно, принятие (в качестве имплицитной посылки) идеи о всецело познавательной природе всего «духовного» заставляет философа-«реалиста» искать в объективном мире аналоги, прототипы многочисленных и разнообразных феноменов духа. Разумеется, философ делает поправку на то, что не все эти феномены достоверны, некоторые из них могут быть плодом воображения или результатом ошибки, и потому для них нет объективного аналога; но вместе с тем имеются совершенно несомненные по своему объективному статусу образы и идеи, которые тем не менее не находят подтверждения в непосредственном чувственном опыте. И поскольку этот непосредственно данный, «видимый» мир оказывается недостаточным, не вполне соответствующим богатству

и разнообразию духа, философ вынужден перестраивать и до-страивать картину мира, конструировать другой – сверхчувственный, невидимый и т.п. – мир, населенный объективно сущими «идеями» – дубликатами общих, отвлеченных понятий. Философская пропедевтика новейшего времени, интерпретируя ход мысли Платона и средневековых «реалистов», обычно делает упор именно на том, что их онтология есть результат гипостазирования абстрактных понятий, не имеющих материального эквивалента. Но я хотел бы обратить здесь внимание еще и на другой момент: эти философы отталкивались в своих рассуждениях от понятий не просто *абстрактных*, но вместе с тем и *ценностных*, – таких как *благо, добро, прекрасное* и др. Выдвижение этих понятий на центральную роль в спекулятивной онтологии нельзя считать случайным: дело в том, что они являются не только *отвлеченными*, но еще и *интенциональными* – интенциональными в том (оговоренном выше) смысле, что они выражают ценностную позицию субъекта; последнее обстоятельство в еще большей степени затрудняет нахождение для них материально-предметного референта и стимулирует поиски объективного «прообраза» в умопостигаемом мире. Два мира – запредельный и посюсторонний, сопоставленные по признаку наличия или отсутствия в них объективных ценностей, получают соответствующие этому их статусу ценностные определения: *возвышенный – низменный, горный – дольный, совершенный (или идеальный) – несовершенный (или ущербный)* и т.п.

Таким образом, ценностные онтологии, ассоциируемые с именами Платона, Фомы Аквинского, М.Шелера, Н.О.Лосского и многих других, выросли из когнитивистско-корреспондентских посылок, принятых этими философами, т.е. из истолкования ценностных позиций как «знаний» (понятий, суждений и пр.) и трактовки «знаний» вообще как копий или моделей внешних объектов. По сути те же самые методологические посылки лежат в основании многих натуралистических теорий, признающих когнитивную природу ценностных пози-

ций (установок, оценок) и соотносящих эти позиции с реалиями внешнего мира (на предмет соответствия или несоответствия им). Отличие же этих теорий от спекулятивно-трансценденталистских состоит в том, что они стремятся найти объективные аналоги субъективных ценностных позиций в «естественном», единственно реальном мире, не прибегая к супранатуралистским построениям.

Корреспондентская теория, сочетающаяся с материализмом или натурализмом, чаще всего именуется *теорией отражения*.¹ Особенность этой теории — в том, что трактовка сознания как *отражения(или отображения) объективной реальности* возводится в ранг методологического принципа, задающего универсальную схему исследования любого духовного явления: чтобы описать и объяснить тот или иной *идеальный* феномен, надо выяснить, отражением какого *материального* (объективного) феномена он является и каков механизм этого отражения. Об этой теории мы уже говорили, отметив ее роль в формировании *психологического* когнитивизма. В данном разделе та же теория вместе с ее когнитивистскими импликациями рассматривается применительно к *ценностному* сознанию, т.е. речь идет о понимании идеалов, оценок, норм, императивов и пр. как познавательных отражений объективно существующих предметов, событий, процессов, свойств, отношений внешнего мира. Под этой методологической доминантой развивалась советская философия сознания, социальные и гуманитарные дисциплины: *ценностное сознание* рассматривалось и анализировалось как составная часть социального (и в некоторой степени — «природного») *познания*, последнее же определялось как *отражение* общественного (и в некоторой степе-

¹ Вообще говоря, теория отражения в достаточно широком ее понимании (т.е. если понятие отражения охватывает не только *воспроизведение, копирование* предмета в сознании, но и другие виды их *соответствия*) фактически совпадает с теорией корреспонденции, однако в исторически сложившемся словоупотреблении термин «теория отражение» обычно привязывается лишь к материалистически-натуралистическому контексту, тогда как «теория корреспонденции» не имеет такого ограничения.

ни – природного) бытия; соответственно, конкретные *формы ценностного сознания* интерпретировались как специфические *формы отражения* (сущность религии, например, описывалась формулами типа «отражение действительности в иллюзорно-фантастических образах»; в дефинициях искусства варьировались словосочетания типа «отражение мира в художественных образах», и т.д.).

Такой подход к ценностному сознанию сопряжен со значительными трудностями, проявляющиеся, в частности, при попытке дать содержательную интерпретацию ценностным терминам и высказываниям, т.е. найти их предметные значения, указать их референты: подобные процедуры, успешно применяемые в сфере познания, оказываются неэффективными в приложении к ценностям. Метафизический реализм, как мы видели, избегает подобных трудностей, помещая предметную область ценностных терминов в иное измерение, доступное лишь спекулятивному разуму и не имеющее эмпирически-наглядного аналога. Для теории отражения с ее материалистическим (или натуралистическим) реализмом такой путь исключен, и сторонники этого (весьма широкого) философского течения используют другие способы устранения (а вернее – сокрытия) противоречий и логических неувязок, возникающих при наложении на ценностное сознание «отражательной» модели. Одним из таких способов является замена (обычно незнаемая) специально-эпистемологического значения слова «отражение» более широким *каузальным* его значением.¹ Так, многие философы-«натуралисты» и социологи утверждают, что политическая идеология, нормы права, моральные ценности и пр. суть «отражения» определенных природных или социальных реалий (среди которых могут фигурировать как «объективные ценности» – вроде *естественных прав* и *материальных интересов*, так и какие-либо внеценностные реалии – вроде *объективной необходимости* и *законов эволюции*); при

¹ О разных значениях слова «отражение» говорилось выше (см. раздел «Радикальный когнитивизм: психика как «отражение»»).

этом сами теоретики обычно полагают, будто они говорят именно о *познавательном отражении*, хотя фактически имеются в виду другие виды *каузальной зависимости* ценностных ориентаций от названных объективных факторов (реальных или воображаемых). В самом деле, познавательным отражением (отображением) указанных реалий могут быть только соответствующие философские или научные *описательно-объяснительные теории*, но никак не ценностные позиции: последние могут рассматриваться как следствия определенных причин, но не описание их и не объяснение.

Особого внимания заслуживает упомянутая только что идея, весьма характерная для материалистически (или «натуралистически») ориентированной социальной философии XIX - XX вв., а именно – выдвижение на роль денотата *ценностных* понятий и суждений (истолкованных как «когнитивные») того или иного объективного, *внеценностного* явления или процесса. Эту идею так или иначе используют многие крупные социально-политические учения, подводящие с ее помощью теоретический фундамент под свои ценностные декларации и практические планы. В марксизме, например, программа *революционного преобразования* общества опирается на теорию *объективной исторической закономерности*. Маркса не устраивал «утопический» коммунизм, социальные программы которого лишены «научного обоснования», и он поставил целью дать такое обоснование, – т.е. доказать осуществимость этих программ, указать пути и способы их осуществления, а также (коль скоро речь идет о *научно-теоретическом* подходе) доказать «объективную истинность», «общезначимость» коммунистического идеала и тем самым – *объективно-долженствовательный* характер действий, направленных на его реализацию. Но чтобы доказать «объективную истинность» данного идеала (т.е., по существу, объективную истинность суждения, выражающего позитивную оценку коммунизма, независимость этого суждения от чьих бы то ни было субъективных интересов и предпочтений), надо сопоставить его с каким-то определен-

ным «положением дел», с объективно-реальным явлением или процессом. Будучи последовательным материалистом и детерминистом, Маркс исключал телеологическую трактовку объективной реальности (не только природной, но и социальной), поэтому ценность коммунизма подкрепляется в его теории установлением соответствия не с «объективными *целями*» истории, а с ее имманентными законами, объективно-необходимым ее течением.

Марксова философия истории (или «исторический материализм») утверждает, что грядущий коммунистический общественно-экономический уклад явится объективно-закономерным итогом исторического развития. Сама по себе эта концепция (независимо от того, истинна она или ложна) несомненно научна: она описывает, объясняет и предсказывает (на основе знания объективных законов) ход истории и не содержит никаких оценок и призывов. Но вместе с тем Маркс полагал, что знание об объективных процессах, происходящих в обществе, откладывается в сознании не только в виде объяснительной теории, но и в виде практических установок – целей, идеалов, планов, проектов и т.п. Обыденное массовое сознание «отражает» объективный ход событий не вполне точно и адекватно; что же касается прежней «идеологии», то она вообще, по сути своей, есть «*ложное сознание*»; поэтому прежде – «до исторического материализма» – люди недостаточно ясно представляли себе, что *надо* делать (причем дело не только в незнании адекватных *средств*, но и в отсутствии «истинных» общественно-значимых *целей*, «правильно отражающих» ход истории); но теперь, с открытием объективных законов исторического развития, прежние стихийные метания уступают место четким *планам* социального действия (хотя и не все люди готовы принять открывшуюся им объективную ценностную истину, ибо она противоречит их эгоистическим классовым интересам). Теоретико-отражательный когнитивизм проявляется здесь в том, что социальная *детерминация* сознания, многообразные процессы *формирования* ценностных ориентаций ин-

терпретируются (не полностью, но в значительной мере) как социальное *познание*, т.е. укладываются в когнитивистскую объяснительную схему.

Если отвлечься от характерных для любого крупного учения многочисленных концептуальных ответвлений и наслоений, то в теории Маркса можно обнаружить ту же логику, которая со времен античности и до настоящего времени определяла ход мысли многих философов-«натуралистов» (так же как, впрочем, и некоторых «метафизиков», разделявших «корреспондентско-когнитивистский» подход к ценностям). **Вырабатывая ту или иную теорию, объясняющую мир и человека, эти философы интуитивно полагали, что такая теория может непосредственно обратиться в ценностную позицию; они даже не пытались объяснить духовный механизм подобного перехода, ибо не видели в этом надобности: ценностная позиция представлялась им одной из ипостасей самого знания.** Так, этический натурализм (гедонизм, эвдемонизм и т.д.), выступая в качестве объяснительной теории, доказывал, что «человеческая природа» необходимо включает в себя стремление к удовольствию (или, соответственно, к счастью, личной выгоде и т.д.), и тут же это *теоретическое* («фактологическое») положение превращал в *ценностный принцип*: «Удовольствие (счастье и т.д.) есть высшее (объективное, абсолютное) благо»; а из этого принципа уже и в самом деле напрямую вытекает определенное жизнеучение, определенная программа «правильной жизни». Сходная логика (хотя и реализованная на другом материале) характерна также для «эволюционной этики» (Г.Спенсер и др.) и ряда других этических учений.¹

Попытки «натуралистов» обосновать те или иные ценностные позиции, доказать их «истинность», дать «пра-

¹ Несколько подробнее этот вопрос рассмотрен в следующих работах: Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М.: Философское общество СССР, 1991; Кузнецова Г.В., Максимов Л.В. Природа моральных абсолютов. М.: Наследие, 1996.

вильные» определения добра и других ценностных понятий путем сопоставления их с «естественными» реалиями (включая и социальные) были подвергнуты критике не только нон-когнитивистами (я имею в виду тех аналитиков, которые заявляли о невыводимости «ценностей» из «фактов», о логической несовместимости ценностных и фактологических суждений), но и некоторыми когнитивистами. Так, Дж.Э.Мур всякую попытку указать *естественный* референт понятия добра и, значит, определить это понятие путем отождествления добра с каким-либо *естественным* предметом или свойством квалифицировал как «натуралистическую ошибку». Важно отметить, что Мур считал ошибкой не когнитивизм «натуралистов», не само по себе истолкование ими «добра» как референтного понятия, а то, что на роль такого референта они выдвигали те или иные «естественные» вещи (например, человеческие стремления и переживания типа «удовольствия», естественную эволюцию жизни и пр.), которые не тождественны добру уже потому, что последнее не является «естественным». Он утверждал, что выявить и рационально описать объективное добро и, значит, дать правильное определение соответствующего понятия невозможно, ибо хотя добро *в каком-то смысле* (Мур не уточняет, в каком именно) реально существует, оно – в силу своей «уникальности» – не может быть отождествлено ни с какой другой вещью, а в силу своей «простоты» и «неразложимости» не может быть описано через составные части. Объективное добро может быть познано только с помощью интуиции, и наше понятие добра как раз и содержит не поддающиеся рациональной экспликации результаты такого познания.¹ Как отмечали многие аналитики XX в., занимавшиеся той же проблематикой (А.Айер, Ч.Стивенсон, Р.Брандт, У.Росс, Р.Хэар, Д.Копп и др.), Мур хотя и вскрыл действительные логические дефекты натуралистических (и ряда метафизических) трактовок «добра», однако логическая

¹ См.: Мур Дж. Э. *PRINCIPIA ETHICA* // Природа моральной философии. М.: Республика, 1999.

стройность его собственной позитивной концепции покупается ценой отказа говорить что-либо определенное о референте понятия «добро» – «объективном добре» (помимо голословного – со ссылкой лишь на «интуицию» – утверждения о его действительном «существовании»), а такая цена для большинства современных философов-моралистов оказалась чрезмерной. С точки зрения нонкогнитивизма (методологической концепции, разделяемой и автором данной работы), вся эта полемика по поводу правильного определения и принципиальной определмости добра базируется на общей для полемизирующих сторон ложной посылке, будто слово *добро* обозначает обычное референтное понятие, а высказывания типа «Добро есть X» суть *определения* данного понятия. В действительности же (т.е. в реально функционирующем моральном сознании) за подобными словами и высказываниями скрываются ценностные позиции, не редуцируемые полностью к своим когнитивным составляющим, и потому любая трактовка морального языка, не учитывающая этой его специфики, заведомо не адекватна своему предмету.¹

Общий признак рассмотренных концепций – трактовка познания (а вместе с ним и ценностного сознания) как идеального моделирования внешней реальности. Речь шла о спекулятивно-реалистических и номиналистических (материалистических и др.) версиях относительно того, *как образуются общие понятия* (к каковым причислялись также и вербально выраженные общие ценностные позиции). Однако в «корреспондентских» теориях обычно так или иначе учитывается многогранность человеческого познания, в частности то, что оно, помимо формирования общих понятий о мире, включает в себя также и *описание конкретных вещей* (свойств, ситуаций) *с помощью абстрактных понятий*, т.е. в ходе такого познания осуществляется сопоставление уже не *идеальной модели* – с ее

¹ См.: Максимов Л.В. О дефинициях добра: логико-методологический анализ // Логический анализ языка: Языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000.

предметом, а наоборот – *предмета с некоторой общей идеальной моделью*, т.е. с понятием. Эта сторона реального человеческого познания трактовалась многими философами таким образом, будто указанное сопоставление осуществляется с целью выяснить, насколько предмет *соответствует* (или *не соответствует*) своему *понятию* и тем самым определить меру *истинности* или *ложности предмета*. Такое понимание истины проходит через всю историю философии; оно особенно характерно для трансценденталистских и телеологических теорий, согласно которым предметы внешнего мира суть более или менее адекватные воплощения, «отблески» мира объективно сущих идей (Платон) либо промежуточные результаты опредмечивания развивающейся абсолютной идеи (Гегель), так что познающему субъекту остается лишь выяснить степень близости конкретного «эмпирического» предмета своему идеальному первообразу (сам же этот первообраз постигается субъектом с помощью умозрения, интуиции или каким-либо мистическим способом).

Наличие в человеческом познании (в качестве подчиненного момента) процедуры соотнесения предмета с понятием признает и любая материалистически (или номиналистически) ориентированная теория познания, однако соответствие предмета (вернее, его эмпирического «образа») абстрактному понятию рассматривается при этом не как показатель *истинности* предмета, а как его *теоретическая идентификация*, как выяснение его принадлежности к определенному классу вещей, обозначаемому данным понятием. Иначе говоря, истинным в этом случае признается не *предмет*, а *суждение* о его «классовой принадлежности».

Указанная концептуальная структура, в которой вещи соотносятся с понятиями, а не наоборот, очень часто используется в качестве модели для *когнитивистской интерпретации* особой категории ценностных феноменов человеческого духа, а именно – *оценок*, оценочных высказываний. Действительно, процедура *оценивания* предмета «очень похожа» на акт его

идентификации, а оценочное высказывание, выражаемое обычно в дескриптивной форме, «очень похоже» на суждение факта. Имеется, однако, принципиальное различие между этими двумя рациональными акциями, – различие, либо вовсе не замечаемое, либо считавшееся маловажным в классических философских теориях, что и явилось одной из причин устойчивого, долговременного существования ценностного когнитивизма в качестве скрытой методологической парадигмы. Речь идет о том, что в ходе *познавательной идентификации* (классификации и т.п.) предмет сопоставляется именно с *понятием* (абстрактным *образом*, «идеей»), тогда как в процессе *оценивания* он сопоставляется с определенным *образцом*, *идеалом*; и если теоретик не отличает с достаточной ясностью *внеценностный «образ»* от *ценностного «образца»*, то он легко сбивается на то, чтобы всякое понятие – в силу абстрактности, сглаженности его содержания, мысленного отвлечения от «случайных признаков» конкретных вещей – признать своего рода «эталонном», «идеалом», а подведение под это понятие некоторого «эмпирического объекта» истолковать как «оценку». Такого рода «сбои» характерны не только для античного и средневекового платонизма и неоплатонизма, для гегельянства и неогегельянства,¹ они нередко имеют место и в современных логико-методологических исследованиях, затрагивающих проблему «наука и ценности». Наряду с бесспорными положениями о том, что наука не свободна от «ценностей», поскольку научное познание, как и всякая человеческая деятельность, направляется определенными целями и регулируется определенными нормами, встречаются утверждения, будто научное знание включает в себя наряду с *описанием* и *объяснением* реальности также и *оценку* ее; основываются подобные утверждения чаще всего именно на той мысли, что абстрактные по-

¹ Выше – в примечании к разд. «Ценностно-познавательный синкретизм естественного языка» – я уже приводил (по другому поводу) высказывание Гегеля, очень четко иллюстрирующее описанный здесь ход мысли.

нения, категории, принципы суть некие «эталоны», ценностные «образцы», через призму которых ученый «оценивает» исследуемый объект. Обратной стороной такого рода «валоризации» знания¹ является «когнитивизация» оценки, оценочного высказывания, ценностной позиции, выражающейся в оценке.

Своему широкому распространению в современной специальной литературе указанный подход в значительной степени обязан известному американскому аналитику Дж.Серлю, о концепции которого уже немного говорилось выше (в разделе «Неэмотивистские версии нонкогнитивизма»). Серль предложил простой и наглядный критерий, позволяющий легко различать знания и ценности, или когнитивные («утвердительные») и нормативно-оценочные («директивные») высказывания: признаком первых является то, что они сопоставляются с миром (на предмет соответствия с ним), признаком вторых – то, что мир сопоставляется с ними. Подкупающая простота этого критерия обусловлена, однако, его существенной неполнотой: здесь фиксируется лишь формальное, можно сказать – «техническое» различие указанных сопоставительных процедур, главный же отличительный признак настолько самоочевиден, что остается незамеченным и неотмеченным. Дело в том, что эти два типа сопоставления вовсе не симметричны, они различаются не только «направлением соответствия» (*direction of fit*) – «от слова к миру» или «от мира к слову», как пишет Серль,² – но также (и прежде всего) характером упомянутого «соответствия»: в одном случае констатируется лишь структурное сходство (или несходство) «слова» и «мира», а в другом случае подобное сличение «мира» и «слова» дополняется ценностной интенцией (которая и составляет искомый отличительный признак нормативно-оценочных высказываний). При-

¹ «Между утверждениями теории, а также между теорией и реальностью, описываемой ею, всегда имеются определенные ценностные отношения» (Ивин А.А. Ценности в научном познании // Логика научного познания. Актуальные проблемы. М.: Наука, 1987. С.254).

² См.: Серль Дж. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. С.103.

рода этой интенции и способ ее появления, конечно, нуждаются в объяснении, однако очевидно, что само по себе сличение двух ценностно-нейтральных реалий – «объекта» и «образа» (на предмет их «сходства») не может породить ценностного отношения независимо от того, какой из сличаемых предметов берется за «первичное».

2.3. «Когерентный» когнитивизм (Кант)

Когнитивистские концепции, базирующиеся на корреспондентской теории познания, подвергают эпистемологической редукции в основном те ценностные феномены духа, которые могут быть выражены в *дескриптивных* высказываниях, содержащих оценочные слова *добро – зло, хороший – плохой* и т.п. Такие высказывания синтаксически идентичны большинству *когнитивных* предложений (суждений) и потому поддаются когнитивистской интерпретации легче, нежели высказывания *прескриптивные* – побудительные, императивные. Однако императивы занимают огромное место в ценностном – особенно моральном – сознании, и вполне естественно, что новоевропейский рационализм с его гносеологизаторской интенцией, проявляющейся, среди прочего, в стремлении построить научную систему морали, не мог оставить указанные формы ценностного сознания без соответствующей когнитивистской интерпретации. Поскольку корреспондентская эпистемология мало подходила для решения этой задачи (ибо сама форма императива не поощряет его интерпретаторов к поиску для него какого-либо внешнего «аналога», хотя бы и воображаемого), рационалистическая этика обратилась к другой эпистемологической концепции – когерентной, которая не связывает истинность теоретических положений с их «соответствием» какому-либо внешним реалиям, а усматривает ее, как уже говорилось выше, во внутренней согласованности знания и вообще в его логических свойствах (истинность некоторого суждения

может пониматься, например, как его «логическая необходимость»). Благодаря этой особенности когерентной эпистемологии ее схемы были использованы для когнитивистского истолкования прескриптивных моральных суждений, для доказательства «истинности» моральных принципов, выражающих не только одобрение или осуждение, но также и долженствование или запрет. Этот «когерентный когнитивизм», наиболее ярко представленный в философии Канта, позволяет избежать многих теоретических трудностей (с которыми, как мы видели, сталкивается когнитивизм корреспондентский), поднять статус нормативной этики в глазах рационально мыслящего сообщества, освободив ее (по крайней мере частично) от метафизических спекуляций и голой назидательности, выставив ее основоположения как вполне доказуемые истины разума. Все это, правда, говорит лишь о преимуществах данного подхода перед корреспондентским в рамках общей для них когнитивистской парадигмы, а вовсе не о методологических достоинствах самой этой парадигмы.

Моральная философия Канта надолго определила не только способы решения, но и саму постановку фундаментальных проблем, относящихся к этой области: даже многие его оппоненты и антагонисты так или иначе отталкиваются от тех мыслительных схем, которые были выработаны в его этическом учении. К числу этих схем принадлежит и органичный для кантовской (и кантианской) этики когнитивизм, опирающийся на когерентную эпистемологию. Последующие философско-этические концепции, построенные в том же общем методологическом ключе, суть лишь модификации базовой модели, сконструированной Кантом.

* *
*

Кант не выдвигает, не формулирует и не обосновывает когнитивистской идеи, он ее непосредственно принимает и применяет в своих рассуждениях о нравственном законе и

практическом разуме. Эти рассуждения он строит внутри уже сложившейся, традиционной когнитивистской парадигмы: подобно другим философам нового времени, он рассматривал мораль как особую форму знания и исследовал ее именно в данном качестве. Когнитивизм для этих философов – не вывод из какой-либо системы рассуждений и не результат осмысления эмпирии, а нечто интуитивно несомненное, о чем не надо специально говорить. Внешне это выражается, главным образом, в использовании специальной теоретико-познавательной терминологии при описании и истолковании феноменов и основоположений морали, например: *a priori*, *a posteriori*, *эмпирия*, *понятие*, *истина*; *объективность* и *необходимость* суждений морали, их *категоричность* (в отличие от «*гипотетичности*») и пр. Своеобразие Кантовой этической концепции (в сравнении с другими, пребывающими в той же парадигме) обусловлено, прежде всего, особенностями его эпистемологии, влияние которой на его философию морали не подлежит сомнению.

Правда, безоговорочному признанию когнитивистского характера этой концепции противоречит, казалось бы, кантовская дихотомия спекулятивного и практического разума, как и вообще постоянное подчеркивание отличия «практических» идей, интересов, целей, регулятивных принципов и т.д. от «теоретических». Однако из кантовских текстов (а в особенности из их контекста) явствует, что указанная специфика не выходит за пределы общей эпистемологической трактовки морали: «практическое», как и «теоретическое», оказываются разновидностью «познавательного». Формулируя три вопроса, в которых выражаются «интересы разума»: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? – Кант отмечает, что первый из них является «чисто спекулятивным», второй – «чисто практическим», а третий «одновременно практическим и теоретическим».¹ Однако нетрудно видеть, что фактически все три вопроса заданы в предположении, что ответы

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С.471 – 472.

на них могут быть получены в результате *познания* (или, во всяком случае, поиск этих ответов представляет собою познавательную деятельность); т.е. независимо от того, какой именно «интерес разума» порождает тот или другой вопрос, сами эти вопросы носят «познавательный» характер. В частности, разум желает *знать*, что *должно делать*, и задача практической философии состоит в том, чтобы добыть такое *знание*.

Вопрос принципиальной важности для Канта – не в том, являются ли моральные суждения когнитивными, т.е. принадлежит ли вообще мораль к сфере знания (позитивный ответ представляется очевидным), а в том, какова специфика и каков источник этого морального знания. Всякий человек – не только философ или просвещенный моралист – может констатировать существование «чистых нравственных законов», которые «совершенно а priori... определяют все наше поведение», «повелевают безусловно (а не только гипотетически, [т.е.] при допущении других эмпирических целей) и, следовательно, обладают необходимостью во всех отношениях».¹ Универсальность, автономность, категоричность, безразличие к желаниям и склонностям индивида – эти свойства нравственного закона исключают его «эмпирическое» происхождение и заставляют искать его источник в чистом разуме.

Адекватно схватывая в указанных определениях нравственного закона феноменологию морального сознания, – вернее, то, как воспринимаются и осмысливаются механизмы морали в обыденной рефлексии, – Кант признает саму эту рефлексивную вполне адекватной ее предмету и тем самым узаконивает представление о морали как о чем-то внешнем, инородном для обычной («эмпирической») человеческой психики. Освобождение морали от психологических определений он истолковывает как преодоление эмпиризма и натурализма в этике. Вообще, *депсихологизация морали составляет самую суть кантовского когнитивизма*. Кант во всех своих работах по философии морали настойчиво и последовательно осуще-

¹ См. там же. С.472 – 473.

ствяет перевод психологических терминов на язык эпистемологии. Фактически все *психологическое* он отождествляет с *эмпирическим*, в «все эмпирическое», полагает он, «совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности».¹

Но насколько правомерна редукция всех феноменов психики к эмпирии? И что вообще означает у Канта термины «психологическое» и «эмпирическое»?

Трудность в распознании по существу весьма разных значений, заключенных в каждом из этих терминов, проистекает из особенностей Кантовой теории познания, не позволяющей дифференцировать знание и его предмет. Из-за этого «психология» как *эмпирическая наука* устойчиво смешивается с ее *предметом* – «психикой», также получающей у Канта определение «эмпирической». А поскольку этот последний термин принадлежит в конечном счете эпистемологии, где обычно обозначает определенный уровень познания, то, будучи примененным к реалиям психики, он фактически переводит все эти реалии в разряд форм эмпирического знания (или познания). Такая квалификация вполне уместна по отношению к некоторым психическим феноменам – ощущениям, перцепциям, представлениям, воображению и пр., но вряд ли ее можно столь же безоговорочно отнести к другим феноменам – аффектам, желаниям, склонностям, интересам и пр. Кант, собственно, во многих случаях и не отрицает различия перцептивных и аффективных составляющих психики, иногда даже прямо подчеркивает непознавательный характер переживаний и эмоций, однако общая установка на интерпретацию духовного в понятиях эпистемологии заставляет его объединять все эти феномены под именем «эмпирического» и – еще чаще – «чувственного» познания.² «Разум» же вообще оказывается внепсихи-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. – М., 1965. – Т.4 (1). С.266.

² Следует заметить, что если для Канта такая интегральная характеристика психики есть проявление определенной концептуальной последовательности, то в целом подобное словоупотребление (т.е., в частности, применение слова «чувство» для обозначения одновременно и «наглядных об-

ческой познавательной способностью, похожей, однако, на «чувственность» в том отношении, что, помимо собственно познания, он может также управлять человеческим поведением. Будучи лишенным психического механизма, разум превращается в некую внесубъектную реалию, производящую объективную *истину* и объективные *императивы* (причем все это понимается как нечто внутренне единое, тождественное) независимо от человеческой психики.

Депсихологизация разума (и совмещение в нем познавательного и понудительного компонентов) сыграла важную роль как для рационалистической эпистемологии Канта, так и для его этики. Что касается эпистемологии, то указанный методологический подход позволил объяснить происхождение универсальных, необходимых истин и вместе с тем «принудительность» открываемых (или полагаемых) разумом законов природы. В этике же депсихологизация разума позволила дать по-своему стройное и последовательное объяснение специфики морального долга: (1) его особой – безличной, «объективной» – побудительности, воспринимаемой личностью как присутствие в ее душе некоей внешней силы, не считающейся с ее (личности) желаниями и интересами (той силы, которая впоследствии получила психологически релевантное объяснение в понятии Супер-Эго Фрейда); (2) безусловно-категорического (т.е. не «гипотетического»), необходимого и универсального характера «нравственного закона» как требования долга; (3) «неестественности» нравственного долга, т.е. его направленности на такие деяния, которые идут вразрез с «естественными» (принадлежащими «эмпирической психологии») интересами, склонностями, желаниями.

В соответствии с указанным подходом, мораль в ее специфическом бытии трактуется как «нравственный закон» – продукт «чистого разума», поэтому она не отягощена психо-

разов», и «переживаний»), весьма распространенное в обыденном и философском языке, является показателем его несовершенства, его неадекватности реалиям психики.

логией, эмпирией, чувственностью, – в том числе чувственностью эмотивной, побудительной, т.е. «материей желания». «Практический» чистый разум производит формулы категорического императива нравственности по той же познавательно-конструктивной технологии, с применением которой «теоретический» чистый разум производит законы природы. Однако такая интерпретация морали порождает проблему, попытки решить которую потребовали много усилий и изобретательности от Канта и других философов, работавших в когнитивистской парадигме: *как возможно императивное знание?* Не является ли это понятие бессмысленным? Ведь знание «по определению» есть идеальная модель чего-то существующего (реально или предположительно), императив же обязательно содержит в себе, наряду с абстрактным или чувственно-образным компонентом, определенное побуждение, требование (пусть даже выраженное в безличной, безадресной форме «долженствования вообще»).

Кант не избежал соблазна присоединиться к простому и, казалось бы, убедительному решению этой проблемы, вполне согласному с обыденной рефлексией, но не выдерживающему теоретической критики. Решение это состоит в том, чтобы истолковать моральный императив как *знание о должном*, – в предположении, что таковое знание каким-то образом вбирает в себя свойства своего «объекта», т.е. «должного», и тем самым становится императивом. Конечно, Кант избегает столь прямолинейных утверждений, прибегая к более осторожным формулировкам. «...Теоретическое применение разума, – пишет он, – есть то, посредством которого я а priori (как необходимое) познаю, что нечто существует, а практическое – то, посредством которого я а priori познаю, что должно произойти»;¹ разум «дает также законы, которые суть императивы, т.е. объективные *законы свободы*, и указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы*, в которых

¹ Кант И. Критика чистого разума. Указ. изд. С.381.

речь идет лишь о том, *что происходит*; поэтому законы свободы называются также практическими законами». ¹ Как мы видим, Кант не говорит напрямую, будто «законы свободы» суть продукты познания разумом «объективно должного»; оригинальность его эпистемологии проявляется здесь в том, что разум *дает* эти законы, поэтому они и являются императивами, – императивами разума. Но ведь и «законы природы» тоже «даны» разумом; не означает ли это, что и они также суть императивы разума, предписывающие природе, как она *должна* себя вести?

Вообще говоря, трактовка объективных естественных законов как «императивов» (только исходящих не от безличного «разума», а от самой «природы») – это древняя мировоззренческая идея, в основе которой – перенесение на природу модели социальных (правовых, моральных и пр.) законов-установлений. Само слово «закон» в русском языке (как и соответствующие эквиваленты в других языках) первоначально обозначало только социальные установления, и уже затем оно было распространено и на «внечеловеческое» бытие, сохранив в себе смысловой оттенок императивности. Недостаточно четкое различие этих двух контекстов не позволяет увидеть границу, отделяющую *познание объективных законов от выражения и защиты ценностных позиций*. Подобное смешение постоянно имело место в истории этической мысли. Например, философ-гедонист, открыв «естественный закон», согласно которому человеку по природе *свойственно стремление к наслаждению*, склонен (невольно) трактовать этот «закон» как «*императив* природы», как приказ или совет (которых в принципе можно и послушаться). Сходное движение мысли присутствует и в доктрине «естественных прав человека»; в этом случае определенным моральным или правовым императивам придается статус «объективного закона», причем подлинная императивная (прескриптивная) интенция остается скрытой, и соответствующие «законы», подобно законам бытия, выража-

¹ Там же. С.470.

ются в дескриптивной форме: «люди равны по природе»; «каждый человек имеет право на жизнь» и т.п. А то обстоятельство, что люди все-таки нарушают эти «объективные законы», объясняется очень просто: ведь люди, как известно, нередко *отрицают, не признают* также и законы, открытые наукой, отчего те не перестают быть объективно истинными. Однако отрицание *объективной истинности* закона науки вовсе не делает «недействительным» соответствующий *объективный закон*; мы все равно *вынуждены* подчиняться этому закону, ибо «нарушить» его невозможно. Если же кто-то «отрицает» *закон-императив*, то он тем самым его «аннулирует» (по крайней мере, в отношении себя) и вполне в состоянии послушаться, нарушить этот «закон».

Императив невозможен вне психического субстрата, – если под таковым понимать не ощущения и восприятия, а интенцию, переживание, стремление, и если это интенциональное начало присутствует и в источнике, и в восприимчивом императива. Кант, безусловно, прав, усмотрев специфику морального сознания в его автономности по отношению к интересам, склонностям и т.п., однако отсюда не следует, что мораль вообще существует и функционирует помимо психики; да и сам Кант в своем описании механизмов морали так и не смог полностью элиминировать понятия «чувство долга», «уважение к закону» и др., и вынужден был сопровождать употребление этих понятий пространными – но не очень убедительными – оправданиями.

Полностью «депсихологизированное», «когнитивизированное» моральное сознание утратило бы специфичную для него ценностно-нормативную модальность и, значит, перестало бы быть моральным. Поэтому в рамках когнитивистской парадигмы, на какую бы эпистемологическую теорию она ни ориентировалась, – даже на такую глубокую и тщательно разработанную, как кантовская, – невозможно адекватное описание, объяснение и обоснование морали.

Глава 4. КОГНИТИВИЗМ В ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИНАХ

До сих пор речь шла о различных формах концептуального когнитивизма, т.е. об особых методологических позициях, за которыми стоят (хотя не всегда явно) те или иные теоретические – философские или научные – представления и аргументы. Однако в гуманитарно-философской литературе когнитивизм сравнительно редко обнаруживает себя в виде какой-либо концепции или «точки зрения» (пусть даже и нечетко выраженной), обычно он вообще не является предметом экспликации и обсуждения, а просто практикуется, т.е. непосредственно вплетается в рассуждения теоретиков-гуманитариев, направляет ход их мысли, выполняет роль строительных лесов при построении различных теорий и учений (тематика которых может быть весьма далекой от тех проблем, решение которых разделяет философов на когнитивистов и некогнитивистов). Важнейший и специфический показатель действительного присутствия когнитивистской парадигмы – это, как уже говорилось во введении, своеобразный эклектицизм, неразличение и смешение двух контекстов гуманитарной мысли – ценностного (оценочно-нормативного) и познавательного (описательно-объяснительного). Указанное методологическое смешение (обычно не замечаемое самими мыслителями) имеет множество конкретных проявлений, часть которых будет рассмотрена далее.

1. Редукция «гуманитарной мысли» к «гуманитарному знанию», «гуманитарных дисциплин» – к «гуманитарным наукам»

Скрытый когнитивизм многих гуманитариев находит внешнее выражение прежде всего в осознании и истолковании ими собственной деятельности как всецело «познавательной». Сами выражения «гуманитарная мысль» и «гуманитарные дисциплины» обычно употребляются как синонимы «гуманитарного знания» (или «познания») и «гуманитарных наук». Подавляющему большинству философов все это представляется самоочевидным, спорным видится лишь вопрос о *качестве* или *специфике* гуманитарного (по)знания: может ли оно быть научным, и если да, то в чем отличие социально-гуманитарных наук от естественных. Иначе говоря, споры по поводу *научного* статуса гуманитарии ведутся большей частью на общем для полемизирующих сторон когнитивистском фундаменте: ведь даже многие из тех, кто отрицает *научность* гуманитарных дисциплин, обычно делают это не потому, что считают суждения этих дисциплин «внепознавательными», а потому, что, по их мнению, *гуманитарное знание* либо «не дотягивает» (по определенным эпистемологическим критериям) до уровня науки, либо – в силу своей специфики – образует особую, вполне самостоятельную область *вненаучного знания*. Те особенности «гуманитарного знания», из-за которых его отделяют от науки, усматриваются соответственно либо в его недостаточной точности (строгости, доказательности и т.п.), либо в наличии в нем ценностной составляющей.

Всю обширную проблематику, связанную с выяснением чисто эпистемологических различий между гуманитарным и естественнонаучным знанием, мы можем оставить в стороне; для нашей темы важен другой аспект рассматриваемой проблемы: отличие гуманитарных дисциплин от естественных наук по признаку ценностной «окрашенности» первых и «ней-

тральности» в том же отношении последних.¹ Тот несомненный факт, что в большинстве гуманитарных текстов так или иначе выражаются «ценностные позиции» (т.е. содержатся оценки и призывы), получает разные истолкования. Для неопозитивистского науковедения констатация этого факта была достаточным основанием для «отлучения» гуманитарии от науки (исключение делалось лишь для немногих социально-гуманитарных дисциплин, в целом отвечающих общенаучным критериям). Другая же науковедческая школа, основания которой были заложены неокантианцами (Виндельбандом, Риккертом и др.), узаконила «ценностную направленность» в качестве специфического признака гуманитарных наук («наук о духе», «наук о культуре»); представители гуманитарного науковедения говорили об особых методах этих наук: индивидуализирующе-ценностном, «идиографическом» (в противоположность «нотетическому», характерному для «наук о природе»), о методе «отнесения к ценностям», о «понимании»

¹ Я хотел бы еще раз подчеркнуть (в дополнение к уже сказанному во введении и в тексте работы), что «ценностная нейтральность» понимается здесь как сущностный признак всякого когнитивного суждения, отличающий его от оценочного или императивного высказывания. Те, кто говорят о ценностной нейтральности науки, обычно имеют в виду научное знание, но отнюдь не познавательную деятельность, которая – именно в качестве деятельности – не может быть «нейтральной» в данном отношении, она, как справедливо утверждается в многочисленных трудах, исследующих ценностные аспекты науки, регулируется целым рядом внутринаучных и общесоциальных идеалов и норм. Однако авторы этих трудов, отстаивая тезис о ценностном характере научной деятельности, часто не различают с достаточной ясностью саму эту деятельность – и ее продукт, т.е. знание, тем самым фактически приписывая научному знанию ценностные характеристики и по существу отвергая тезис о его ценностной нейтральности. В результате этот тезис воспринимается широким сознанием как весьма одиозный – и теоретически ошибочный, и сомнительный в моральном отношении. Одной из последних крупных работ, написанных на эту тему и подпадающих, на мой взгляд, под указанную характеристику, является фундаментальное исследование американского философа Хью Лейси «Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание» (Пер. с англ. М.: Логос, 2001. - На английском языке издана в 1999 г.).

(в отличие от каузального «объяснения») и т.п.

Может показаться, что неонкогнитивистская методология требует признания правоты первой из указанных трактовок гуманитарии: в самом деле, если ценностное высказывание не является вообще *когнитивным* суждением, то тем более его нельзя признать *научным* положением. С этой точки зрения, неокантианская квалификация гуманитарных дисциплин как особых «наук» представляет собою просто неправильное употребление этого термина: если и физика, и, скажем, этика суть «науки», то что же тогда такое «наука вообще», как *род*? Поэтому в известной шутке естествоиспытателей о делении наук на «естественные» и «неестественные» *доля шутки* не так велика. Однако неопозитивистский сциентизм по сути ограничивается одним только негативным диагнозом «ненаучности» гуманитарии, теряя затем всякий интерес к ней как возможному объекту методологического анализа и не замечая того, что в этой важнейшей сфере духовной деятельности, в этом неоднородном, многосоставном феномене имеется не только ценностный, но и когнитивный элемент, вполне отвечающий общенаучным критериям. Впрочем, и «гуманитарный сциентизм», присваивающий имя науки любым более или менее систематизированным построениям в сфере гуманитарной мысли, столь же односторонен в своем игнорировании некогнитивной специфики человеческих ценностей (целей, идеалов, норм и т.д.).

Заслуга неокантианцев, М. Вебера и других философов, представлявших указанную методологическую линию, состоит в том, что они достаточно строго различили *оценку* и *факт* и применили это различие в качестве критерия, позволяющего специфицировать два типа духовной культуры. Однако в интерпретации этих философов эти разные рациональные процедуры – «вынесение оценки» и «констатация факта» – оказались, при всем их различии, двумя способами реализации одного и того же, а именно – познавательного, отношения человека к миру; т.е. действительная *непознавательная* специ-

фика ценностного отношения оказалась невыявленной, а традиционная когнитивистская ошибка гуманитарно-философской мысли, соответственно, не преодоленной.

Главная трудность, с которой сталкиваются интерпретаторы гуманитарных дисциплин и которая препятствует выявлению и преодолению когнитивизма, состоит, на мой взгляд, в том, что эти формы и разделы гуманитарной мысли в своем исторически сложившемся виде не являются некими методологически однородными целостностями, они «конгломеративны», в них соединены ценности и знания: с одной стороны, они описывают и объясняют человеческий мир, с другой – провозглашают и защищают те или иные ценностные позиции, тем самым становясь частью этого описываемого и объясняемого человеческого мира. Правда, гуманитарная методология давно уже схватила эту особенность гуманитарных дисциплин, однако ошибочно трактует указанное структурное и функциональное многообразие как внешнее проявление единой сущности, в которой все эти элементы сплавлены и взаимопревращаемы. И когда философ задается вопросом, обладает ли такая-то гуманитарная дисциплина научным (или вообще познавательным) статусом, он неявно предполагает, что речь идет об этой дисциплине именно как об индивидуализируемом целом. А поскольку эта посылка неверна, заведомо неверным будет и любой категорический ответ на указанный вопрос.

Ценностные и познавательные построения в реально сложившихся гуманитарных конгломератах не только *различимы*, но в принципе и *разделимы*. Так, можно представить себе вполне обособившуюся гуманитарную науку, в целом согласную с общенаучными критериями и, в частности, «свободную от ценностей» – в том смысле, что цели, нормы, оценки не являются ее собственной конечной *продукцией*, она производит *только* знание (знание хотя по ряду параметров и специфичное, но все же не настолько, чтобы быть причисленным к какому-то другому классу духовных феноменов). Собственно

говоря, подобные гуманитарные дисциплины, обретшие научный статус, давно уже существуют; это, в частности, уже упоминавшаяся в соответствующем контексте социология. Кроме того, во многих новых и традиционных гуманитарных дисциплинах – экономике, политологии, этике и др. – имеются крупные включения или разделы, совершенно или в значительной степени отвечающие канонам научности (включая «свободу от ценностей» в указанном смысле). Разумеется, другие – «нормативные» – разделы этих дисциплин нельзя считать неким «иррациональным остатком», они, как правило, содержат более или менее стройную систему рассуждений и аргументов, так же как и знаний о мире и человеке; однако все это рациональное наполнение нормативных дисциплин вписано в ценностный контекст и подчинено специфической задаче – обоснованию ценностных позиций (общих или частных).

Если бегло взглянуть на историю споров по поводу того, являются ли гуманитарные дисциплины «науками» (чаще всего в центре полемики оказывалась этика), то можно заметить, что любое, даже осторожно и со многими оговорками высказанное сомнение в научном статусе гуманитарии вызывало со стороны многих ее представителей болезненную реакцию, которую нельзя объяснить одним только теоретическим несогласием с подобными суждениями и стремлением защитить истину. За этим гуманитарным сциентизмом стоит и другой, совершенно очевидный фактор, он заключается в том, что наука на протяжении последних столетий стала в глазах большинства интеллектуалов парадигмой знания, его нормативным образцом;¹ выражение «ненаучное знание» звучит фактически как «недонаучное» и, значит, «неполноценное» знание; поэтому понятно нежелание гуманитария примириться с подобной характеристикой своего творчества и его продуктов. Однако эта борьба за научный статус гуманитарных дисциплин имеет смысл лишь постольку, поскольку они, в со-

¹ См.: Агацци Э. Моральное измерение науки и техники /Пер. с англ. М.: МФФ, 1998. С.10.

ответствии с когнитивистской установкой, отнесены к сфере познания; если же исходить нонкогнитивистской посылки о том, что оценки и нормы некогнитивны и что, следовательно, нормативные гуманитарные дисциплины вообще не являются формами знания, то их «ненаучность» (прямо вытекающая из их «некогнитивности») уже не будет восприниматься как некий недостаток: речь может идти только о взаимной специфике научно-познавательных и ценностно-нормативных разделов гуманитарии.

2. Смешение рациональных процедур ценностного и когнитивного сознания

Одной из форм (и одновременно источников) когнитивизма в гуманитарии является смешение – или недостаточно ясное различие – рациональных операций (процедур, функций), характерных соответственно для *познания* человеческого мира и для *ценностных учений*. В гуманитарном *познании* эта процедурная сторона представляет собою *описание* и *объяснение* фактов и «факторов» человеческого бытия (в том числе ценностных ориентаций – целей и пр., взятых именно как «внешние факты», нуждающиеся в объяснении); в *ценностных учениях* рационально-понятийное начало реализуется в *провозглашении* и аргументированной *защите* (обосновании, «оправдании») тех или иных целей, идеалов, планов, оценок и т.д. Описанию и объяснению подлежат любые *вещи*, явления, события (в том числе духовные феномены), обоснованию – только вербализованные *положения* (утверждения, тезисы, императивы и пр.). Описать и объяснить вещь или событие – значит ответить на вопросы, что они собою представляют, почему (по какой *причине*) они именно такие, а не другие, почему они существуют или осуществляются и т.п.; обосновать положение – значит ответить на вопрос, почему (на каком *основании*) его следует принять, согласиться с ним и т.п.

Когда мы *описываем* или *объясняем* какую-либо ценностную позицию («описываем» и «объясняем» в указанном значении этих слов),¹ мы выступаем в роли субъекта *познания*, так что ценностная позиция для нас в этом случае – *внешний* объект (даже если мы ее разделяем, если она является нашей собственной позицией). Но когда мы ее *выражаем* и *защищаем* (или отвергаем), не ограничиваясь ее познавательной фиксацией, наша мысль функционирует совсем в другом духовном контексте, она находится *внутри* ценностной позиции, ценностного сознания вообще.

Осознанное, специально акцентированное разграничение двух указанных типов гуманитарной рациональности встречается в философско-методологической литературе лишь эпизодически,² общим правилом остается смешение процедур объяснения и обоснования ценностей, что является одной из предпосылок постоянного и беспрепятственного перетекания гуманитарного дискурса из ценностного контекста в познавательный и наоборот. Как и почему происходит подобное смешение?

Сравнительно новой формой ценностно-познавательного синкретизма является истолкование характерной для гуманитарных исследований процедуры «понимания» как соединяющей в себе одновременно и объяснительную, и ценностно-ориентирующую функции. Категория понимания была введена в методологический оборот (Дильтеем и др.) для обозначения особой познавательной способности и особого метода объяс-

¹ Такая оговорка необходима, поскольку в гуманитарных текстах эти слова употребляются весьма свободно, их значение обычно не стеснено указанными рамками. Слово «объяснение», например, может перекрывать все приведенные выше значения. Когда мы говорим: «*Объясни*, почему надо поступать так-то», мы под «объяснением» фактически имеем в виду ту рациональную процедуру, которая при более тщательном подборе слов именовалась бы «обоснованием». Столь вольное словоупотребление, характерное для обыденной речи и гуманитарных текстов, также является одной из предпосылок рассматриваемого здесь смешения контекстов.

² См., напр.: Copp, D. Explanation and Justification in Ethics//Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy. 1990. V.100. P.237-258.

нения, отличного от тех объяснительных процедур, которые применяются в науках о природе. Специфическим объектом гуманитарного познания (описания и объяснения) является внутренний мир человека, мир переживаний, мотивов, интересов и пр., поэтому и способы познания тоже должны быть специфическими: познающий субъект должен изнутри понять суть и смысл этих духовных состояний, а это возможно лишь путем соотнесения их с рефлексированным опытом собственных переживаний. Такое соотнесение и принято называть «пониманием» (во всяком случае, в контексте познания человеческого мира). Можно сказать (если использовать популярный пример), что адекватное объяснение феномена боли предполагает понимание того, что такое боль, а для этого необходимо иметь соответствующий внутренний опыт; и если такого опыта (и, значит, понимания нет), то объектом объяснения могут стать лишь «внешние» каузальные (физиологические, физические и пр.) механизмы, которые находятся в корреляции с болью, но не сам этот феномен внутреннего мира. Тем не менее, как справедливо замечает П.Рикёр,¹ понимание не является вообще альтернативой объяснению, оно представляет собою скорее некоторую совокупность «технических приемов», позволяющих объяснить процессы, происходящие в человеческой «душе». Иначе говоря, понимание принадлежит к сфере *познания*, а не *переживания*, выражения ценностных позиций и т.п. Действительно, чтобы понять, например, мотивы какого-то исторического деятеля, историк должен так или иначе моделировать сходные мотивы в собственной душе, но это не значит, что достигнутое понимание включает в себя эти мотивы, т.е. что «понимающий субъект» принимает их и руководствуется ими. Однако именно так по существу истолковывали процедуру понимания многие представители философской герменевтики, полагавшие, что эта процедура является одновременно и познанием, и выражением ценностного отно-

¹ См.: Рикёр П. Понимание и объяснение // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2001. – Т.3. С.283-284.

шения, а потому ценностное отношение составляет якобы неотъемлемую черту «понимающих» (гуманитарных) наук. Такая точка зрения, как может показаться, подтверждается обыденной рефлексией, улавливающей связь между *пониманием* чужих мотивов и *сопереживанием, сочувствием* («понять – значит простить» и т.п.), однако в подобных случаях имеет место и рефлектируется именно каузальная *связь*, психологическое сцепление знания и переживания, а отнюдь не *тождество* их.

Конкретная форма смешения объяснительных и обосновательных процедур во многом зависит от мировоззренческих и методологических посылок, принятых философом, от понимания им природы человеческих ценностей. Если ценностные ориентации получают когнитивистскую трактовку, т.е. если они вообще понимаются как «знание» (в корреспондентском или когерентном смысле, о чем говорилось выше), то объяснение какой-либо определенной ценностной позиции (например, «нравственного закона») представляет собою демонстрацию ее становления в сознании в качестве объективной истины, а такая демонстрация по сути и есть обоснование данной ценностной позиции. Иначе говоря, заранее принятая когнитивистская методология естественным образом приводит к отождествлению объяснения и обоснования ценностей. Если же ценностные установки рассматривать через призму не-когнитивистской методологии, т.е. понимать их как непознавательные интенциональные феномены духа, то вопрос об их объяснении сразу же резко дистанцируется от вопроса об обосновании. Наука занимается каузальным объяснением ценностей, ценностные суждения не являются ее собственными положениями и потому не подлежат научному (как и вообще познавательному) обоснованию. Рационально обосновать какие-либо частные оценки или императивы можно только путем их логического подведения под более общие ценностно-нормативную установки; что же касается предельно общих ценностных принципов (целей, идеалов), то они вовсе не поддаются

рациональному обоснованию. Их можно, правда, каузально объяснить, представив в качестве порождающих причин те или иные социальные, природные или сверхприродные факторы (включая «свободную волю» Бога или человека), но такие объяснения сами по себе не выполняют функции обоснования.

Недостаточно четкому размежеванию причинного объяснения и рационального обоснования в гуманитарных дисциплинах способствует особый характер некоторых объектов, с которыми имеют дело эти дисциплины. Естествоиспытатель обычно легко различает объяснение и обоснование, поскольку эти процедуры направлены на разноплановые «объекты»: объяснению подвергаются явления природы, а обоснованию — знания об этих явлениях, идеальные модели реальности (гипотезы, теории и пр.); никому не придет в голову «обосновывать» явления природы.¹ В гуманитарии же адресатом обеих процедур могут быть одни и те же объекты — политические программы и лозунги, правовые и моральные кодексы и нормы, эстетические принципы и другие реалии ценностного сознания. В качестве явлений, исследуемых социально-гуманитарными науками, они подлежат объяснению (задача которого — вскрыть их генезис, функции, социальную обусловленность и т.д.); в качестве же определенных утверждений и деклараций они нуждаются в обосновании (цель которого — привести доводы в их защиту). Но поскольку сам объект этих рациональных процедур один и тот же, обе они в процессе своего осуществления постоянно переплетаются и нередко воспринимаются как одно и то же действие.

Кроме того, за неоправданным сближением каузального объяснения ценностей и их обоснования часто скрывается еще и другая ошибка, имеющая глубокие мировоззренческие корни, а именно — отождествление *причинности* и *логики*. Такое

¹ Это утверждение, впрочем, слишком категорично: проблема различения знания и объекта (в некоторых ее аспектах) актуальна также и для естественных наук; однако углубление в эту проблематику увело бы далеко от обсуждаемой здесь темы.

отождествление выражается либо в онтологизации логики (так что причинные связи рассматриваются как разновидность логических отношений); либо в трактовке логического вывода как воспроизведения или субъективного аналога объективных причинно-следственных связей. В обоих случаях затрудняется различение высказываний, описывающих соответственно логическое и каузальное следование, они представляются структурно идентичными: каждое состоит из двух простых высказываний, соединенных связкой «если... то...». Внедрение этого каузально-логического синкретизма в область гуманитарной мысли приводит к тому, что процедура объяснения ценностей, которая резюмируется обычно в каузальных высказываниях, и процедура обоснования ценностей, представляющая собою логический вывод, становятся неотличимыми друг от друга.¹ Каузальное объяснение ценностной позиции через выяснение конкретной объективной причины или источника этой позиции рассматривается нередко как логический аргумент, «основанием» которого является суждение о порождающей причине, а «выводом» – высказывание, выражающее данную ценностную позицию; иными словами, *объясненная* ценностная позиция истолковывается как *получившая обоснование*. В гуманитарных текстах такое смешение внешне часто проявляется в использовании выражения «выведение из...» в двух не различаемых самими авторами смыслах: как «объяснение через указание причины» и как «аргументация через

¹ Свой вклад в указанное смешение вносит и широко распространенная в методологии науки так называемая дедуктивно-номологическая модель объяснения”, трактующая объяснение как логически-выводную процедуру, по существу идентичную процедуре обоснования. Эта модель, разработанная еще в 40-х гг. XX века К.Гемпелем и П.Оппенгеймом, используется не только в естественнонаучной, но и в социально-гуманитарной методологии. Последующая критика этой модели в специальной литературе, предлагаемые другими авторами многочисленные ее усовершенствования не выходят за рамки общего (и, как мне представляется, ошибочного) подхода к объяснению как «логическому выводу». (Подробнее этот вопрос рассматривается в статье: Максимов Л.В. Причинное объяснение и логическое обоснование // Философские науки. 1986. № 3).

указание основания». (Когда говорят, что такой-то философ «выводит» мораль из человеческой природы или, скажем, из социальных отношений, то при этом могут иметь в виду либо соответствующую каузально-объяснительную концепцию, толкующую о происхождении морального феномена, либо моральное учение, в котором определенная нравственная позиция рационально-логически обосновывается ссылкой на соответствующий фактор). Таким образом, и в этом случае происходит слияние двух гуманитарных контекстов – познавательного и ценностного: теоретик, описывающий и объясняющий человеческие интересы, идеалы и т.п., воспринимает, истолковывает эту свою деятельность как одновременно и ценностно-апологетическую, а проповедник-моралист или идеолог, продуцирующий аргументы в защиту определенных ценностей, относит этот род занятий к сфере теоретических исследований.

Можно указать еще один путь, приводящий мысль гуманитария к тому же результату, но уже без каких-либо концептуальных философско-методологических оснований: речь идет скорее о некоей психологической аберрации, побуждающей рассматривать хорошо обоснованное *знание* о ценностях, солидную теорию, объясняющую происхождение, социальные функции и другие стороны некоторой системы ценностей, в качестве научного подкрепления, обоснования самих этих ценностей. Более того, само уже «обращение» гуманитарной науки к человеку, сам факт исследования человека и его ценностей воспринимается как показатель присутствия в такого рода исследовании позитивно-ценностного отношения к своему объекту, показатель *гуманности гуманитарной науки*. Но и в тех случаях, когда наука явно демонстрирует свою ценностную нейтральность, свой познавательный объективизм в объяснении ценностей (когда, например, она показывает их социально-историческую обусловленность и изменчивость, так что даже несовместимые друг с другом ценности оказываются одинаково объясненными и в этом смысле оди-

наково «законными»), – в этих случаях науке все равно приписывается определенная (причем уже негативная – «нигилистическая» или релятивистская) ценностная интенция, лишь маскирующаяся под объективизм. Подобные трактовки гуманитарного познания широко распространены, легко узнаваемы и, на мой взгляд, не нуждаются в индивидуальной номинации.

3. Попытки решать ценностные проблемы теоретическими средствами

Действие когнитивистской парадигмы проявляется в явном или подспудном убеждении философа или ученого, будто ценностные проблемы (противостояние ценностных позиций, ценностных «точек зрения» и т.п.) имеют когнитивную природу и потому могут быть разрешены (или сняты) когнитивными средствами. Когнитивистская модель чересчур упрощает, спрямляет сложные, многоступенчатые отношения между теорией и практикой; эта модель признает возможными непосредственные «алхимические» превращения знаний в практические рекомендации, призывы, побуждение к действию. Человек науки, принимающий эту модель, берется за теоретическое решение ценностно-практических проблем, вырабатывает «объективно истинные» оценки и предписания, – вообще, переносит понятия и схемы научной методологии на ценностный материал. Многие философы – теоретики познания полагают, будто возникновение и разрешение *ценностных* проблем в значительной степени зависит от *эпистемологических* воззрений, на которые опираются участники ценностных коллизий, так что споры между эпистемологами имеют прямой выход в сферу ценностей. Выясняя, например, вопрос о возможности или невозможности получения объективной истины, о возможности или невозможности истинностного плюрализма, о методах познания и пр., эти философы полагают, что они одновременно (и тем самым) разрабатывают концеп-

туальный аппарат для адекватного представления и эффективного разрешения ценностных проблем.

Показательны в этом отношении вековые споры между рационализмом и иррационализмом, фундаментализмом и антифундаментализмом в теории познания, в логике и методологии науки. Рационалистические модели, признающие, как правило, возможность и достижимость объективной и абсолютной истины в *познании*, представляются их авторам и сторонникам имеющими силу также для *ценностного* сознания. Эпистемологический рационализм философов почти неизменно сочетается с ценностным (чаще всего моральным) абсолютизмом нерелигиозного плана, с признанием объективно-общезначимых ценностей. С другой стороны, философы, не приемлющие ценностного абсолютизма, защищающие человека от диктата «сверхчеловеческих» (не только сакральных, но и «рациональных») ценностей, ищут теоретической опоры для этой позиции в эпистемологическом эмпиризме, сенсуализме, иррационализме, антифундаментализме и т.п.

Указанные методологические тенденции проходят через всю историю философии., но в наше время их противостояние носит, пожалуй, еще более резкий характер, чем прежде. Различные эпистемологические трактовки разума и рациональности непосредственно вплетаются в идеологические споры и становятся моделью для того или иного решения социально-политических проблем. Эта духовная ситуация описана и проанализирована в отечественных философских работах последних лет; в центре внимания аналитиков находятся имена и концепции К.Поппера, Т.Куна, П.Фейерабенда, Р.Рорти и некоторых других известных западных мыслителей. Как пишет В.Н.Порус, «идеальный образ науки К.Поппера... был и остается тесно связанным с его представлением об идеале общественном. Рациональность – необходимое условие не только научного познания; она положена в основание «открытого общества», для которого Большая Наука выступает как идеальный образец. Именно высочайшей ценностью этого идеала

объясняется та настойчивость, с какой критические рационалисты ратовали за сохранение в арсенале философии науки образцов и критериев рациональности, не зависящей от субъективных предпочтений и мнений, а напротив, подвергающей своему суду любые идеи, авторитеты или ориентации».¹ Об этом же пишет Н.С.Юлина: «...Одной из причин, подвигшей Поппера и неопозитивистов взять за ориентир рациональности научное знание и истину, явилась защита либеральной демократии. Имеющимися интеллектуальными средствами они пытались противостоять надвигающейся волне мифологизма, этноцентризма, иррационализма тоталитарных идеологий».²

Но и оппоненты К.Поппера и других рационалистов тоже выступают от имени определенных ценностей, на которые, как им кажется, посягает эпистемологический рационализм. Они полагают, что ««абсолюты», идеалы, превышающие любые человеческие мнения, не только ложны и бессмысленны в глазах реалистически и исторически мыслящих исследователей... но и представляют собой опасность для гуманистической культуры».³ Эту их позицию В.Н.Порус иллюстрирует высказыванием «методологического анархиста» П.Фейерабенда: «В конце концов, именно Разум включает в себя такие абстрактные чудовища, как Обязанность, Долг, Мораль, Истина и их более конкретных предшественников, богов, которые использовались для запугивания человека и ограничения его свободного и счастливого развития. Так будь же он проклят!...».⁴

Описанный здесь спор представляется осмысленным и важным лишь постольку, поскольку обе стороны принимают (в качестве самоочевидного) когнитивистский методологический принцип, из которого следует, что та или иная концепция

¹ Порус В.Н. Цена “гибкой” рациональности. О философии науки Ст. Тулмина // Вопросы философии. 1999, № 2. С.91.

² Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С.241.

³ Порус В.Н. Цит. соч. Там же.

⁴ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С.322.

человеческого познания имеет силу и для ценностного сознания и напрямую определяет ценностные ориентиры того, кто принимает данную эпистемологическую концепцию. Если же это когнитивистское допущение признать ошибочным, то указанный спор может быть интерпретирован как результат смешения двух принципиально разных проблем, одна из которых касается соотношения абсолютного и относительного в познании, а другая – в сфере ценностей. Эти проблемы – не просто разные, они разноплановые: первая обсуждается в теоретическом, другая – в ценностно-практическом контексте. В решении этих проблем нет параллелизма, они вполне автономны: можно быть, скажем, абсолютистом в теории познания и при этом релятивистом в ценностных воззрениях, или наоборот – познавательным релятивистом и ценностным абсолютистом. То обстоятельство, что в истории философии эпистемологический абсолютизм, как правило, сочетался с ценностным (моральным) абсолютизмом, а эпистемологический релятивизм, соответственно, с ценностным релятивизмом, объясняется, на мой взгляд, не внутренней, сущностной связью этих подходов, а господством когнитивистской парадигмы, заставлявшей философов представлять дорогие им ценности в виде теоретических концепций, с тем чтобы иметь возможность обосновать их теоретическими средствами.

За этой когнитивистской идеей относительно возможности взаимного перетекания, взаимопревращения теоретических концепций и ценностных позиций часто скрывается безусловно истинная (даже банальная) мысль о том, что знание (о мире, человеке, о способах познания, о механизмах социальной и психической детерминации и т.д.) может так или иначе *повлиять* на ценностные позиции, оно может быть *использовано* для разрешения или снятия ценностных коллизий; но эта здравая мысль обычно не отделяется с достаточной ясностью от ошибочной «когнитивизации» самих ценностных позиций.

Широко распространенное в философии и науковедении убеждение в том, будто предписания и оценки могут быть не-

посредственным продуктом научных исследований, находит подтверждение, как может показаться, в самом факте существования множества так называемых нормативных и прикладных наук, которые как раз и предназначены для производства подобной продукции, т.е. рецептов, указаний, рекомендаций, «ноу-хау» и т.п. К этому классу принято относить, например, юриспруденцию, логику, грамматику, медицинскую науку, а также огромный массив технических (технологических), военных и прочих наук. Анализу этих дисциплин посвящено множество специальных трудов, в которых представлены разные методологические позиции. Имеет хождение, в частности, точка зрения, созвучная нонкогнитивистскому подходу, реализуемому в данной работе. Я имею в виду трактовку прикладных наук как сложных образований, в которых собственно научное знание выполняет посредствующую функцию между социально заданными *общими целями* (ценностями) и *конкретной рецептурой*, конкретными указаниями относительно того, что и как «надо делать». Собственно говоря, эти науки (именно как науки) ничего не предписывают, не выдвигают «от себя» никаких указаний; они лишь *используются* практическими деятелями (проектировщиками, технологами и др.) в качестве средства, позволяющего *трансформировать* общие ценностные установки в частные, допускающие реальную возможность предметного воплощения.¹ Можно сказать поэтому, что в прикладных науках не происходит вазимопревращения знаний и ценностных позиций и, следовательно, когнитивистская концепция не находит здесь подтверждения.

Смещение «теоретического» и «практического» контекстов, представление о том, будто «рассуждения о ценностях» могут превращаться в «ценностные рассуждения», в ценностные ориентиры, оказало несомненное воздействие на педагогическую мысль: это представление послужило одним из глав-

¹ См.: Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М.: Филос. об-во СССР, 1991. С.46-51.

ных оснований так называемого «просветительства», принципа «воспитывающего обучения», установки на «превращение знаний в убеждения» и т.п. Просветительская педагогика по сути принимает когнитивистскую идею о том что общественное сознание есть познание, и что, следовательно, разные формы сознания – религия, мораль, право, наука и т.д. – отличаются друг от друга прежде всего когнитивными признаками: предметом и методами познания, уровнем проникновения в свой предмет, степенью доказательности и пр. При таком раскладе наука имеет несомненное преимущество перед прочими «формами познания», и потому овладение научными знаниями позволит вытеснить «ложное знание» (например, религию) и «поднять уровень» обыденного, опытного «знания» (например, морального). Отсюда напрямую вытекает та воспитательная интенция, которая обычно ассоциируется с просветительством: образование, получение знаний якобы всегда благотворно для личности, возвышает ее в ценностном смысле, делает людей лучше в нравственном отношении и т.д. При этом важно отметить, что благотворное влияние приписывается не только *гуманитарному* «знанию о ценностях», но и естественнонаучному знанию. Правда, сам механизм такого воздействия теоретиками просвещения не прослеживается сколько-нибудь отчетливо, им трудно спорить с теми, кто утверждает (опираясь, впрочем, на столь же неопределенные основания), будто образование вообще, как таковое, «портит» людей, делает их «хуже» в нравственном смысле. По сути в том же «просветительском» русле идет еще одна популярная в западной педагогике установка, согласно которой усилия воспитателя должны быть направлены на развитие мыслительных способностей воспитуемого, поскольку, мол, только с помощью собственного разума человек может постигнуть основополагающие моральные «истины».¹

Явная, очевидная даже для неискушенного наблюдателя

¹ См., напр.: Хэар Р. Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. М.: ИФРАН, 1995. С.21.

практическая неэффективность подобных советов, рекомендаций и «технологий», основанных на когнитивистских посылах, дает повод для сомнений в истинности этих посылок и побуждает к поиску альтернативной методологии. Данную работу автор рассматривает как определенный шаг в этом направлении.

ЛИТЕРАТУРА

Агацци Э. Моральное измерение науки и техники / Пер. с англ. М.: МФФ, 1998.

Аристотель. О душе // Соч. в 4-х томах. Т.1. М.: Мысль, 1976.

Брентано Ф. О происхождении нравственного познания / Пер. с нем. СПб: Алетейя, 2000.

Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Избранные работы. Пер. с нем. М.: ДИК, 1996.

Васильев И.А., Поплужный В.Л., Тихомиров О.К. Эмоции и мышление. М.: Изд. Моск. ун-та, 1980.

Виндельбанд В. История философии: Пер. с нем. К.: Ника-Центр, 1997.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Часть I. Пер. с нем. М.: Гнозис, 1994.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т.1.

Грязнов А.Ф. От переводчика // Прист С. Теории сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1 / Пер. с нем. М.: ДИК, 1999.

Ивин А.А. Ценности в научном познании // Логика научного познания: Актуальные проблемы. М.: Наука, 1987.

Изард К.Э. Психология эмоций / Перев. с англ. СПб.: Питер, 2000.

Интенциональность // Философская энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия. 1962. Т.2.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.

Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т.4 (1).

Кузнецова Г.В., Максимов Л.В. Природа моральных абсолютов. М.: Наследие, 1996.

Лейси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание / Пер. с англ. М.: Логос, 2001.

- Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975
- Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
- Максимов Л.В.* О дефинициях добра: логико-методологический анализ // Логический анализ языка: Языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000
- Максимов Л.В.* Причинное объяснение и логическое обоснование // Философские науки. 1986. № 3.
- Максимов Л.В.* Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М.: Философское общество СССР, 1991.
- Мур Дж. Э. PRINCIPIA ETHICA* // Природа моральной философии. М.: Республика, 1999
- Петровский А.В., Ярошевский М.Г.* Основы теоретической психологии. М.: ИНФРА-М, 1999.
- Пиаже Ж.* Психология интеллекта // Избранные психологические труды: Пер. с англ. и фр. / Вступ. статья В.А.Лекторского, В.Н.Садовского, Э.Г.Юдина. – М.: Международная педагогическая академия, 1994. С.58..
- Порус В.Н.* Цена “гибкой” рациональности. О философии науки Ст. Тулмина // Вопросы философии. 1999, № 2.
- Психологический словарь / Под ред. *В.П.Зинченко, Б.Г.Мещерякова.* М.: Педагогика-Пресс, 1996.
- Психология эмоций. Тексты. М., 1984.
- Рикёр П.* Понимание и объяснение // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2001. – Т.3.
- Серль Дж.* Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987.
- Серль Дж.* Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987.
- Столяренко Л.Д.* Основы психологии. Ростов н/Д: Феникс, 2001.
- Тихомиров О.К.* Психология мышления. М.: Изд. Моск. ун-та, 1984.
- Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
- Фреге Г.* Мысль: логическое исследование // Логические исследования. Томск: Водолей, 1997.

Хэар Р. Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. М.: ИФРАН, 1995.

Чудинов Э.М. Природа научной истины. М.: Политиздат, 1977

Эмоции // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.

Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век. М.: Эдиториал УРСС, 1999.

Юм Д. Трактат о человеческой природе. М.: Канон, 1995. Т.2.

Copp, D. Explanation and Justification in Ethics//Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy. 1990. V.100.

Copp, D. Morality, Normativity, and Society. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Deigh J. Cognitivism in the theory of emotions // Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy. V.104 (4). The University of Chicago Press, 1994.

Dreyfus, H. The socratic and platonic basis of cognitivism. AI [Artificial Intelligence]& Society, 1988, 2.

Dworkin R. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // Philosophy & Public Affairs 25, no. 2 [1996].

Gibbard, A. Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Green Ch.D. Where Did the Word «Cognitive» Come From Anyway? // Canadian Psychology, 1996, 37.

Hare R.M. Sorting out Ethics. Oxford: Clarendon Press, 1997.

McNaughton, D. A. Moral Vision. N.Y.: Basil Blackwell, 1988.

Whitaker, R. Objectivism, Reductionism, and Cognitivism. 1996. – <http://www.informatik.umu.se/~rwhit/ObjRedCog.html>

Woolgar, S. Reconstructing man and machine: A note on sociological critiques of cognitivism // The Social Construction of Technological Systems. Cambridge MA: MIT Press, 1987.