



**Д. В. Малахов**

# **ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**



# Данила Владимирович Малахов

## Интенциональность в постнеклассической философии

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=40237233](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=40237233)*

*Интенциональность в постнеклассической философии / Д. В. Малахов:*

*Беларуская навука; Минск; 2018*

*ISBN 978-985-08-2228-4*

### **Аннотация**

Монография посвящена комплексному рассмотрению проблем интенционального сознания, онтологии интенциональности, а также раскрытию смыслов понятий “бытия” и “блага” в контексте предлагаемого синтеза феноменологии и постнеклассических принципов единства бытия и мышления. Рассчитана на специалистов в области феноменологии, истории философии, теологии, онтологии и теории познания, аспирантов и магистрантов философских специальностей.

# Содержание

Введение	5
Глава 1	12
1.1. Феноменологическая философия в контексте постнеклассической парадигмы	12
1.1.1. Место феноменологической философии в современной эпистемологии	12
1.1.2. Особенности феноменологического взгляда на постнеклассическую онтологию	20
1.1.3. Рефлексивный характер знания и императивность аксиологических смыслов в постнеклассической парадигме	29
Конец ознакомительного фрагмента.	42

**Данила Малахов**  
**Интенциональность в**  
**постнеклассической**  
**философии**

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ  
Институт философии

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор В. Н. Калмыков,  
кандидат философских наук С. И. Санько

© Малахов Д. В., 2018

© Оформление. РУП «Издательский дом «Беларуская  
навука», 2018

# Введение

Философией и наукой признаётся глобальная ответственность человечества за судьбу сущего. Зачастую эта ответственность понимается внутренне бесконфликтно – в качестве очередного идеального норматива. Между тем любое нормативное требование отличается от императивного не усилением самого требования (например, степенью обязательности исполнения), а его трансформацией из внешне-принуждающего во внутренне-обоснованное, прошедшее легитимацию в глубинных слоях сознания и личности.

Как было показано Иммануилом Кантом, нравственный императив человеческого существования не может избежать острой драматургии воли и мышления, восходящего от эмпирической к трансцендентальной апперцепции. Глубоко неверным представляется мнение о том, что кантовская идея религии “в пределах только разума” означает безболезненное оправдание разумом высших ценностей и бесконфликтное следование исторически подтвердившим себя моральным и поведенческим нормам. Реализация трансцендентальной апперцепции в сферах этико-религиозных положений категорического императива означает их *полное* оправдание в целостном опыте мышления и представляется столь же многотрудным и продолжительным делом, каким является реализация ценностей в подлинной религиоз-

ной аскезе и в целостном бытии личности.

Ценностное измерение рациональности и тем более такое, как глобальная ответственность человечества, требует определённого видения трансцендентального единства мышления, воли и действия, устанавливающих положения об ответственности, и сферы, на сохранение и умножение которой они направлены. Это, своего рода *интенциональное*, единство акта и содержания видится автору прообразом онтологической структуры императива заботы и милосердия в отношении сущего, заключающего в себе как внутренний конфликт, так и способы его преодоления.

Превращение фрагментарных ценностных нормативов в императивную систему ценностей требует постановки *онтологического и метафизического* вопросов о бытии, сущем и человеке. В трансцендентальном повороте, осуществлённом Кантом, этико-религиозное измерение жизни и познавательная способность разума приходят к сложной форме единства в практическом разуме. Однако на пороге эпохи Просвещения этика христианской религии существовала в детально проработанных и завершённых формах: ценностная эвристика трансцендентных отношений человека и Абсолюта была фактически исчерпана. Современная же эвристика отношений человека и сущего в целом испытывает, скорее, метафизический и концептуальный голод: речь идёт не о гипотезах возникновения, эволюции и морфогенезе органической и неорганической субстанций, – не прояснённым оста-

ётся вопрос об онтологической связи бытия и мышления человека с бытием сущего и его судьбой.

Отвечать на данный вопрос с традиционно принятой теологической точки зрения о том, что человек является “венцом творения”, бессмысленно, поскольку такой ответ никоим образом не объясняет императив заботы и милосердия в отношении сущего. Иначе говоря, провозглашение вверенности человеку судеб творения легко превращается в констатацию его статуса как высшего сущего, подчиняющего себе универсум творения в рациональной практической деятельности.

Полагаем, что онтологическая *со-размерность* человека и сущего устанавливается не на уровнях бессознательного и восприятия – инстинктов, привычек, чувств, эмоций, аффектов, где человек и сущее представляют родовую всеобщность психо-биологической формации, а на уровне сознания и понимания. Метафизической основой этого взгляда выступает предположение, что формы единства с Абсолютом осознанно или неосознанно транслируются человеком в его отношении к сущему в целом. Иначе говоря, человек *располагает себя* по отношению к бытию сущего коррелятивно с формирующимся в его мышлении образом Абсолюта, что предполагает онто-теологический характер последующего вопроса о бытии сущего. Тогда ключевым становится вопрос об онтологической структуре, в которой и исходя из которой может мыслиться и реализовываться ценностный им-

ператив в отношении бытия сущего.

Существенной формой рассмотрения ценностной специфики активности сознания, принятой в философии новейшего времени, является структура *интенциональности*, фундаментальный гносеологический, онтологический и аксиологический статус которой утверждается в феноменологии Эдмунда Гуссерля и распространяется на дальнейшее развитие феноменологической философии. Понятие интенциональности определяется сложным целостным актом сознания, полагающим предмет как идеально значимый, необходимый и обоснованный сознанием изначально (феноменология вообще ориентируется на динамическое, открытое бытие сознания в его многомерности и многоуровневости).

В классической феноменологии интенциональность предстаёт как идеальное *отношение* к предмету и вырастающее на этом отношении включение предмета в жизнь трансцендентального “Я” как *абсолютно* значимого, в т. ч. для нравственного бытия личности в жизненном мире в целом. Условием включения выступают основные феноменологические процедуры (эпохе, трансцендентальная и эйдетическая редукции) и структура интенциональности, в которой ноэзис – интенциональный акт – различён, установлен как не тождественный с ноэмой – интенциональным (или идеальным) предметом (в классической феноменологии он понимается как “сущность”). Поэтому проблема интенциональности ставится в монографии как проблема *оснований* интенциональ-

ности, исходя из которых, в свою очередь, устанавливаются специфические формы единства онтологии, аксиологии и гносеологии, свойственные для постнеклассической философии.

Разработанный В. С. Стёпиным концепт “постнеклассической рациональности” переносит эпистемологический “центр тяжести” на исследование *ценностных оснований* философского мышления и научной деятельности, представляет собой стремление преодолеть ситуацию экзистенциального и нормативного разрыва между мышлением, действием и ценностью. Поэтому в дальнейшем мы будем употреблять термин “постнеклассическая философия” в расширительном контексте, акцентируя идею единства мышления, воли, процесса познания и действия в смысловых контекстах аксиологии.

Изначально эпистемологический характер типологии “классическая-неклассическая-постнеклассическая” философия предоставляет для онтологии и аксиологии значительные преимущества по сравнению с иными типологиями.

Во-первых, данная трёхчастная структура представляется внутренне завершённой и не располагающей к дальнейшим повторениям приставки “пост” или релятивистским модификациям (наблюдаемым в западных типологиях), поскольку уже содержит в себе все возможные ценностно-смысловые и универсально-онтологические горизонты.

Во-вторых, в данной структуре задаётся возможность об-

ращения к массиву историко-философского и богословского знания. Можно сказать, что типология “классика-неклассика-постнеклассика” действительно, а не декларативно эксплицирует парадигмальные уровни знания в генетическом единстве, когда идеи классической философии могут неожиданно дать новую эвристику для философии постнеклассической. В этом отношении каждый элемент не просто фиксирует историческое положение дел, но и задаёт типологии структурную и смысловую целостность.

Важнейшим философским подходом к решению задачи выявления онтологической структуры, лежащей в основании императивного требования ответственности и милосердия, мы считаем подход П. П. Гайденко, согласно которому философская идея Блага, наряду с понятиями “Первоначала сущего” и “телоса”, выступает средоточием постнеклассической философии. Исходя из этого, нашим исследовательским горизонтом выступает комплексное рассмотрение проблем интенционального сознания, онтологической интерпретации интенциональности, историко-философское, онтологическое и теологическое раскрытие понятий “Бытия” и “Блага” в контексте *синтеза* феноменологии и постнеклассической парадигмы.

Итак, цель настоящего исследования состоит в выявлении и понятийной экспликации форм единства онтологического, гносеологического и аксиологического измерений философского и научного знания в постнеклассической па-

радикале с конститутивной смыслонадеждающей активностью интенционального сознания и целостным человеческим существованием, понимающим и обосновывающим собственное бытие как нравственноэтическое средоточие сущего в целом. Вследствие этого наше внимание сосредоточится на тех чертах современной философии и эпистемологии, в которых понятие интенциональности находило бы обоснование как всеобщий принцип, формирующий ценностно-императивные основания бытия и мышления.

*Монография подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (договор № Г16МС-020 от 20.05.2016 г.).*

# **Глава 1**

## **Структура интенциональности, предмет и метод феноменологии в контексте постнеклассической философии**

### **1.1. Феноменологическая философия в контексте постнеклассической парадигмы**

#### **1.1.1. Место феноменологической философии в современной эпистемологии**

Идея привлечения феноменологической философии к проблемам постнеклассической парадигмы изначально состояла в стремлении соотнести историчность трёхчастной типологии рациональности В. С. Стёпина с пониманием историчности, свойственной феноменологии и герменевтике

новейшего времени. Как известно, Макс Шелер, Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер, несмотря на терминологическое различие, рассматривали генезис философских понятий и систем в единстве с историчностью бытия в мире. Тезис о том, что история философии представляет собой историю самораскрытия бытия для человека и сущего в целом, в которой человек выступает ценностным средоточием как бытия, так и сущего, – исконно феноменологический. Это означает, что философия выступает одновременно и фундаментальной интуицией бытия, и его *онтологией* – способом, каким бытие даёт себя, становится логосом мыслимого бытия в том или ином историческом горизонте. Вследствие этого понимание человека как существа, соразмерного самому бытию и бытию сущего, придаёт философскому знанию ранг экзистенциальной и темпоральной целостности.

По признанию одного из основателей феноменологического движения на американском континенте Герберта Шпигельберга, внутренний динамический импульс, которым обладает феноменологическая философия, определяется несколькими причинами. Это, во-первых, собственные принципы мышления и сами вещи – феномены, со структурами которых ему приходится сталкиваться и, исходя из непосредственной интуиции, воспринимать способы их самоданности. Во-вторых, многообразием течений и представителей, для которых авторские трансформации первичных интуиций и теоретических построений основателей феноме-

нологического движения задают свободное и не связанное каким-либо доминирующим положением развитие предмета. И, в-третьих, подобная картина “разветвлений” заложена в основаниях самой феноменологии и совместимо с её характером [181, с. 20].

В свою очередь Т. М. Тузова отмечает, что феноменология, органически встраиваясь в неклассическую картину мира и сознания, ориентируется на динамическое и открытое бытие (или жизнь) сознания и при этом «стремится восстановить и осмыслить реальную многомерность, незаместимую многослойность и невербализируемую полноту жизни сознания, не редуцируемую ни к какой его отдельной, искусственно изолируемой функции (например, к рациональному мышлению, ощущению, представлению, понятию, воображению и т. д.)» [140, с. 56].

Внимание, проявляемое к феноменологии со стороны естественнонаучных дисциплин, предполагает возможность рассмотрения её предмета как сферы, в которой объективная реальность входит в коррелятивное отношение с реальностью трансцендентального субъекта (жизненного мира трансцендентального Я), т. е. представляет собой не только гносеологическое, но онтологическое и аксиологическое единство.

Так, феноменология Хайдеггера рассматривается И. А. Акчуриным в аспекте междисциплинарного синтеза физики, математики и биологии. Одним из компонентов в проблеме

установления концептуального уровня взаимодействия указанных дисциплин находится учение Хайдеггера о *Gegnet* (“окрестности”, “открытая даль”), интерпретируемое в контексте топологических пространств и топологических структур «глобальной динамики любого рода объектов, позволяющих выявить в любом живом объекте его формообразующие и самовоспроизводящие факторы» [4, с. 204]. Тип объектов, который, возможно, предстоит освоить естественнонаучным дисциплинам, представляет собой новый род единства философского обобщения и предметной конкретики. “Конструктивные объекты” являются «основными динамическими структурами, обеспечивающими физико-химическую реализацию в живом тех процессов, которые Аристотель назвал формирующими и которые... существенно отличают всё живое от неживого» [4, с. 206]. Согласно И. А. Акчурину, ценность феноменологии заключается в разработке философских оснований для сближения в едином пространстве вещей и объектов, которые ранее казались далёкими друг от друга, более того – несопоставимыми друг с другом, как, например, объекты органической и неорганической природы, структуры сознания и топологические пространства.

С. Н. Жаров [51–52], ставя в центр рассуждений понятие интенциональности, определяет основополагающую модальность идеи и практики рациональности. Рациональность полагается им как «способная выйти за рамки замкнутого

круга логической себестождественности и осуществить творческую новизну, недоступную чисто логической мысли», при том, что творческое трансцендирование «размыкает не мысль, а само существование, давая ту связь с миром, которая составляет бытийные корни cogito» [52, с. 137]. Бытийные корни интерпретируются не в качестве прообразов вещей или логических сущностей, но представляют собой интенциональные предметы, назначение которых состоит в соотношении научной объективности не с вещами или явлениями, а с их потенциальными возможностями – горизонтом, который открывается в сознании как смысловое предметное поле. Подход, при котором вещь или явление изначально вписываются в готовую структуру знания, связывается в феноменологии с естественной установкой сознания, рассматривающего их в аспекте внешней – пространственно-временной – данности. Горизонт же выполняет функцию связывания вещей и явлений с Универсумом и с трансцендентальным субъектом, раскрывает смысл их собственного существования в контексте целого и в ранге потенциальных возможностей инвариантного самораскрытия (потенциальностей).

Известно, что степень включённости смысловых оттенков феноменологических понятий в целостный контекст интерпретаций связи бытия и мышления в русскоязычной и европейской философских традициях различна. Многие контексты включены в западные исследования на уровне по-

нимания как ранее отрефлексированные и само собой разумеющиеся. Так, сделанное вскользь замечание Ханса У. Гумбрехта о том, что под “Бытием” Хайдеггер имеет в виду «не абстрактное понятие, а нечто субстанциальное и индивидуальное» [42, с. 23], представляет для нас сложность вследствие исторического разрыва философской и богословской мысли. В этом смысле показательны слова И. И. Евлампиева, отмечающего, что онтологический принцип взаимосвязи человека и Абсолюта, данный в “Бытии и времени”, по существу является также основой книги С. Л. Франка “Предмет знания”, опубликованной в 1917 г. и разворачивается затем в “Душе человека”, где «основные феноменальные “слои” внутреннего, душевного бытия человека оказываются формами самореализации, самовыявления абсолютного бытия» [50, с. 22]. никоим образом не отождествляя содержательный план “Предмета знания”, “Непостижимого” и “Души человека” С. Л. Франка с аналитикой Dasein Хайдеггера, отметим, что в подобном выявлении границ возможно и более глубокое выявление собственных (свойственных своей традиции мысли) философских оснований и смыслов.

Сложность интерпретации феноменологических текстов заключатся также в дистанцировании от явления, названного Иеном Чемберсом “удвоением” – вовлечением в “экономику” смыслов и дискурсов западного типа философствования. Иначе говоря, стремление обрести собственный голос, звучащий иным в отношении способов тематизации и

властной политической педагогики, должно являть в своих истоках нечто иное, отличное от институционализированного дискурса, «приспособленного к употреблению концептов против концептов, разума – против разума, укоренённый в языке, который не способен отринуть план репрезентации и который непреклонно сводит различия к опосредованию своего собственного самотождественного голоса» [168, с. 42], и от знания, «которое уже определило субъект и объект своего дискурса и распространило своё грамматическое господство на весь мир в мертвящем синтаксисе объективации» [168, с. 47].

В свою очередь Михаил Эпштейн полагает, что начиная со второй половины XX столетия в гуманитарных дисциплинах усиливается тенденция рассматривать проблему человека исключительно в рамках текстологии. Однако изначальная и плодотворная установка философского и научного познания мира сущего и человеческой природы подразумевала выявление оснований и принципов мироустройства и нравственных обязательств познания в отношении как самого мироустройства, так и феномена человечества (или “человечности”) в целом:

В последние десятилетия гуманитарные науки перестают быть тем, чем были и призваны быть, – самосознанием и самотворением человечества. Философия перестаёт быть мышлением об основах, целях и смыслах мироздания и становится анализом

философских текстов прошлого. Эстетика перестаёт мыслить о прекрасном, трагическом, комическом, героическом и становится дисциплиной, изучающей тексты по эстетике. То же самое с этикой, которая в своём качестве “метаэтики” занимается не проблемами добра, зла и нравственного выбора, а анализом и деконструкцией этического языка, дефиницией слов “добро”, “зло”, “нравственность” [183, с. 223].

В данной монографии речь как раз и идёт о попытке концептуального рассмотрения *иных* экзистенциальных принципов тематизации феноменологической философии. Отмеченная Чемберсом проблема представляется нам глубже нормативного требования творческого развития свойственных собственной философской культуре смыслов: требуется разрыв подлежащих властным дискурсам структур господства тотальной объективации как таковых. Иными словами, качество философского дискурса, объемлющего проблемы человека и социума, человека и политики, должно соответствовать не только формальному требованию научности и объективности наличной или конструируемой “антропологической проблематики”, но и предоставлять *благо-расположенность* строгого дискурса к духовным основам человеческой жизни, при котором бы «философия всё же *осталась с человеком*, а антропология сформировалась *философской*» [3, с. 15].

Полагаем, что указанные требования к аксиологическому компоненту философского и научного дискурсов могут

быть реализованы при выборе образца, или же наводящего на цель образа онтологии, в котором нормативам объективности и отстранённости был бы противопоставлен ценностный императив глубокой вовлечённости философского мышления и научного познания в судьбу сущего в целом.

## **1.1.2. Особенности феноменологического взгляда на постнеклассическую онтологию**

Термин “онтология” вводится в философские тексты Рудольфом Гоклениусом в 1613 году. Мы принимаем определение В. В. Ильина, согласно которому онтология выступает как «философская дисциплина, рефлектирующая универсальные основы, структуру, принципы, организацию, динамику бытия», за которой «скрывается фундаментальная философская доктрина бытия, опирающаяся на спекулятивный (умозрительный) метод постижения сущностей и совпадающая с метафизикой», при том, что «источки таким образом понятой онтологии обнаруживаются в античности, сосредоточенной на поиске первооснов-первоначал мира (программа Архэ)» [55, с. 159].

Как отмечалось выше, нас интересуют такие очертания постнеклассической онтологии, при которых сопряжение понятия интенциональности и способов его раскрытия, характерных для феноменологической философии, оказыва-

ется принципиально возможным. Вследствие этого мы обратим внимание на представляющую прямой интерес концепцию онтологии С. А. Смирнова. Определяя существо онтологии, С. А. Смирнов акцентирует телеологическую или, скорее, энтелехиальную черту и указывает на европейскую традицию, согласно которой «бытие – предельное понятие сущего, показывающее то, что это сущее есть, что оно состоялось, оно реально, оно пребывает как сущее» [127, с. 39]. Задавая долгосрочную перспективу исследований природы сущего и смысла человеческого бытия, С. А. Смирнов видит в качестве основополагающих вопросов (в авторской терминологии – “реперных точек”, образующих онтологическую топику) о том, «как возможен человек в своём бытии как онтологически укоренённое существо», при том, что онтология человека как сущего предполагает поиск онтологической коммуникации человека с онтологически Иным (Благом, Бытием, Богом) [127, с. 42].

Исследовательские линии объединяются С. А. Смирновым в философскую программу, перед которой ставится задача выявления истоков и существа *возможности* постановки онтологического вопроса о человеке. В значительной степени столь радикальный замысел возвращает нас к пониманию онтологии В. В. Ильиным, т. е. связывает мышление с Первоначалом сущего. Представляется, именно эта задача косвенно присутствует в трактовке онтологии С. А. Смирновым. Реперными точками в данной трактовке выступают те-

матические блоки (генерализующие вопросы) об истоках и генезисе человека как сущего (1), об онтологическом пределе или онтологической границе, определяющих собственное бытие человека по отношению к Иному (2), о действительном начале (“онтологическом движителе становления”), в драматургии с которым человек в целостности мышления и экзистенции совершает путь от начала становления к границе с Иным (3) [127, с. 42–43].

Предлагаемая С. А. Смирновым онтология видится нам одной из интереснейших на пространстве современной русскоязычной философии. Будучи тесно связанной с метафизикой, она предлагает перспективу синтеза классического европейского видения онтологии как вопроса о сущем с позицией, утверждающей онтологический статус человека как особого понимающего своё бытие сущего (эта позиция, отождествляемая с фундаментальной онтологией и метафизикой Хайдеггера, будет рассмотрена в третьей главе монографии), а также вышеуказанных позиций с синергичной антропологией и феноменологией “Онтологической Границы” С. С. Хоружего<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Признавая за концепцией С. С. Хоружего значительный феноменологический и теологический потенциал, а также определённую степень совпадения с предлагаемыми нами подходами, мы склоняемся к тому, чтобы не рассматривать эту концепцию в контексте данного исследования. Причиной тому является как выраженное личностное содержание предлагаемых С. С. Хоружим онтологических построений, так и специфика онтологического профиля акта, в котором связывается личностное (конечное) и Личностное (абсолютное). Понятия “личности” и “сверхличности” развиваются исходя из холистической антропологии “Онтоло-

Важно замечание С. А. Смирнова о необходимости прояснения различий понятий “бытия” и “сущего” в вышеупомянутом синтезе. В противном случае реализация проекта человекоразмерной онтологии видится невыполнимой. Как известно, вопрос о различении бытия и сущего является основным в философии Хайдеггера.

В сфере эпистемологии данная онтологическая задача выступает в виде проблемы корреляции субъективной и объективной реальностей и затрагивает такие сферы, как формирование научной картины мира и стиля научного мышления, выработку стратегических ориентаций научного познания, ценностных оснований научного творчества, личной ответственности отдельного учёного и учёного сообщества в целом. Вследствие этого важной темой дальнейшего исследова-

---

гической и Онтической Границ”, опирается на учение об энергиях поздней патристики (свт. Григорий Палама) [166, с. 19]. Согласно этому учению, энергийное участие Бога в онтологических структурах мира и человеческого “бытия-в-мире” осуществляется на уровне “природы”, а не “ипостаси”. Вследствие этого в проекте “синергийной антропологии” речь идёт об одном соединённом в совместном действии онтологическом акте, в котором человеческая личность и личный Бог испытывают род «реального (выделено нами. – Д. М.) соприкосновения, контакта» [164, с. 72]. Наша собственная позиция по этому вопросу заключается в ином понимании первоисточка и первоструктуры “синергийной связи”: взаимодействие осуществляется на ипостасном, сущностном уровне, из чего следует положение о соединении в различных актах. В третьей главе монографии характеру этого соединения будет дано двоякое определение “негативного уподобления” и “экзистенции”, но не “реальной” (“действительной”) связи. Поэтому контуры онтологии, намеченные С. А. Смирновым, представляются более перспективными для выполнения данного исследования.

дования выступает развитие форм предпосылочного знания, включающего в себя как концептуальные, так и неконцептуальные предпосылки познания. Концептуальные предпосылки включают в себя формально-логический аппарат, фундаментальные и частные теоретические схемы, а также идеалы и нормы исследования. Неконцептуальные предпосылки рассматриваются в контексте горизонта сознания, который невозможно чётко зафиксировать и выразить в формализованном виде. Это сфера индивидуальных смыслов, традиций или, шире, жизненного мира, в котором осуществляется познавательная деятельность. В последние десятилетия в философии науки наблюдается своеобразный ренессанс философского мышления в науке – соединение методологической рефлексии с философией, которая синтезирует в себе все рефлексивные формы.

Перспективный путь по соединению и концептуальному осмыслению выделенных особенностей онтологии и эпистемологии предоставляет историческая типология рациональной деятельности В. С. Стёпина, выделившего три типа научной рациональности (классической, неклассической, постнеклассической) и на их основе предложившего более широкое трёхчастное понимание эволюции познающего разума (рациональности как таковой).

Типология, связанная с делением философии на “классическую” и “неклассическую”, имеет ряд существенных преимуществ в сравнении с принятыми в западной фило-

софии типологии: “континентальная-аналитическая”, свойственная англосаксонской традиции; “метафизика-постметафизика”, распространённая в философской мысли Франции, наконец “модерн-постмодерн”, признанная в Германии. Как отмечает Д. Э. Гаспарян, данная типология может быть признана «интеллектуальным детищем отечественного философского сообщества», при этом «истоки происхождения возводятся к укоренившимся в научной среде терминам “классическая” и “неклассическая” наука (например, математика, логика, физика)» [34, с. 8].

В отношении научной рациональности трёхчастная последовательность характеризуется В. С. Стёпиным следующим образом:

Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать всё, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности... Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии... Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он

учитывает соотнесённость получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причём эксплицируется связь внутринаучных целей с вненаучными, социальными ценностями и целями [133, с. 633–634].

Будучи помещенной в контекст постнеклассической парадигмы, онтология приобретает такие черты, как *модальность* (“онтология возможного”), *рефлексивность* (сопряжение с жизнью сознания), *открытая системно-иерархическая связь элементов*. В настоящей работе уделяется достаточное внимание “онтологии возможного”, большинство выводов делается исходя из её содержательного раскрытия и междисциплинарного рассмотрения. Ключевое значение “онтология возможного” приобретает во второй главе монографии. Сейчас же отметим особенности “классической” и “неклассической” онтологий по отношению к онтологии “постнеклассической”.

Классическая, неклассическая и постнеклассическая онтологии предполагают различные виды рефлексии: исключение из научного обоснования и объяснения субъективного, личностного начала (классика); соотнесение объектных характеристик с качественной эволюцией эмпирического базиса, средств и форм наблюдения и регистрации (неклассика), ценностное ориентирование познавательной деятельности, конституирующей объектную сферу, в которую вклю-

чаются социокультурные пласты человеческого существования и форм научно-философского познания (постнеклассика).

При этом эволюция представлений о системности мироздания как взаимосвязи его частей также претерпевает значительные изменения: от простой механистической системы независимых друг от друга, но необходимым причинным образом взаимодействующих друг с другом объектов, обусловивших картину “закрытого” универсума в научной рациональности классического типа. Далее – через эволюцию механической причинности к причинности, включённой в контекст органического и динамично существующего целого, к объектной иерархии саморазвивающихся систем, уровни которой “открыты”, т. е. связаны друг с другом действиями, в которых возможные состояния систем приходят к актуализации, способствуют формированию обратных связей и образованию новых композиций системных целостностей. Системы высокого уровня сложности характеризуются обменом энергией и информацией с внешней средой.

Стратегия развития постнеклассической науки и философии связывается В. С. Стёпиным именно с *онтологическим* освоением сложных человекомерных саморазвивающихся систем. Объектность при этом понимается в контексте процессуальности – взаимодействия систем и суперсистем, иерархическими частями которых выступают неоднородные (гетерогенные) компоненты неорганической и ор-

ганической природы, технологические и информационные пространства, константы и универсалии культуры, ценности и смыслы человеческой жизни. Особо следует отметить значение философской категории “причинности”, указывающей, согласно В. С. Стёпину, на открытый характер протекания системных и суперсистемных трансформаций и связывающейся с гносеологическими представлениями о превращении возможных системных параметров в действительные состояния. Ключевым значением наделяются способ и цели взаимодействия человека с саморазвивающимися системами, при котором «само человеческое действие не является внешним фактором по отношению к системе, а включается в неё, необратимо изменяя каждый раз поле её возможных состояний» [131, с. 26–27].

Для постнеклассической парадигмы в целом характерно присутствие историко-философского и метафизического знания, теологической проблематики, аксиологической насыщенности предметной области и этоса научно-философского познания, а также стремление поставить вопрос о целостной природе человека и его роли в мироздании. В контексте вышеизложенного это означает, что в постнеклассической философии проблема человека ставится одновременно и достаточно широко, и в то же время весьма специфическим образом: каковы способы и формы включения мышления и деятельности человека в системообразующую ткань универсума? В состоянии ли ценностно-бытийные основа-

ния познания и существования выступить в качестве искомого средоточия системообразующего действия? Для предварительного ответа обратимся к аксиологическим контекстам постнеклассической парадигмы.

### **1.1.3. Рефлексивный характер знания и императивность аксиологических смыслов в постнеклассической парадигме**

Философская рефлексия генетически (посредством идеи “Блага”) связана с ценностной проблематикой. Понятие “ценность” указывает на необходимость расширения понятия научной рациональности до рациональности в целом. В наши дни наблюдается своеобразный *исход* научной рациональности “в мир” в виде принципов и идеалов мышления, объединяющего предметную сферу познания и реального опыта со сферами определения и раскрытия потенциальных возможностей конструирования образов реальности, или картин мира. В этом постнеклассическая рациональность не противостоит классическому и неклассическому типам. Её природа может быть рассмотрена, скорее, с точки зрения возвращения духовным и интеллектуальным формам утраченной целостности, лежащей в основе классического типа познания.

Многие исследователи в области философии науки указывают, что переход от классической к неклассической рациональности был вызван не только открытиями в естественнонаучной сфере, вызвавшими кардинальный пересмотр научной картины мира и повлекшими фундаментальные изменения в мировоззрении в целом, но и разрушением устоявшейся духовной формации.

М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьёв и В. С. Швырёв полагают, что поражению подверглось классическое понимание сознания как рефлексивного, достигающего ранга *абсолютного* в феномене самосознания. В классическом типе рациональности духовное производство и, следовательно, культурные основания социума находились в естественной корреляции с индивидуальным самосознанием, выступавшим своеобразным кирпичиком интеллектуального проекта эпохи Просвещения. Сращение же философских идей, абстракций и научных достижений с идеологическими формами общественной жизни вызвали ситуацию отчуждения, в которой рефлексивное сознание более не могло находить в окружающей действительности соответствующие себе ценностно-идеальные формы. Внутреннему распаду классической рациональности предшествовало глубокое осознание бессилия мыслящего абсолютными категориями сознания перед костной и иррациональной силой вещей, его неспособность апеллировать к усматриваемым им с очевидностью идеальным сущностям перед лицом реальности.

Согласно М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьёву и В. С. Швырёву, “слом” духовной формации классической рациональности привёл к возникновению особого рода внутренней потерянности – ситуации “экзистенциального вакуума”, образовавшегося вокруг структуры формообразующих сил духовного производства и телеологических оснований частных и общественных форм деятельности. Важно, что ситуация экзистенциального вакуума выходит за рамки мировоззрения отдельного индивида, обладающего привилегированным, интеллектуальным видением процессов, происходящих в действительности, и выражается в том, что «содержания духовных (культурных, научных) достижений превращаются в абстракции, с которыми индивид и общество утрачивают внутреннюю связь» [82, с. 402].

В пределе эта ситуация означает утрату трансцендентных оснований мышления, которые проявляются как объективно, так и субъективно. Объективные проявления затрагивают понятийный аппарат, ориентированный на познание абсолютного, социальные структуры духовного воспроизводства, рефлексивное мышление в целом, а также снижение статуса знания и сознания в обществе, доминирование идеологических моделей и иррациональных побуждений. К субъективным проявлениям относятся тип осознания мыслителем себя в качестве мыслящего в обществе и в отношении, которое устанавливается в этом обществе к духовному продукту его деятельности. К сфере, объединяющей в се-

бе объективную и субъективную реальности, относятся типы конструкции реальности, воссоздающиеся внутри теоретических схем и создающие то или иное отношение к этим реальностям.

Таким образом, фундаментальному изменению подвергается как научная картина мира, так и мировоззрение в целом. Исходя из этого, неклассическая рациональность репрезентирует духовную форму, призванную найти механизмы осмысления и освоения сложившейся ситуации. Постнеклассическая же рациональность, переносящая центр тяжести на исследование ценностной природы научной деятельности, представляет собой стремление преодолеть ситуацию, удачно названную экзистенциальным вакуумом. С этим связано устойчивое обращение к феномену традиции, миру ценностей, индивидуальной ответственности учёного и мыслителя. В философии науки это проявляется в обращении к экзистенциальным истокам научного творчества, в рассмотрении сущностных связей между концептуальными структурами картины мира и структурой теории. В контексте проблемы рациональности, как отмечает В. С. Швырёв, «эвристическая конструктивная роль действительно плодотворной “картины мира” или “картины реальности” может быть... отнюдь не менее, а более значительной, чем теория» [175, с. 93].

Полагаем, что разработка В. С. Стёпиным концептов “постнеклассической рациональности” и “техногенной ци-

визации”, в которых он подвергает жёсткой критике произвольный конструктивизм безудержный технологизм эпистемы, отстаивает ценности традиционных цивилизаций и настаивает на личной интеллектаульной ответственности учёного за судьбы культуры и мира живой природы, связана со стремлением не допустить складывания или пролонгации ситуации “экзистенциального вакуума” в философии, науке, культуре. В таком случае постнеклассическая парадигма должна пониматься как совокупность идеалов, императивов, норм и конкретных форм преобразования экзистенции, утратившей онтологические основания истины, в экзистенцию, интеллектуально переживающую и, в качестве онтологического средоточия сущего, проживающую его бытийную истину. Эпистемологический же генитив предоставляет типологии искомую конкретику и научную компетентность.

Когда речь заходит об идее обновления, касается ли она отдельного человека, общества в целом или научного познания, невозможно переоценить значение сделанного в этом направлении Гуссерлем. Кризисная ситуация европейского человечества связывалась Гуссерлем с утратой философских оснований культуры и научной деятельности. В субъективном плане это может означать утрату сознанием способности выявлять смысловое содержание предданной действительности, а также принятых априорных форм мышления. К слову сказать, разрабатывая понятие “открытой рациональности”, В. С. Швырёв определяет суть её корреляции с инди-

видуальным сознанием весьма схожим с Гуссерлем образом: «Рациональность направлена против всех дорациональных форм сознания, при которых человек не является хозяином своего сознания. То есть против тех факторов, будь то инстинкты, социальные штампы, какие-то ценностные неосознаваемые установки, которые не дают осуществлять “мужество жить собственным умом”, что Кант считал сутью просвещения. Развитие возможности “жить собственным умом” осуществляется как раз через культуру рационального сознания» [15, с. 123].

О рефлексивном характере ценностных аспектов рациональности напоминает Е. В. Косилова, согласно которой ценностно-личностное значение и межсубъективный ранг рефлексивного процесса познания указывают не на “воображаемый” и внутреннее не обязывающий характер обращения к Другому и Другим (их знаниям, вере, убеждениям, жизни в целом), сколько на необходимый путь постепенной и тщательной *интериоризации* жизни Других – условие зарождения, присутствия и духовно-познавательного усложнения форм рефлексии [64, с. 23]. Следует отметить двоякую ценностную природу рефлексивной деятельности.

Интериоризация Других (фактически, речь идёт о культурах и социумах) выступает своеобразным гарантом несмещиваемости с ними, механизмом, предупреждающим поглощение личности структурами власти и предписаний [64, с. 28], что, как мы увидим далее, входило также и в феноме-

нологический замысел о фактической различённости и идеальной сопричастности людей друг другу

В дальнейшем аксиология будет рассматриваться нами также в контексте её определения В. В. Ильиным, согласно которому аксиология есть «философская доктрина ценностей (императивы, идеалы, эталоны, регулятивы, принципы, нормы), природы, характера, способов, состава регламентирования смысло-жизненных позиций, ориентаций, мотиваций человеческой деятельности» [55, с. 419]. Предметом аксиологии выступает «деонтологическая среда и механизмы её обязывающего влияния, действенные отображения сферы должного на сферу сущего» [55, с. 427–428]. В то же время подчёркивается, что аксиология не создаётся исключительно из логических абстракций должного, нормативного, но «на деле аксиологии достаётся удел философии – изучать исходные предпосылки, анализировать отношения предельного с однопорядковым, себе подобным» [55, с. 430]. Данный посыл содержится в предлагаемом им понятии “гуманитарных абсолютов”, призванных максимально широко охватить сферы познания и деятельности. Гуманитарные абсолюты В. В. Ильина вполне сочетаемы с ценностными смысло-жизненными императивами, далёкими от абстрактно-логических интерпретаций аксиологии: «Гуманитарные абсолюты... опытные, эмпиричны по генеалогии, однако для отдельно взятой локальной ситуации они надопытны, надэмпиричны» [55, с. 447] в том смысле, что «в своей объективной

всеобщности, необходимости они не нуждаются в каких-либо дополнительных испытаниях» [55, с. 447].

Значимость внелогических ценностных оснований эпистемологии, процесса формирования научной картины мира и, шире, картины мира в целом подчёркивается В. К. Лукашевичем, предлагающем в качестве базиса для осмысления ценностных ориентаций понятие “стилевой установки мышления”. Стилевая установка, «будучи генетически вторичной по отношению к эпистемологической сфере, включающей в себя ту или иную совокупность наиболее общих представлений о рациональной познавательной деятельности и ценности её результатов, является генетически исходной относительно более конкретных характеристик стиля, задающих определённую программу исследования, входящую частью в стиль научного мышления, а частью в конкретное научное исследование» [73, с. 192].

В. К. Лукашевич указывает на важность содержательного аспекта стилевой установки не столько в её соотнесённости с объектом исследования, сколько в способах репрезентации, задаваемых посредством неё объекту Исходя из статуса стилевых установок, «детерминированных преимущественно действием внегносеологических ценностных ориентаций, можно говорить об экологизации, гуманизации, космизации современного стиля научного мышления» [73, с. 193]. На расширении признаков, характеризующих образ познающего субъекта применительно к постнеклассической философии

фии, настаивает и В. С. Стёпин, замечая, что рефлексивная деятельность выступает не только важнейшим критерием логической и методологической строгости, но «предполагает соотнесение принципов научного этиоса с социальными ценностями, представленными гуманистическими идеалами, и затем введение дополнительных этических обязательств при исследовании и технологическом освоении сложных человеко-размерных систем» [132, с. 15].

В свою очередь Л. А. Микешина подчёркивает необходимость отказа как от сугубо эмпирического, натуралистического понимания ценностного компонента в научном познании и деятельности по интерпретации философских текстов и феноменов жизни, так и от современной релятивистской повестки гносеологии в пользу самостоятельного существования мира ценностей и его определяющего влияния на бытие сознания и целостное бытие человеческой личности. Предлагаемый Л. А. Микешиной “объективизм” ценностей подразумевает обращение к значению ценностных феноменов (в этом смысле её концепция именуется “трансцендентальной”) с тем, чтобы нивелировать доминирование устойчивых психологических состояний и «обыденной оценивающей деятельности субъекта, который испытывает воздействие... воспитания, вкуса, привычек, недостатка информации, особенности ситуации и т. и.» [88, с. 63].

С точки зрения Л. А. Микешиной, следует проводить дифференциацию между двумя типами мышления: мышле-

ние в категориях ценности и мышление в категориях истины бытийности. Так, мышление в категориях ценности апеллирует исключительно к трансцендентальному опыту и связанным с ним классическим философским категориям (вещь, субъект-объектное отношение, пространственно-временные формы, понятие истины как соответствия представлений вещам и т. д.). Данный опыт представляется неполным, страдающим замкнутостью и релятивизмом, в то время как мышление в категориях истины бытийности ориентируется на исходный опыт усмотрения и интуирования истины бытия не в объективной вещи, а во встрече с Другим, диалог с которым опосредует данный тип мышления [89, с. 131–134]. В этом отношении примечательным выглядит утверждение Л. А. Микешиной о характере отношений гуманитарного знания, мышления бытия и теологии, о которых она говорит на примере Мартина Хайдеггера, Рудольфа Бультмана и Пауля Тиллиха. Фактически, в этом ценностном сплаве бытия, человека и Бога, «экзистенциальная позиция М. Хайдеггера может лежать в основе... всего гуманитарного знания, в том числе теологии» [89, с. 402].

В этом смысле глубоко верным представляется утверждение Фреда Даллмара о необходимости органического соединения философии и теологии при определении и манифестации ценностей для современных обществ. Даллмар указывает, что основополагающий принцип ценности жизни и достоинства влечёт за собой требования ненасилия, уважения к

жизни, правдивости, терпимости и сотрудничества (эти термины автор применяет как к межчеловеческой, межрасовой и межгендерной коммуникации, так и к способам взаимодействия человека с миром живой природы) [48, с. 16]. Более того, как справедливо замечает А. К. Абишева, императивный характер “ценности” для жизни личности, существования интеллектуального сообщества, культуры и социума в целом предполагает не констатацию, а установку на “неисчерпаемость” идеального содержания аксиологии, когда ценность, «даже реализованная, не теряет своего качества должного, она всё равно оказывается впереди, ибо, даже реализованная, она должна находиться в процессе реализации, реализовываться в каждом новом акте жизни, всегда утверждаться как сама жизнь» [1, с. 140].

Итак, наметим очертания философской конкретизации перечисленных позиций. Как было сказано выше, в качестве основной методологической эвристики мы рассматриваем идею П. П. Гайденко о необходимости введения в постнеклассическую онтологию и рациональность в целом классического понятия “Блага”, с которого, наряду с понятием “Первоначала сущего” и “телоса”, начинается путь западной философии. Обращаясь к идеям трансцендентальной философии, П. П. Гайденко подчёркивает значение связки единства и телеологической целесообразности разумной деятельности (точнее, “рассудочно-разумной” деятельности) и тот факт, что в сегодняшней эпистемологии понятие рациональ-

ной цели несправедливо элиминировано из нормативов и ценностных принципов познания.

П. П. Гайденко связывает идею Канта о том, что мышление (теоретический разум) обладает модальностью единства (т. е. способно к формированию философских понятий) с его же идеей о предельном понимании практического разума как сферы свободы воли, блага и *жизни* категорического императивного содержания мышления. В результате он приходит к выводу о том, что идею Блага следует рассматривать как «высшее понятие разума вообще, как бы до его разделения на теоретический и практический» [32, с. 255]. Указывая на основополагающее значение, которое идея Блага и понятие телоса представляют для современной рациональности, П. П. Гайденко выступает с программным заявлением о возможности *исхода* из методологических тупиков взаимных эклектических репрезентаций философии и эпистемологии:

Только в том случае, если мы вернём рациональности её изначальное значение, если поймём её как разум, как смысл, мы сможем положить в основу как наук о природе, так и наук о культуре единое начало, единый принцип целесообразности, преодолев, наконец, их застарелый дуализм [30, с. 25–26]<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Значение греческого слова “τέλος” эксплицирует не только и не столько завершение, сколько полноту исполнения замысла (или действия), имеющего основания в самом замысле (или в самом действии), связанного с судьбой человека, с законами, установленными богами в мире и с самим божественным

Понятие “телоса” имеет существенное значение при рассмотрении феноменологии в контексте постнеклассической рациональности и предполагает обращение к ценностному аспекту учений об интенциональной активности сознания. В этом случае интенциональность выступает не только как эвристический компонент научной картины мира, конструирующий новые объекты, но и как конституирующее личность и общество начало. Так, Гуссерль подчёркивает, что цель феноменологии как чистой науки (основания всех наук) заключается в установлении универсальной критической позиции в отношении всех форм культурной деятельности [45, с. 113]. Приобретение этой позиции совершается в отдельном человеке, который с помощью основных феноменологических процедур внутренне обосновал её как необходимую. Человек, вставший на путь феноменологического преобразования естественной установки сознания, входит тем самым в состояние обновления, системообразующими этическими компонентами которого выступают идеальная возможность разума, априорная нормативность, универсальное саморегулирование и априорная всеобщность.

---

миром. При этом этимология “полезной целесообразности” явно соотносится с раннегреческим (Гесиодовским и Гомеровским) выражением “τέλη λύειν” (“приносить выгоды”), смысл которого можно передать как полезность чего-то вследствие «разрешения уз», «избавления от», «развязывания узла» [98, с. 418].

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.