

В.С. Швырев

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
КАК ЦЕННОСТЬ
КУЛЬТУРЫ

Владимир Сергеевич Швырев
Рациональность как ценность
культуры. Традиция и современность

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2686015

Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность: Прогресс-Традиция; М.;

2003

ISBN 5-89826-167-2

Аннотация

Данная книга призвана дать целостное представление о рациональности как ценности культуры. Автор связывает это понятие с принципиальной ориентацией человека на сознательно культивируемую свободу и ответственность перед лицом вызова Реальности, с самокритичностью и рефлексивностью в проблемных ситуациях.

В книге намечаются исходные характеристики и генетические корни рациональности, рассматривается кризисное состояние идей рациональности в наши дни и его истоки, формирование и становление рациональной рефлексивной культуры, динамика перехода от классической рациональности к ее современному типу.

Содержание

От автора	4
Глава 1	6
Глава 2	23
Конец ознакомительного фрагмента.	29

Владимир Сергеевич Швырев

Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность

От автора

Как известно, «золотым веком» рациональности явилась эпоха Нового времени и Просвещения. Это не означает, что рационализм – в широком философско-мировоззренческом смысле этого термина – выступал исключительным монополистом в духовно-интеллектуальной сфере – он всегда имел достаточно сильных противников, но бесспорно, что перспективы прогресса человечества в реализации его творческих сил и потенций, преодоления зависимости от природных и социальных факторов, препятствующих разворачиванию этих сил и потенций, воплощению идеалов свободы человека связывались именно с развитием рационального начала в человеческом сознании и мироотношении. Рациональность выступила одним из важнейших оснований того «проекта Просвещения», который долгие годы служил определяющим ориентиром европейской цивилизации. Дальнейший драматический опыт ее эволюции в XX веке выявил неоднозначность результатов развития этого цивилизационного типа, заставил распрощаться с преобладавшим ранее «розовым» оптимизмом в его отношении. Это с неизбежностью сказалось на оценке «проекта Просвещения» в целом, и таком его существенном компоненте, как идеал рациональности в его классическом варианте (Нового времени и Просвещения). Во многом справедливая критика прямолинейности и узости этого варианта традиции рациональности, проявлявшейся в неоправданной апологетизации рационального начала, игнорирования или недооценки сложностей взаимоотношений рационального и иррационального в сознании и жизнедеятельности людей, в абсолютизации частных исторических форм как научно-познавательной рациональности, так и рациональности социального действия породила волну скептицизма по отношению к классическим представлениям о рациональности.

Характерной особенностью этого направления критики, которое получила свое развитие во 2-й половине XX века, явилось то, что оно во многом, как об этом свидетельствует, в частности, опыт постпозитивизма, носило характер самокритики, переоценки ценностей прежних рационалистских установок. Развитие и углубление этой тенденции, в особенности в современном постмодернизме и близких к нему течениях модернизма, приводит, однако, к тому, что обоснованная критика представлений о рациональности, основанных на ее классических формах, перерастает в скептицизм и негативизм по отношению к рациональности вообще, идея которой начинает рассматриваться как некий «пережиток прошлого». Между тем исходные установки рационального сознания, заложенные, следует подчеркнуть, не в Новое время, а в культуре античной Греции, явившиеся специфическим ответом последней на вызов «осевого времени», выступают непреходящей культурной ценностью, связанной с переходом от традиционного «доосевого» общества к определенному типу цивилизации, предполагающему развитие принципов свободы и ответственности человека в его отношении к миру и содержащему потенциал разворачивания механизмов «открытого общества» и воспроизводство исходных установок и норм рационально-рефлексивного сознания в трансляции культуры как необходимых предпосылок охарактеризованного выше цивилизационного типа, является достаточно трудной и ответственной задачей. Подчеркнем, весьма и весьма актуальной для современного отечественного менталитета. Если угодно, противостояние «доосевого» и «осевого» сознания не принадлежит только давней истории, оно вос-

производится в нашей современной культуре. Актуальность и ответственность этой задачи не должны заслоняться обоснованным критицизмом в отношении классических форм рациональности. Лучшее здесь и впрямь может стать врагом хорошего. Справедливое признание своеобразия различных форм рациональности, в том числе ее исторических форм, не следует противопоставлять задаче прослеживания некоторых рамочных условий рациональности в специфичности ее как определенного типа сознания и мироотношения.

Вместе с тем несомненно, что для того, чтобы отвечать требованиям современной эпохи, соответствовать вызову времени, сама идея рациональности должна претерпеть значительные трансформации, выступить в ее современной неклассической форме, сохраняя тем не менее определенную преемственность с традицией. И здесь мы сталкиваемся с существованием форм рациональности действительно сильно отличающихся от традиционных и классических, своеобразие которых, надо признать, может поставить под вопрос оправданность их подведения под общее, «инвариантное» понятие рациональности, – подчеркнем, что речь идет именно о возможности такого подведения, а не о применении пресловутой модной сейчас схемы «семейного сходства», сплошь да рядом, на мой взгляд, маскирующей беспомощность и эклектизм концептуального анализа. Если же признать правомерность такого подведения, то его конструктивность может вызвать известные сомнения для характеристики соответствующих форм сознания и поведения.

На мой взгляд, однако, подобная конструктивность все-таки имеет место, и она связана прежде всего с общей принципиальной ориентацией рационального познания и действия на сознательно культивируемую ответственность перед вызовами Реальности, в которую «вписаны» люди в своем познании и жизнедеятельности, их самокритичность и рефлексивность в соответствующих проблемных ситуациях. При этом указанная выше ответственность перед вызовами Реальности вовсе не должна трактоваться как некое прямое ее схватывание в духе т. н. метафизики присутствия, о которой любят говорить, критикуя классическую рациональность, сторонники постмодернизма. Учет требований Реальности, безусловно, носит гораздо более сложный и опосредствованный характер, однако именно он, а не постмодернистская «игра в бисер» может выступить действительно продуктивным ориентиром при решении сложных драматических проблем современности.

Предлагаемая вниманию читателя работа представляет собой суммирование и конкретизацию позиции автора в исследовании данной темы, которая нашла свое отражение в ряде моих статей в последние годы, среди которых я хотел бы отметить «Знание и мироотношение» // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., РОССПЭН. 1996 и «О понятиях «открытой» и «закрытой» рациональности (рациональность в спектре ее возможностей)» // Рациональность на перепутье. Кн. 1. М., РОССПЭН. 1999. Гл. 1.

Глава 1

О современном состоянии идеи рациональности

Рассматривая современную ситуацию с идеей рациональности, прежде всего приходится констатировать наличие сильного критического настроения по отношению к этой идее, зачастую принимающего форму радикального негативизма, отрицание ее конструктивного потенциала, возможностей сколько-нибудь определенной экспликации ее смысла и сферы применимости. Этот критицизм, переходящий, повторяю, в негативизм по отношению к этой классической универсалии европейской культуры, стимулируется, конечно, характерной для настоящего времени переоценкой ценностей т. н. «проекта Просвещения», тех идейных установок, под влиянием которых развивалась в последние столетия западная цивилизация. Рациональность в ее классическом варианте выступала не просто как одна из сторон этого «проекта Просвещения», она оказалась его важнейшей определяющей чертой, если угодно, его «несущей опорой». Как подчеркивает, например, В.А. Лекторский, «одной из центральных для «проекта Просвещения» является идея о глубокой внутренней связи между достижением свободы от гнета внешних (природных и социальных) обстоятельств и выработкой рационального знания, используемого для переустройства мира. Рациональное знание приобретает высокий этический и культурный статус, а рационализация природы и общества рассматривается как необходимое условие гуманизации»¹.

Современная переоценка ценностей «проекта Просвещения», его исходных идейных установок обусловливается ясно выявившейся в настоящее время неоднозначностью, амбивалентностью реальных практических последствий цивилизационного развития, в основе которого лежал «проект Просвещения» и которое наряду с несомненным прогрессом жизненного уровня людей, их образования, социальных демократических институтов и т. д., не говоря уже о научно-технических достижениях – об этом зачастую недостаточно вспоминают, – породило и хорошо всем известные болезненные проблемы современного общества. Переоценка ценностей «проекта Просвещения» в целом не могла не породить критицизма по отношению к исходным установкам классического рационализма.

Рационализация в ее классическом варианте жестко связывается с объективацией реальности, с превращением окружающего человека мира в объект обладания и манипулирования субъектом, доступный полному контролю и артикуляции как в практическом, так и в познавательном действии. Зачастую при оценке негативных и деструктивных аспектов научно-технической цивилизации внимание сосредоточивается только на практическом применении научных знаний, а ответственность возлагается прежде всего на это применение, на собственно технологию. Однако более глубокая и радикальная критика стремится идти дальше и склонна рассматривать отношение к миру, которое свойственно современной технологической, или техногенной, цивилизации, породившее вполне реальную опасность разрушения природы и самоуничтожения человечества, как производное от того типа миропонимания, «моделирования мира», который был заложен в научной рациональности Нового времени. Об этом, как известно, много писал М. Хайдеггер. Он, в частности, сформулировал такие понятия, как «картина мира» и «по-став», для характеристики мироотношения, сформированного в Новое время. Хайдеггеровское понятие «картина мира» не следует путать с понятием «научной картины мира», интенсивно разрабатывавшемся в нашей философской литературе: «картина мира» означает не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина. Сущее в целом берется теперь так, что оно только тогда становится сущим,

¹ Лекторский В.А. Предисловие // Рациональность на перепутье. В 2-х кн. Кн. 1. М, РОССПЭН. 1999. С. 3.

когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком»². «По-ставом» же М.Хайдеггер именует «собирающее начало той установки, которая ставит, т. е. заставляет, человека выводить действительное по его потаенности способом поставления его как состоящего в наличии. По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим»³. Мысль о связи деструктивных последствий современной научно-технической цивилизации с исходными установками отношения к миру, лежащими в основе науки, восходящей к Новому времени, в настоящее время в значительной мере стала общим местом критики научной рациональности этого типа. Так, скажем, американский философ Х. Сколимовски пишет о том, что превращение Космоса в механизм, объективизация, атомизация и квантификация реальности, свойственная науке Нового времени, предопределили то манипулятивное отношение к миру, которое реализуется в научно-технической цивилизации и которое, по его мнению, порождает все ее беды и, прежде всего, отчуждение от себе подобных и от живой природы. В качестве альтернативы научному взгляду на мир Х.Сколимовски предлагает разработку экологического сознания, опираясь при этом на традиции восточной, конкретно, индийской культуры⁴.

Важнейшим направлением критики классической рациональности и связанного с ней образа науки является демонстрация несостоятельности претензий «проекта Просвещения» реализовать свои исходные идеалы свободного, критического антиавторитарного и антидогматического сознания. Лозунгом классического рационализма могло выступить известное название серии офортов Гойи «Сон разума порождает чудовищ». Представители классического рационализма были убеждены в том, что они нашли достаточно эффективное оружие для борьбы с чудовищами и идолами (вспомним Ф. Бэкона) традиционного авторитарно-догматического сознания, его штампов и трафаретов. Оказалось, однако, что при известных обстоятельствах рациональное в своих истоках сознание не гарантировано от порождения своих собственных идолов и чудовищ.

И опасность подобного рода «чудовищ» тем более велика, что они пытаются возвещать свои догмы от имени рационального сознания. Печальный опыт господства в советском обществе официальной марксистско-ленинской идеологии убеждает в том, что при известных условиях представления и идейные позиции, претендующие на рациональность и даже сохраняющие внешние признаки научности и рациональности, оказываются, в сущности, феноменами догматически-авторитарного сознания, принципиально враждебными той свободе, критичности, «открытости» мысли, которые всегда рассматривались как атрибуты рационального сознания. Более того, идея рационального подхода к действительности при определенном ее истолковании и использовании может выступить как средство укрепления всевластия авторитарной догмы, от имени которой определенные социальные силы осуществляют свое господство над людьми⁵.

Если угодно, можно говорить о существовании в нашем обществе своего рода официального псевдорационализма или псевдосциентизма, который составлял часть господствующей идеологии. Конечно, реально эта идеология была весьма далека от подлинного духа

² Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М, Прогресс. 1986. С. 102–103.

³ Там же. С. 55.

⁴ Skolimovsky H. Dancing Shiva in the Ecological Age. Delhi; Clarim Books. 1991. P. 55. Мою рецензию на эту книгу см.: Вопросы философии. 1993. № 3.

⁵ Я не ставлю и не рассматриваю здесь особый и весьма важный вопрос о соответствии критериям научности марксизма, как он разрабатывался его классиками, – здесь, по-видимому, во многом прав К. Поппер, когда он говорил, что марксистские представления, прежде всего, о развитии общества носили характер научной, но последующей историей не подтвержденной гипотезы – я говорю лишь об официально-догматической идеологии в том ее виде, в каком она существовала в нашем обществе.

рациональности и научности с их критичностью и признанием авторитета реальности перед иллюзиями и мифами. Однако она пыталась выступить от имени научной рациональности, и одно это принуждало ее прокламировать последнюю как официальную идеологическую ценность. В этом – отличие, заметим, коммунистической идеологии от тоталитаристской идеологии нацистско-фашистского, расистско-шовинистического, религиозно-фундаменталистского и т. п. типов, которые не заигрывали с идеалами рациональности и научности, предпочитая откровенно опираться на иррациональные факторы сознания. Принципиально важно, однако, то, что такое перерождение рациональности определяется не только внешними социальными факторами – здесь реализуются некоторые возможности, заложенные в самой природе рационального познания.

Эти возможности связаны с наличием концептуального аппарата, моделированием реальности в системе понятийных конструкций, надстраивающихся над обыденными представлениями о мире. Обеспечивая проникновение человеческой мысли в слои реальности, недоступные неспециализированному обыденному сознанию, рациональное сознание создает особый мир идеальных конструкций, «теоретический мир», как его называют в философско-методологической литературе. А в результате вполне возможным становится «отчуждение» этого «теоретического мира» от мира, в котором существуют живые индивиды с их личностным сознанием, замыкание теоретического мира на самого себя и превращения его в некую самодовлеющую «суперструктуру». Свойственная рациональному сознанию установка на фиксацию в этих идеальных конструкциях действительности в ее сущностном бытии («сущность», «закон», «объективная необходимость» и т. д.) может приводить к претензиям на приоритетность по отношению ко всем неотчуждаемым от живых индивидов способам освоения окружающей их реальности, что в своих крайних формах приводит к эстетической и нравственной глухоте и вообще к подавлению живого личностного мировосприятия.

Отчужденные от многообразной, многокрасочной действительности с ее противоречивыми тенденциями и от живых людей в полноте их реального существования, идеальные конструкции рационального познания при определенных социальных условиях превращаются в догму, которая выступает в качестве «идеального плана», программы, проекта тотального преобразования действительности – общества, людей, природы. И опять-таки универсальную обязательность, принудительность, тотальность этого преобразования пытаются оправдать рациональной обоснованностью лежащих в основе соответствующих программ представлений о всеобщих законах развития общества, об объективной необходимости и пр.

Эти действительно существующие опасности познавательных и социальных последствий отрыва рационально-теоретического сознания от живой действительности, а затем подавления авторитетом такого сознания свободы и многообразия личностного мировосприятия и мироотношения, превращение теоретических конструкций из средства адекватного постижения мира в догматическую преграду такого постижения, естественно, становятся предметом достаточно внимательного критического анализа. Так, Ю.А. Шрейдер усматривает корни тоталитарной идеологии, в основе которой лежит господство заданной идеи, реализация которой подчиняет себе всю жизнь общества, в утверждении приоритета теоретической идеи, претендующей на объективное знание, на «разумную истину», над живым свободным личностным сознанием в полноте его мироотношения⁶. Именно в этом уходе от ответственности, от риска принятия решения, от «поступка» усматривал в свое время основной порок «теоретизма» как определенного отношения к действительности наш выда-

⁶ В сущности, речь идет об очень старой дилемме: «Знания важнее действительности» или, напротив, «действительность, раскрывающаяся сознанию, выше любого знания о ней». Эту дилемму можно представить еще и так: чему отдать приоритет – знанию, программирующему личность, или личности (как онтологической реальности), свободно соотносящей знание с жизнью» (Шрейдер Ю. Сознание и его имитации // Новый мир. 1989. № 11. С. 247).

ющийся отечественный мыслитель М.М. Бахтин⁷. И по существу, та же тема отказа от свободы и необходимо связанными с ней риском и ответственностью личностного усилия, «поступка», в терминологии М.М. Бахтина, спрятаться за внешнюю принудительность навязываемого извне знания, авторитет которого усматривается в его детерминации объектом, пронизывает всю критику Н.А. Бердяевым сущности науки с позиции своей «философии свободы»⁸.

Если рациональные идеальные конструкции, отчужденные от живой действительности и живого человека, могут стать основой тоталитарно-догматических программ переустройства мира, то представление о рациональности, акцентирующее точное «трезвое» познание действительности «как она есть», «без иллюзий и субъективности», достаточно легко вписывается в конформистское сознание и становится также, как и в ситуации с догматистско-авторитарным сознанием, средством его самоутверждения и самооправдания. Действительность, открываемая нам в ее рациональном познании, такова, какова она есть, и поэтому остается только понять и принять ее, приспособиться к ней определенным образом и существовать в ее рамках. Рациональным поведением с точки зрения подобного типа сознания является наиболее успешное решение возникающих перед людьми задач в непреложно заданных рамках внешней социальной детерминации. Рациональность связывается при этом исключительно с адаптационным поведением. Иначе говоря, рациональность в деятельности связывается исключительно с целесообразностью, но не с целеполаганием.

Распространение обеих этих форм псевдорациональности, в том числе и в нашем обществе, способствовало, к сожалению, дискредитации рациональности как таковой, порождению искаженных представлений о последней, обвинениям ее в бездушии и бездуховности. Между тем именно в нашей современной драматической ситуации жизненно необходима подлинная культура рациональности, проникнутой духом ответственности и самокритичности, бескомпромиссного анализа реальной ситуации. Четко сознавая вред догматических и конформистских деформаций рациональности, не надо также забывать и о вполне реальных опасностях антирационалистических тенденций, которые могут составить питательную среду для агрессивных авторитарных идеологий фашистско-популистского, расистско-националистического или религиозно-фундаменталистского типа.

Особого серьезного разговора в контексте анализа современного критицизма по отношению к рациональному сознанию заслуживает, разумеется, оценка роли и возможностей т. н. конкретной науки, научной рациональности как специфической формы рационального познания. В свое время впечатляющие успехи науки в познании окружающего человека мира, в овладении силами природы, сделавшими возможным невиданный научно-технический прогресс, привели к распространению идеологии сциентизма, абсолютизовавшего роль и возможности науки для человека. Наука в секуляризованном обществе приобрела возможность играть роль своего рода религии, способной дать окончательный и безусловный ответ на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия. Как выразился в начале 50-х гг. видный представитель т. н. логического эмпиризма Г. Рейхенбах, вера в науку в значительной мере заменила веру в Бога⁹. Четкое осознание в настоящее время опасностей и противоречий научно-технического прогресса привело к тому, что маятник, так сказать, сильно качнулся в другую сторону, и сейчас мы можем наблюдать достаточно сильные критические настроения по отношению к возможностям науки, прежде всего, в гуманитарном аспекте. Как уже отмечалось выше, в научной рациональности, прежде всего, в том

⁷ См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М, Наука. 1986.

⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. М, Изд-во «Правда». 1990. Приложение к журналу «Вопросы философии».

⁹ Reichenbach H. The Rise of scientific Philosophy. Berkley. 1951. P. 43–44.

ее виде, какой она получила воплощение в развитии западноевропейской науки, начиная с Нового времени, с присущим этому типу науки стилем мироотношения и миропонимания, усматривают потенции той бесчеловечности и бездуховности, которые проявились в отрицательных последствиях научно-технической цивилизации. Важно подчеркнуть, что в прошлом критика науки исходила в первую очередь от людей, чуждых или враждебных науке, во всяком случае рассматривающих ее извне, и нередко была связана с традиционалистско-консервативными или даже обскурантистскими установками. В настоящее время в этой критике зачастую принимают участие и сами ученые или, во всяком случае, люди, разделяющие общую философию и идеологию рационально-интеллектуалистического сознания, но отчетливо понимающие ограниченность научной рациональности классического типа и стремящиеся к выявлению и исследованию возможностей альтернативных подходов, в том числе за счет расширения рамок самой научной рациональности. Исключительно важным в этом контексте представляется в наше время тщательный философско-методологический, историко-научный и историко-культурный анализ самого понятия науки в единстве и многообразии ее форм, в выявлении и рассмотрении различных исторических типов рациональности. Серьезная оценка роли и возможностей научной рациональности должна исходить из признания многообразия ее исторических типов, их относительности, выражаясь языком немецкой классической философии «конечности», вместе с установкой на осознание определенных черт, присущих науке как специфическому феномену культуры, в отличие от других форм сознания и познания¹⁰.

Сциентистская интерпретация научной рациональности исходит из того, что рациональность, как она выступает в т. н. конкретной науке – прежде всего, подразумевается точное математизированное экспериментальное естествознание в том виде, в каком оно стало развиваться начиная с XVII–XVIII вв., и в первую очередь физика, – является наиболее развитой формой рационального сознания вообще. Между тем не надо забывать, что эта позиция отнюдь не свойственна мыслителям Нового времени, являвшимся основоположниками и этого типа науки, и рационалистической (в широком мировоззренческом, а не в узкогносеологическом в противопоставлении сенсуалистскому эмпиризму) философии. И у Бэкона, и у Декарта, и у Лейбница конкретно-научные их представления органически входят в контекст их общего мировоззрения создаваемой ими картины мира. Предпосылкой разработки всей этой системы взглядов выступает «философия самосознания», в рамках которой и формулируется позиция классической рациональности, не дающая какого-либо особого приоритета конкретно-научной рациональности¹¹. Акцентировка различия философского и конкретно-научного познания имеет место, как известно, у Гегеля, но у него это различие истолковывается отнюдь не в пользу конкретной науки, каковую он третирует как эмпирическую и рассудочную в сопоставлении с «разумностью» и спекулятивностью (т. е. теоретичностью) философии.

Положение начинает меняться тогда, когда критике подвергается познавательный статус традиционной классической философии, причем, это надо особо иметь в виду, критика исходит из того, что традиционная философия, т. н. метафизика – с этого момента последний термин приобретает отрицательный смысл, – не удовлетворяет тем строгим научным критериям рациональности познавательной деятельности, которые можно выявить на основе

¹⁰ В отечественной философии и истории науки, безусловно, достигнут значительный прогресс в исследовании данной проблематики. См.: *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М, 1980; *Наука в культуре* (под ред. В.Н. Поруса). М, 1998; *Рациональность на перепутье*. В 2-х кн. М, 1999; *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. Л, 2000.; *Степин В.С.* Теоретическое знание. М, 2000; *Философско-религиозные истоки науки* (под ред. П.П. Гайденко). М, 1997) и др.

¹¹ Понятие «философия самосознания» употребляется здесь в том смысле, в каком оно формулируется М.К. Мамардашвили в статье: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии//Философия в современном мире. Философия и наука. М, 1972. С. 38–46.

анализа «точной» науки – математики и математического естествознания. Начала подобной критики, как известно, заложил Кант.

Представление о том, что только в конкретной науке мы можем действительно реализовать те идеалы обоснованности и достоверности, ясности и отчетливости, говоря языком Декарта, на которых зиждятся принципы классической рациональности, открывает в конечном счете путь к трансформации классического рационализма в сциентизм, что в наиболее радикальной форме в XIX веке осуществляется в позитивизме с его культом т. н. позитивного знания и борьбы с «метафизикой» при значительной, надо заметить, примитивизации исходных философских и эпистемологических позиций по сравнению с учением Канта.

Эта тенденция находит далее свое развернутое выражение в доктрине логического позитивизма (само название «логический эмпиризм»), В контексте нашего анализа следует подчеркнуть, что существом программы логических позитивистов была попытка реализовать в модернизированной форме, придававшей ей, как однажды выразился Б. Рассел, «очарование интеллектуальной респектабельности», использование логицистских методов, анализа языка науки на основе интенсивно развивавшейся математической логики, классический идеал «разрешимости» и «прозрачности» для рефлексии всякого подлинного знания о мире. Как известно, в основе этого классического идеала лежало убеждение, что, проделав определенную «очищающую» (отсюда понятие «чистого разума») рефлексивную работу, избавившись от всякого рода помех и «идолов», в терминологии Ф. Бэкона, рациональное познание способно выйти на некую «твердую почву» безусловно достоверных очевидных утверждений, составляющих основу всего корпуса подлинного знания. В гносеологии сенсуалистического эмпиризма это достоверные «истины факта», обобщаемые при помощи индуктивных методов, в гносеологическом рационализме – это истины интеллектуальной интуиции (Декарт) или аналитические «истины разума» (Лейбниц). Логический позитивизм пытается совместить оба эти подхода в рамках единой концепции, причем аналогичным «очищающей рефлексии» классической «философии самосознания» оказывается метод логического анализа языка науки, заимствованный логическими позитивистами Венского кружка из концепции «логически совершенного языка» Б. Рассела и раннего Л. Витгенштейна. Исходная идея программируемой логическими позитивистами «реконструкции языка науки», как известно, заключалась в том, что всякое осмысленное в языке науки (то есть научно рациональное) утверждение должно быть приводимо либо к такому виду, в котором оно может быть подвергнуто либо эмпирической проверке – таков статус утверждений т. н. фактуальных наук, претендующих на роль знания о мире, – либо должно продемонстрировать свой характер аналитического высказывания, достоверность которого устанавливается путем логического анализа его составляющих. Короче говоря, критерием научной рациональности выступает в конечном счете либо эмпирическая, либо логическая «разрешимость» утверждения. Еще раз подчеркнем, что, по существу, это весьма последовательная и радикальная попытка реализации гносеологических установок классической философии. И четкое осознание несостоятельности попыток реализации программы логических позитивистов в философии науки середины XX века выступает как своего рода «доказательство от противного» не только самой по себе программы, но и, так сказать, сдачу последних рубежей классического позитивизма в интерпретации научного познания. Реальное научное познание не укладывается в прокрустово ложе этих схем.

Неудачи логических позитивистов стимулировали в философии науки 50-60-х гг. внимание к другому варианту решения проблемы подлинной научной рациональности, связанному с именем К. Поппера. Исходный вариант своей позиции К. Поппер сформулировал еще в 30-х гг. в изданной на немецком языке книге «Логика исследования» (*Logik der Forschung*. Wien. 1934), но тогда в эпоху повсеместного влияния логического позитивизма она была воспринята многими лишь как фальсификационистский вариант критериев познавательного

значения, выдвинутого участниками Венского кружка. Между тем Поппер с самого начала говорил не о критерии познавательного значения, а именно о критериях научности, научной рациональности, которые позволили бы отличить подлинную науку от не лишенной определенного познавательного смысла, но тем не менее не являющейся наукой «метафизики» и прежде всего от маскирующихся под науку догматических, по его мнению, учений типа марксизма и психоанализа. Догматизм последних К Поппер усматривал в том, что они стремились самоутвердиться, подыскивая в окружающей действительности подтверждавшие эти учения примеры. Но такие примеры сами по себе, по мнению Поппера, еще ничего не говорят ни об истинности концепции, ни о ее научном статусе. С этой точки зрения Поппер решительно отвергает верификационизм Венского кружка. К. Поппер считает, что подлинная наука должна идти не по линии наименьшего сопротивления, отыскивая подтверждающие ее позиции примеры, а смело идти на критические испытания, допускающие возможность ее фальсификации. Фальсифицируемость теории для Поппера – это способность подвергнуться критическому испытанию. Если это испытание успешно пройдено, то теория подтверждается, доказывая свой научный статус. Только подтверждение в такой рискованной критической ситуации может быть действительной проверкой теории, «парадигмой» чего для Поппера явилось критическое испытание теории Эйнштейна путем сопоставления ее предсказаний с результатами наблюдений экспедиции Эддингтона. Иногда в не слишком квалифицированных изложениях концепции Поппера сквозит мысль, что он рассматривал феномен опровержений, фальсификации как основной предмет методологии науки, тогда как логические позитивисты разрабатывали позитивные критерии их подтверждаемости. Это совершенно неправильно. Поппер в своей концепции формулирует не только условия фальсифицируемости, но критерии подтверждаемости научных утверждений, в том числе привлекая вероятностные методы, однако обязательным условием последней, как уже отмечалось выше, для него выступает их критическое испытание в условиях возможного опровержения¹².

В концепции Поппера безусловно заложен очень сильный критический потенциал. Действительно, необходимым условием, которое способно спасти науку от догматизма, является ее открытость возможным критическим испытаниям и проверкам, постоянная способность к самокритике, пересмотру не выдержавших этих проверок или испытаний положений или отказу от них. Этот дух критицизма и открытости, значимость которого так настойчиво подчеркивал Поппер, несомненно, представляет собой отличительную способность науки и, особо заметим, рационального мышления вообще в отличие от дорациональных и иррациональных форм сознания. Однако воплощение этой безусловно правильной принципиальной установки в четкие логико-методологические критерии алгоритмического типа, основанные на идее эмпирической проверяемости теорий, оказалось, как убедительно продемонстрировало дальнейшее развитие т. н. критического рационализма попперианского толка, мягко выражаясь, весьма сложным делом. Достаточно трудной для «критического рационализма», в частности, представилась проблема пределов допустимости вводимых в теорию модификаций и уточнений с целью устранения т. н. контрапримеров. Сам Поппер, на наш взгляд, в ранних вариантах своей концепции проявлял известные колебания между ригористическим отрицанием т. н. конвенционалистских уловок в принципе, в которых он, кстати, упрекал марксистов, и более умеренной позицией правомерности модификаций теории при условии, что они ведут к «реальному успеху в нашем познании мира»¹³. Вопрос,

¹² Очень четко эта позиция формулируется им в статье: Popper K. Philosophy of science: a personal report // *British Philosophy in Midcentury*. L., 1957.

¹³ По мнению Поппера, в XIX веке марксизм был сформулирован как определенная научная гипотеза, однако он не получил «рискованных подтверждений» в дальнейшем общественном развитии (отсутствие пролетарских революций в развитых странах) и превратился в догматическую псевдонаучную теорию, будучи искусственно спасаем своими адептами

однако, состоял в том, каковы могут быть точные логико-методологические критерии этого «реального успеха в познании мира».

Одним из вариантов развития методологической мысли в этом направлении была формулировка Дж Шлезингером критерия так называемой динамической простоты. Согласно этому критерию, если мы имеем две конкурирующие теории T и T_i и если в процессе их исторического развития одна из этих теорий, допустим T , успешно справляется с объяснением и предвидением новых фактов, не требуя для этого каких-либо значительных усложнений, введения дополнительных допущений и пр., а теория T_i все время усложняется за счет вспомогательных допущений и модификаций, для того чтобы выдержать столкновение с фактами, то «динамическая» (т. е. реализуемая в исторической развитии) простота теории T по сравнению с усложнением теории T_i должна свидетельствовать в пользу принятия теории T и отбрасывания теории T_i ¹⁴.

Сам Поппер в решении проблемы критериев эффективности роста знания исходит из трех требований, которые, по его мнению, следует применять к новым теориям. 1) Новая теория должна исходить из простой, новой, плодотворной и объединяющей идеи относительно некоторой связи или отношения, существующего между до сих пор не связанными вещами или фактами, или новыми «теоретическими сущностями». 2) Новая теория должна быть независимо проверяемой. Это означает, что независимо от объяснения всех фактов, которые была призвана объяснить новая теория, она должна иметь новые и проверяемые следствия (предпочтительно следствия нового рода), она должна вести к предсказанию явлений, которые до сих пор не наблюдались. Это требование, подчеркивает Поппер, необходимо для того, чтобы исключить теории *ad hoc*, ибо всегда можно создать теорию, подогнанную к любому данному множеству фактов. Два указанных выше требования, с точки зрения Поппера, призваны ограничить выбор возможных решений (многие из которых неинтересны) проблемы, стимулирующей поиск новой теории. 3) Теория должна выдерживать некоторые новые и строгие проверки. «Ясно, – указывает Поппер, – что это требование носит совершенно иной характер, нежели два предыдущих, которые признаются выполненными или невыполненными по существу только на основе логического анализа старой и новой теорий. (Они являются «формальными требованиями».) Выполнение же или невыполнение третьего требования можно обнаружить лишь путем эмпирической проверки новой теории. (Оно является «материальным требованием», требованием *эмпирического успеха*)»¹⁵.

И. Лакатос, характеризуя эту позицию Поппера как «уточненный методологический фальсификационизм», сводит ее к двум основным требованиям: 1) новая теория должна иметь дополнительное эмпирическое содержание; 2) по крайней мере часть этого дополнительного содержания должна быть подтверждена¹⁶. Этот принцип Лакатос кладет и в основу собственной идеи методологии исследовательских программ, вводя понятие «сдвиг проблем» и рассматривая в качестве предмета оценки не отдельную теорию, а серию теорий, характеризуемую им как реализацию исследовательской программы. Это же понятие при оценке прогрессивного роста знания использует в своих поздних работах и Поппер, который формулирует новое понимание своей исходной идеи – «метода предположений и опровержений» в виде циклической схемы: $P_1 - TT - EE - PK$, где P_1 – исходная проблема, TT – первичное ее предполагаемое решение, EE – критическое исследование этого решения, а PK – новая проблема, возникающая в результате этого исследования¹⁷.

от противоречий с реальным положением дел в обществе XX века.

¹⁴ См.: *Schlesinger G. Method in physical sciences*. L., 1963. P. 36–39.

¹⁵ *Popper K. Логика и рост научного знания*. С. 366.

¹⁶ Например: *Lakatos I. Falsification and the methodology of scientific research programmes // Criticism and the growth of knowledge*. Camdridge, 1970. P. 117.

¹⁷ См.: *Popper K. On the theory of objective mind // Akten des XIV International en Kongresses fr Philosophie*. Wien, 1968.

«Методология исследовательских программ» И.Лакатоса, с нашей точки зрения, являлась наиболее утонченным и совершенным вариантом критерия научности в русле попперианского «критического рационализма», наиболее удачной экспликацией его конструктивного потенциала. И тем не менее и эта весьма гибкая концепция подвергалась заслуженной критике за прямолинейность критериев «должного» в науке, за их неприменимость к реалиям науки ввиду их сложности и многообразия. И сам автор «методологии исследовательских программ» вынужден был признать уязвимость ее критериев, в частности отвергаемая по признаку регрессивности «сдвига проблем» исследовательская программа может неожиданно проявить свой не обнаруженный в ней ранее конструктивный потенциал.

Истоки всех этих неудач в выработке точных формальных критериев «хорошей», «подлинной» науки, отличающих последнюю от «метафизики» и всякого рода деформаций научной рациональности, заключаются, по нашему мнению, в том, что все они от примитивно верификационистских (джастификационистских, в терминологии И.Лакатоса) до утонченных конвенционалистско-фальсификационистских вариантов сохраняют связь с представлениями классического эмпирического фундаментализма и редукционизма, согласно которым подлинным знанием является знание об «эмпирически данном», а все остальное некоторая надстройка над этим знанием, неким служебным по отношению к нему аппаратом. На самом же деле действительный содержательно конструктивный потенциал научных гипотез, концепций и теорий зависит от лежащих в их основании исходных концептуальных предпосылок, научных моделей и картин мира, «идеализированных предметов» и пр. Все эти исходные предпосылки научного знания, известные в современной философско-методологической литературе под названиями «научных картин мира», «твердых ядер исследовательских программ» (И.Лакатос), «метафизических компонент парадигм» (Т. Кун) и т. д., задают творческий потенциал нетривиального научного взгляда на мир, который проявляется в объяснительно-предсказательных возможностях научных гипотез, концепций и теорий, но никогда не исчерпывается актуально ими самими и не может быть проанализирован, «разрешен» на уровне какого-либо рода самоочевидности. В истории гносеологии впервые представление о такого рода исходных предпосылках научного знания ввел Кант в своем понятии об «априорных синтетических основоположениях рассудка». Эти исходные предпосылки действительно «синтетичны», то есть информативны, в противоположность аналитическим суждениям, утверждают нечто о мире, задают определенную познавательную позицию в его отношении, и они «априорны» в том смысле, что не выводятся из эмпирически данного и не сводятся к нему, а задаются постулативно научным мышлением. Своеобразный статус охарактеризованных выше предпосылок никогда не могла признать и понять позитивистски ориентированная философия науки. И не случайно, как свидетельствует Р. Карнап, основатель Венского кружка М. Шлик характеризовал суть его позиции как отрицание Кантова понятия синтетического априори¹⁸. Отдавая дань классической традиции, Кант рассматривал выделенную им систему «априорных основоположений рассудка» как единственно возможную систему оснований точной науки, тогда как на самом деле они представляли собой не что иное, как канонизацию принципов современной ему ньютоновской научной картины мира. Последующее развитие методологии науки привело к отказу от этого классического монологического постулата, с принятием понятия «функционального» или «прагматического» априори и с признанием правомерности существования различных исходных интерпретационно-моделирующих схем науки, носящих открытый, гипотетический характер, однако выявление такого рода образований в виде исходных предпосылок построения научного знания является непреходящей заслугой Канта¹⁹.

¹⁸ Карнап Р. Философские основания физики. М, 1971. С. 245.

¹⁹ Подробней об этом см. далее в связи с анализом значения идей Канта для формирования неклассической рациональ-

Признание своеобразия такого рода образований в структуре научно-познавательной деятельности, их «неразрешимости» в эмпирические или логические истины имеет весьма далеко идущие последствия для всей философии и методологии науки. Невозможность выработать какие-то общие масштабы их сопоставимости, наличия универсальной системы познавательных координат, в которых они могли бы рассматриваться, находит свое выражение в известном тезисе о несоизмеримости научных парадигм, как он был сформулирован в получившей широкое распространение и признание концепции Т. Куна. Как выразилась П.П. Гайденко, «вместо одного разума возникло много типов рациональности. В результате была поставлена под вопрос всеобщность и необходимость научного знания; скептицизм и релятивизм, столь характерные для историцизма и философии, распространились теперь и на естествознание»²⁰. Этот скептицизм и релятивизм выливаются в конечном счете в подрывающее устои науки представление о том, что «научная деятельность – это не столько бескорыстный поиск истины, сколько борьба за доминирование между научными сообществами... Такие слова, как «истина» и «реальность», с этой точки зрения являются в устах ученых чистой риторикой, маскирующей подлинные мотивы поведения. Поведение в науке (заклучает подобная интерпретация. – В.Ш.) должно быть рациональным, но оно не предполагает ничего специфически духовного и никаких особых возвышенных склонностей у тех, кто в него вовлечен»²¹. Но тогда в чем может заключаться специфика подобной рациональности, кроме стремления любой ценой отстоять принимаемую научным сообществом позицию, и в чем состоят преимущества науки перед другими формами сознания, также претендующими на определенное истолкование мира, например, перед мифологией? Для классического когнитивизма и рационализма такое преимущество определялось реализацией претензий на истинность, гарантируемых свободным открытым критическим мышлением. Однако интерпретация науки как совокупности замкнутых в себе, конкурирующих сообществ, отстаивающих несоизмеримые в масштабе универсальной истины позиции, разрушает веру в правомерность подобных претензий. И еще раз подчеркнем, эпистемологической предпосылкой подобного скепсиса выступает прежде всего существование несоизмеримых исходных оснований различных парадигм, стимулирующее настрой научных сообществ на самоутверждение в противовес компромиссу и взаимопониманию.

Резкую критику классического образа науки дал в 70-х гг. XX столетия, как известно, П. Фейерабенд. Эта критика была в свое время безусловно симптоматичным, как теперь любят говорить, знаковым событием, поскольку П. Фейерабенд был учеником Поппера, принадлежал к сообществу западных специалистов по философии, методологии и истории науки. Его выступление знаменовало ту тенденцию преодоления сциентизма и самокритики в этом сообществе, о котором шла речь выше. Фейерабенд отвергает непреложное для всего сообщества западных философов науки, начиная с логических позитивистов Венского кружка и кончая сторонниками т. н. критического рационализма, представление о науке как о носительнице свободного самокритического мышления, которая в силу этого заведомо имеет преимущество перед донаучными или вненаучными формами познания, например перед мифом. «Наука, – утверждает он, – гораздо ближе к «мифу», чем готова допустить философия науки. Это одна из многих форм мышления, разработанная людьми, и необязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии, или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки»²². Дей-

ности.

²⁰ См.: Гайденко П.П. Рациональность на перепутье. Кн. 2. Введение. М, 1999.

²¹ Духовность, художественное творчество, нравственность (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1996. № 2. С. 32.

²² Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М, 1986. С.450. Отметим, что в нашей отечественной литературе, которой отнюдь не был свойственен критицизм по отношению к науке, идеи некритичности последней по отноше-

ствительная, а не выдуманная философами и методологами наука, по мнению П. Фейерабенда, пропитана духом авторитаризма и догматизма, тем более опасного, что он закамуфлирован под стремление к свободному самокритичному поиску истины. По-видимому, именно стремлением разоблачить этот камуфляж и определяется личностный пафос критического радикализма Фейерабенда, который был в значительной степени рассчитан на сознательное эпатирование читателя, воспитанного в духе благонамеренного рационализма и сциентизма.

П. Фейерабэнд, конечно, в весьма эффектной форме привлек внимание к реальным проблемам научного сознания. И если он в своем полемическом настрое по отношению к этому сциентистскому оптимизму достаточно сильно сгущает краски в интерпретации науки, существующей в условиях открытого, свободного, плюралистического общества, то следует признать, что его утверждения имеют гораздо большие основания в реальной практике науки в условиях «закрытого» общества с господствующей государственной идеологией, при бюрократизации социальных институтов науки и т. д. Вспомним полную трагизма историю советской науки, в которой господство лысенковщины в биологии явилось страшным по своим последствиям, но далеко не единственным примером поддерживаемой всей мощью тоталитарного государства канонизированной псевдонаучности. С учетом констатации официально-догматического псевдосциентизма и псевдорационализма (об истоках которых говорилось выше), как необходимого компонента господствующей идеологии тоталитарного строя в нашей стране, небезынтересно подчеркивание Фейерабэндом необходимости «отделения государства от науки»: «Поскольку принятие или непринятие той или иной идеологии следует предоставлять самому индивидууму, постольку отсюда следует, что отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки...»²³

Ситуация с официозной псевдонаучностью – это, конечно, крайние проявления полного перерождения науки, доведения, так сказать, до предела опасностей, на которые указывает Фейерабэнд. Но и в нормальной неидеологизированной науке, несомненно, существуют опасности ее догматизации, канонизации исходных постулатов научных парадигм и теорий²⁴. Однако подлинная наука как форма рационального сознания способна преодолевать эту догматизацию за счет включения присущих ей механизмов самокритической рефлексии. В этом ее принципиальное отличие от мифологии и других неререфлексивных форм сознания. Блокирование и разрушение указанных выше механизмов представляет собой деструкцию науки, для мифа и других форм дорационального или внерационального сознания их отсутствие – нормальное состояние.

нию к основаниям укоренившихся в научном познании парадигм в достаточно четкой полемической форме формулировал в свое время В.Н. Тростников (*Тростников В. Научна ли «научная картина мира» // Новый мир. 1989. № 12*). Мы делаем ссылку на эту идею В.Н. Тростникова безотносительно к тому следует или нет соглашаться с его конкретной оценкой примеров того, что он называет «наукой-мировоззрением».

²³ Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 450. Квалификация Фейерабэндом науки далее как «наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института» грешит явной тенденциозностью, несправедливостью по отношению к нормальной науке, но значительно ближе к истине, если под наукой в контексте этой позиции подразумевать ставшее частью государственной псевдосакрализованной идеологии «единственно верное учение» или освящаемые его авторитетом псевдонаучные концепции, которые в силу тех или иных причин становились удобными этой идеологии.

²⁴ Так, например, даже ученый такого ранга, как Эйнштейн, не был свободен от того, чтобы рассматривать свои исходные установки как непреложные истины, а противоречия им не просто как нечто сомнительное или неверное, а как бессмыслицу. Например, великий физик в свое время упрекал известного популяризатора науки К. Фламариона за то, что он в своей фантастической повести приписал некоему воображаемому существу Люмену сверхсветовую скорость. Для Эйнштейна это было бессмысленное предположение, потому что, согласно теории относительности, скорость света есть величина предельная для скорости движения в природе. Сомнения, однако, в предельности скорости света как скорости движения в природе отнюдь не бессмысленны для современной физики. Очевидно, что аналогичные примеры можно было бы найти и в высказываниях других крупных ученых.

Итак, провал попыток выработать точные критерии научной рациональности верификационистского или фальсификационистско-конвенционалистского типа, основанные на оценке объяснительно-предсказательных возможностей научного знания, порождают в философии науки 2-й половины XX века скептицизм и релятивизм в отношении статуса науки, сомнения в способности провести четкую демаркационную линию между научным и вненаучным познанием. *Рациональность в науке начинает рассматриваться только в плане технологии реализации отдельных парадигм и исследовательских программ, как внутрипарадигмальная рациональность*, нормы и критерии которой действуют только в рамках соответствующей замкнутой концептуальной системы.

Проблема потери идентичности рациональности проявляется в наше время и в ситуации с понятием рационального действия. Несколько слов об этом понятии. Представление о рациональности как определенном типе мироотношения не ограничивается, конечно, рациональностью в познавательной деятельности, включающей научную рациональность. Она предполагает и рационализацию реальной практической деятельности, рационального действия по отношению к окружающей человека реальности. В классических философских представлениях о рациональности рациональное действие как таковое не делалось предметом специального анализа, подразумевалось, что рационализация сознания, формирование рационально-познавательных установок выступает не только необходимым, но и достаточным условием обеспечения рационального эффективного действия. Это, кстати, явилось одной из основных иллюзий Просвещения, бывшей в свое время предметом интенсивной критики раннего Маркса в его известных «Тезисах о Фейербахе», о чем у нас еще будет возможность поговорить подробнее в связи с анализом перехода от классической к неклассической рациональности.

Впервые понятие рационального действия как теоретическое понятие было введено, как известно, М. Вебером в контексте его типологии социальных действий. М. Вебер, как известно, различал два вида рационального действия: целерациональное и ценностно-рациональное, которые противопоставлялись им иррациональным видам действия: аффективному и традиционному. При этом, по М. Веберу, целерациональное действие в наибольшей степени воплощает идеал рациональности, поскольку предметом рационального сознательного контроля выступает и цель действия, и средства ее достижения. Ценностно-рациональное действие же руководствуется ценностными мотивами и установками, на которые не распространяется рационализация. Однако «плановость» реализации ценностных мотивов и установок, организованность и последовательность достижения определяемых ими целей позволяет в этом аспекте характеризовать действие как рациональное в отличие от аффективного и традиционного, которое весьма близко ценностно-рациональному с точки зрения мотивации, но носит более автоматичный, в меньшей степени организованный характер. Идея полноты рациональности в целерациональном действии, несомненно, связана с представлениями о нормальности и естественности, зрелости общества западного типа. Как отмечает Ю.Н. Давыдов, М. Вебер не скрывает генетическую связь целерационального действия с тем типом поведения, на который ориентировалась буржуазная политическая экономия со свойственной ей тенденцией рассматривать его в качестве «естественного» и единственно соответствующего человеческой природе²⁵. «Секрет» предложенного М. Вебером понятия целерационального поведения заключается в том, что исходная мотивация последнего в отличие от ценностной рациональности рассматривается как нечто естественное, само собой разумеющееся, что позволяет вынести, так сказать, «за скобки» проблемы этой мотивации и сконцентрировать внимание на средствах достижения целей, тогда

²⁵ Давыдов Ю.Н. Целерациональное действие. Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М., 1986. С. 455.

как процессы постановки последних представляются весьма прозрачными, естественно понимаемыми системой ценностных координат западноевропейской цивилизации. Таким образом, целерациональность Вебера сама может быть истолкована как латентная форма ценностной рациональности, пользуясь его собственной терминологией.

Вынужденная самокритика европоцентризма или западоцентризма со свойственными последнему представлениями о его «естественности», «нормальности», признание правомерности иных типов социального порядка и ценностных установок в традиционных обществах, за пределами цивилизации западноевропейского типа порождает в наши дни весьма своеобразное явление, которое можно было бы назвать концепцией «рациональности без берегов». Понятие рациональности приобретает очень широкое значение и применяется ко всем социальным укладам, в которых можно проследить определенную упорядоченность деятельности, предполагающую эффективное достижение определенных целей. Как пишет В.Г. Федотова, «понятие типа рациональности часто используется как эвфемизм, чтобы признать рациональность почти всех форм человеческого отношения к миру – мистических, эмоциональных, аффективных и так далее, так как всюду действует наделенный разумом человек. Эта тенденция выражает намерение расширить границы свободы человека за пределы, предлагаемые либеральной моделью западного образа жизни, за пределы, поставленные образом «локковского» – разумного, автономного, эффективного существа, сохраняя при этом ценностное положительное отношение к рациональности. Чтобы защитить нерациональное и иррациональное, пытались сказать: “Это тоже по-своему рационально, здесь другой тип рациональности”»²⁶.

На первый взгляд кажется, что это широкое применение понятия ценностной рациональности М. Вебера, но это не совсем так. М. Вебер считал возможным характеризовать поведение как ценностно-рациональное, поскольку оно предполагало контроль за последовательностью действия, однако он подчеркивает нерациональность исходных предпосылок этого поведения. В концепции же «рациональности без берегов» вообще смазывается разграничительная линия между рациональностью и нерациональным поведением, поскольку всякая упорядоченность действия, предполагающая применение любого рода социальных практик, квалифицируется как своего рода рациональность.

Позицию «рациональности без берегов» нередко защищают, апеллируя к историчности форм рациональности. Суть дела, однако, в том, признаем ли мы эту историчность внутри каким-то определенным образом очерченного единства феномена рациональности или считаем возможным применение этого понятия без какой-либо его квалификации, когда мы говорим, «что на разных этапах развития – в традиционном, современном и в постсоветских обществах – господствуют разные типы рациональности»²⁷.

Таким образом, и в философии науки, и в социальной философии, и в теории можно проследить достаточно четкую тенденцию утверждения плюрализма типов рациональности, при которых последняя сводится к технологии частных замкнутых в себе парадигм человеческой жизнедеятельности. Разумеется, такая релятивизация понятия рациональности резко противостоит классическому пониманию рациональности как основополагающей ценности культуры, предполагающего осознанный поиск универсальных глубинных основ адекватного вписывания Человека в объемлющий его Универсум. Замыкание рациональности на механизмах частных парадигм человеческой деятельности в конечном счете – вполне логично и закономерно – приводит к позиции так называемого эгалитарного релятивизма, согласно которому «выбрать какую-либо альтернативу не более рационально, чем любую

²⁶ Федотова В.Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., ИФРАН. 1995. С. 246.

²⁷ Федотова В.Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества // Исторические типы рациональности, там же.

из ее конкурентов»²⁸. Радикальная форма этой позиции приводит к принципиальному отрицанию идеи рациональности как таковой: «Реально вообще не существует такого объекта, как рациональность, ее идея есть заблуждение и обман. Причина того, что все альтернативы рационально эквивалентны, коренится в том факте, что рациональность – пустое понятие»²⁹.

Вывод, как мы видим, весьма категоричен, и он, разумеется, имеет далеко идущие последствия. Речь ведь идет не о тонкостях концептуальной дискуссии или различных вариантах экспликации понятия рациональности и т. п., а об отрицании – ни много ни мало – права на существование социокультурной реальности, выступающей в качестве *одной из основных (если не основной) ценностей европейской цивилизации*, выработанной в процессе долгого и драматичного процесса исторического развития, начиная с античности. Значим ли идеал рациональности для современной культуры, выступает ли рациональное сознание и рациональное отношение к миру в качестве необходимой культурной ценности в наше время (разумеется, при условии весьма радикального пересмотра наших представлений о них исходя из современной ситуации) или это заблуждение и обман, как явствует из приведенного выше высказывания Н. Решера?

Необходимо четко разобраться в том, от какого «наследства» в интерпретации рационального сознания нам приходится в настоящее время отказаться и какие все-таки моменты в исходных пунктах традиции рациональности следует рассматривать как непреходящую ценность культуры, выработанную в результате трудной и сложной эволюции последней? Ясно, что сейчас необходимо расставаться со многими иллюзиями, я бы сказал, подростковой категоричности и прямолинейности классической рационалистической идеологии и, прежде всего, с исходной предпосылкой этой идеологии – убеждением во всеилии, всевластии человеческого разума, рационального сознания, единственным препятствием для которого выступает недостаток собственной активности. Разум самодостаточен, субстанционален, говоря философским языком, – эта тенденция, присущая всему Новому времени и Просвещению, нашла свое последовательное выражение в принципе тождества мышления и бытия немецкого классического идеализма. Дальнейшее развитие европейской культуры развенчало эти иллюзии. Переход к неклассическому представлению о рациональности характеризуется четким осознанием предела возможностей рационализации как мироотношения человека, так и того реального мира, в который он вписан, в том числе его собственного внутреннего и социального мира. В этом плане, если проводить сопоставление с идейным наследием немецкой классической философии, современная мысль противостоит фихтеанско-гегелевской традиции потенциального (Фихте) или актуально достижимого (Гегель) тождества мысли и бытия и апеллирует к кантианской традиции утверждения принципиальной невозможности ассимиляции Бытия, как бы мы последнее мировоззренчески не интерпретировали, в конструкциях и моделях человеческого «конечного» мышления. Ограниченность последнего определяется как «непрозрачностью» реальности, не дающей возможности без помех реализовать идеальные планы деятельности, вырабатываемые рациональным сознанием, так и зависимостью этого рационального начала в человеческой субъективности от позиций самого субъекта в реальном мире. А также от его включенности в этот мир, обусловленность которой не может стать предметом его рефлексивного испытывающего самоконтроля. Этот существенный для критики оптимистического «розового» рационализма момент стал исходным пунктом для Марксова учения о превращенных формах включенности мышления в практику сознания человека в социальном мире и для психоанализа с его учением о роли бессознательного во внутреннем мире человека.

²⁸ Решер Н. Границы когнитивного релятивизма // Вопросы философии. 1995. № 4. С. 35.

²⁹ Там же.

Современное сознание вынуждено расстаться тем самым с рационалистическими иллюзиями о безусловном априорном приоритете рационального сознания, будто бы полностью свободного от такого рода зависимости и обусловленности перед всеми иными формами дорационального и внерационального сознания. И, следует особо подчеркнуть, расстаться со связанными с этой рационалистской «гордыней» внеисторичностью и европоцентризмом в подходе к формам культуры, которые основывались на иных, чем рациональность, типах отношения к миру.

Но, признавая всю правомерность критики классического рационализма, нельзя упускать из виду и другую исключительно важную сторону дела, а именно то, что в русле европейской цивилизации Нового времени и Просвещения с ее, признаем это, ограниченным и односторонним рационализмом, четко оформилась и развивалась традиция свободной ответственной самосознающей мысли, не подчиняющейся давлению внешних сил, будь это инерция обыденного сознания, авторитет традиции, религиозные догматы, не говоря о грубом идеологическом и социальном диктате. Эта традиция имеет, конечно, свои истоки в античной культуре, которая, вырабатывая свой специфический ответ на требования «осевого времени» (К. Ясперс), осуществляла коренной сдвиг в цивилизации, заключавшийся в формировании теоретического рационально-рефлексивного сознания, когда предметом исследования становятся предпосылки самого познавательного отношения к действительности и тем самым они превращаются в особый теоретический идеальный мир, работа с которым подлежит рациональному контролю сознания. Новое время продолжило и развило эту линию, выдвинув на первый план принципы имманентной свободы мысли, органически связанной с ее ответственностью, – субъект рационального мышления полностью ответствен за содержание своей мысли, которое не заимствуется некритично извне, а представляет собой рефлексивно контролируруемую, воспроизводимую в прозрачности самосознания артикулируемую конструкцию.

Именно в этой ответственности личности перед собственным сознанием, перед идейными предпосылками и основаниями своего отношения к миру и усматривал Кант суть Просвещения. «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершенноголетия... – указывает Кант, – несовершенноеление есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого... Имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения»³⁰.

Вот это «мужество пользоваться собственным умом», принимать на себя всю полноту ответственности за собственную идейную позицию, предполагающее, разумеется, умение, культуру этого пользования, без чего это «мужество» превращается в агрессивность аутистического самоутверждения, и представляется непреходящей ценностью, выработанной в эпоху Просвещения. Ограниченность этой эпохи в том, что не учитывалась и не могла учитываться вся сложность реализации идеала свободной и полностью ответственной в своем самосознании личности, не просматривались все те подводные камни и ловушки в попытках указанной выше реализации, в существовании которых столь наглядно убедил горький опыт последующих поколений. Выше говорилось о «подростковости» классического рационализма. Я полагаю, что это не только внешнее сравнение. На всем сознании Просвещения лежит отпечаток этой подростковости – когда перед полной молодых сил и энтузиазма личностью открываются широкие заманчивые перспективы самостоятельного, без внешней опеки, существования в открывающемся перед ней мире, естественна известная переоценка своих возможностей, невнимание к всякого рода препятствиям и опасностям в достижении своих целей, пренебрежение к опыту и предостережениям старшего поколения, чрезмерная агрессивность в реализации своей самостоятельности и пр. Все эти моменты достаточно

³⁰ Кант. И. Соч. в 6-ти т. Т. 6. М., 1966. С. 27.

ясно просматриваются в становлении западноевропейской цивилизации Нового времени и Просвещения в целом и в таком ее существенном компоненте, как рационалистическая идеология в частности. Выше приводились слова Канта о Просвещении как о выходе из несовершенности. Но ведь этот выход имеет свои фазы. И фаза подростковой или ранней молодости, когда, по известной поговорке, «море по колено», по-своему оправданна в перспективе становления зрелой личности, хотя, конечно, здесь есть свои опасности застревания на этой фазе. Однако при нормальном развитии все эти издержки незрелости преодолеваются, а вот прорыв в самостоятельность, преодоление инфантильной зависимости от окружающей среды является необходимым условием подлинной зрелости. Современному сознанию ясна несостоятельность неумеренного «юношеского» рационализма. Однако оно не может и не должно отказываться от идеала свободного ответственного анализа реальности, стремящегося максимально к точной критической оценке собственных предпосылок и позиций, хотя и осознающего в то же время, что эта критичность всегда имеет свои пределы, и в этом смысле полная автономность рационального рефлексивного сознания недостижима.

Современное, «зрелое», рациональное сознание, распростившись со своими «подростково-юношескими» иллюзиями, должно обязательно включать в себя момент, если угодно, «метарациональности», фиксирующей пределы рационализации как самого сознания, так и действительности посредством руководствующейся рациональными идеальными проектами деятельности. Иными словами, рациональное сознание в проблемных ситуациях, с которыми оно сталкивается, должно стремиться максимально реализовать идеалы и нормы свободного ответственного самосознающего мышления, отчетливо представляя границы своих возможностей и рефлексивно выявляя те точки, в которых эта ограниченность проявляется. Это и будет рациональная, и если угодно, метарациональная оценка самой рационализации.

Специфика рациональной мысли в полноте самораскрытия ее конструктивного потенциала, взятого именно в аспекте ее ответственности за адекватное постижение своего предмета, органически должна включать, таким образом, момент самокритики, рефлексивной оценки своих возможностей. Такое рациональное сознание, преодолевающее наивный и вместе с тем агрессивный «подростковый» оптимизм классического рационализма, о котором говорилось выше, призвано перейти на позиции стремящегося трезво оценить свои проблемы и возможности критического рационализма. Мы связываем здесь этот термин отнюдь не только и не столько с конкретным течением в постпозитивистской философии второй половины XX века, а с определенным типом рационального сознания, который получает свое развитие в современной неклассической или постнеклассической философии.

Важно при этом иметь в виду, что охарактеризованная выше самокритичность зрелой, развитой рациональности не следует понимать только в духе негативизма, умаления своей силы, своих возможностей. Самокритичность, рефлексивность, осознание своих пределов, своих границ предполагает развитие, обогащение, конкретизацию позиций рационального сознания, расширение возможностей его объективирующего моделирования отношений человека и мира. Выявление критической рефлексией неявно реально существующей, но неосознаваемой границы субъективной позиции представляет собой признание относительности, конечности этой позиции, но вместе с тем именно это определение данной позиции в смысле Спинозы, – ее «опредмечивание», объективация – неминуемо включает ее в контекст более широкой рационализирующей модели, раздвигает фиксируемое пространство рационализации «вписывания» субъекта с его артикулируемой позицией в мир.

В свое время Б. Паскаль писал о том, что «последним выводом разума должно быть признание, что существует бесменное множество вещей, его превосходящих. Слаб тот

разум, который не доходит до этого сознания»³¹. Хотелось бы подчеркнуть, что в этом высказывании наряду с признанием ограниченности разума и слабости, неразвитости, незрелости того разума, который этой ограниченности не осознает, подразумевается и уникальная способность разума понять эту ограниченность, стать над самим собой, посмотреть на себя как бы со стороны. Именно такого рода способности и должны реализоваться в современном неклассическом рациональном сознании³².

³¹ Паскаль Б. Мысли. М, 1994. С. 152.

³² Следует подчеркнуть, что понятие неклассической рациональности в том его значении, которое принимается здесь, охватывает все формы рациональности, выходящие за пределы классики, то есть неклассическую в более узком смысле и постнеклассическую рациональность в терминологии С. Степина.

Глава 2

Исходные характеристики и генетические корни рациональности

Итак, предыдущее рассмотрение подводит нас к тому, что суть проблемы самого существования идеи рациональности в современной культуре сводится к следующему: понимая ограниченность классического образа рациональности, можем ли мы вместе с тем утверждать, что в традиции рациональности как ценности культуры присутствует определенное инвариантное, непреходящее содержание, которое не связано необходимым образом с конкретными «конечными» историческими формами рациональности – прежде всего с парадигмой классической рациональности и связанной с нею философской концепцией классического рационализма. Существование такого инвариантного содержания дало бы нам основание утверждать значимость идеала рациональности, в ее неклассической или постклассической форме, для современной культуры.

Ответ на этот вопрос, естественно, зависит от того, насколько представится возможным выделить это инвариантное содержание традиции рациональности. Это «единство в многообразии», говоря языком диалектики, с одной стороны, не должно быть слишком тесно привязано к конкретным формам рациональности. В частности, оно допускает возможности значительной дистанции между исходными идеальными принципами и способами их реализации, с другой стороны, оно все-таки призвано ставить какие-то пределы «рациональности без берегов» – тенденции, которая ярко выражена в современных дискуссиях о рациональности. Иными словами, речь идет о возможности достаточно четкой экспликации исходных предпосылок понимания рациональности, которые могли бы охватить ее различные формы и типы, давая общее принципиальное представление о специфике «рационального начала» в человеческой культуре.

В современной философской литературе нет недостатка в отрицательных высказываниях по поводу такой возможности. Как отмечают, например, И.Т. Касавин и З.А. Сокулер, «ведущиеся дискуссии не только не прояснили и не уточнили понятие рациональности, но, напротив, привели к тому, что совершенно неопределенными стали и само понятие, и основания для его уточнения... Поначалу исследователи еще могли верить, что они примерно одинаково понимают смысл и значение термина «рациональность». (На мой взгляд, по существу, в той мере, в какой они находились под влиянием классической традиции. – В.Ш.) Но постепенно, по мере углубления дискуссий, стало очевидным, что подобная вера безосновательна»³³. В противоположность распространенным сейчас такого рода представлениям о многообразии несводимых друг к другу форм рациональности, о возможности выявления в лучшем случае между ними «семейного сходства» в понимании Л. Витгенштейна и т. д. я исхожу из того, что все-таки можно указать на некие общие корни рациональности, существование которых определяет наличие известного единства многообразия различных форм и типов рациональности.

Однако прежде чем пытаться выявить подобные корни, нужно еще раз уточнить, что термин «рациональность» при очерчивании общих контуров его исходного значения охватывает как рациональность сознания (и познания), так и рациональность реального практического действия. Если рассматривать структуру рациональности как определенного типа мироотношения – а заметим, что взятая именно в таком плане, она только и может стать предметом собственно философского анализа, – то в ней необходимо выделить компоненты

³³ Касавин И.Т., Сокулер З.А. Рациональность в познании и практике. М, Наука. 1989. С. 7.

рационально обоснованного – это и представляет собой специфику рационального отношения к миру – идеального плана деятельности и, так сказать, исполнительного органа этой деятельности, процесса реализации этого плана в реальном мире.

Конечно, это реальное рациональное мироотношение определяется соответствующими установками сознания, каковые и конституируют рациональность действия. В этом смысле в рациональном действии первично, безусловно, рациональное сознание. Тем самым проблема концептуального определения рациональности, если таковую считать правомерной, все-таки сводится к экспликации соответствующих установок сознания. Но при рассмотрении последнего в контексте жизнедеятельности человека, как это в свое время сделал молодой Маркс в своей концепции практики, мы получаем возможность анализа различных коллизий реализации исходных установок рационального сознания в реальном отношении человека к миру. Пафос концепции практики Маркса заключался в критике неоправданного «розового оптимизма» просветительной идеологии относительно возможностей рационализации действительности на основе реализации идеальных проектов и программ, в показе несовпадения логики программирующего сознания с «материей» реальной жизни, которую оно призвано программировать. В дальнейшем в своем учении о «превращенных формах» Маркс продемонстрировал, что рациональное отношение к миру ограничено трудностями не только реализации идеи в действительности, связанными с тем, что рационализация действительности всегда наталкивается на непредвиденные трудности, вовлекает в орбиту человеческой деятельности неожиданные и непредусмотренные силы и факторы, но и в возможностях реализации самого сознания, его исходных установок, взятых под исчерпывающий рефлексивный контроль. Обо всех этих заслугах Маркса как мыслителя, двигавшегося в направлении неклассического понимания сознания, что в свое время убедительно показал М.К. Мамардашвили, не надо забывать в наше время повального и в большинстве своем невежественного нигилизма по отношению к теоретической мысли Маркса. Как не следует вместе с тем забывать той догматизации теории марксизма, которая превратила последний в крупнейшую утопическую систему современной эпохи, доля вины за которую лежит, конечно, и на самом Марксе, не говоря уже о тех пагубных практических последствиях, которые оказались связанными с реализацией этой утопии.

Вернемся, однако, к вопросу о «корнях» рациональности в целом. Прежде всего, рациональность, на что, кстати, указывает и этимология латинского слова «рацио», предполагает соразмерность, адекватность, соответствие человеческих позиций реальному положению дел в этом мире, той реальной ситуации, связанной с этим положением дел, проблемной ситуации, «идеальным планом» действия в которой выступает соответствующая человеческая позиция. Указанная выше соразмерность, соответствие, адекватность обеспечивает эффективность рационального отношения к миру, что охватывает как рациональность познания, так и рациональность действия. Рациональное отношение к миру обязательно предполагает нацеленность на эффективность, на успешность действия. Но сама по себе эффективность, успешность не может никоим образом рассматриваться как достаточный специфический признак рациональности. Эффективность поведения, если она достигается на основе непосредственной инстинктообразной реакции организма, автоматизма сознания, воспроизведения традиционных штампов поведения действия методом «слепого тыка», спонтанных импровизаций и пр., не может считаться свидетельством рационального действия. Какие-то удачные находки и решения, действительно являющиеся объективно целесообразными, помогающими успешно решать стоящие перед субъектом деятельности задачи, очень часто создают иллюзию рационального поведения там, где имеют место другие типы ориентации в реальности и адекватной к ней адаптации. Этот феномен можно наблюдать на любых уровнях поведения. Тенденция к размыванию границ рациональности, к «рациональности без берегов», как правило, и находит свое выражение в сближении или

отождествлении эффективности и рациональности поведения, что отчетливо проявляется в интерпретации социокультурной деятельности в архаических и традиционных обществах «как по-своему рациональных». Между тем обязательными специфическими условиями, которые позволяет, на мой взгляд, говорить о рациональности даже в самом широком допустимом смысле, являются определенные установки сознания, субъективные предпосылки деятельности и поведения. Рациональность правомерно усматривать только там, где существуют специальные усилия сознания субъекта по анализу соразмерности его позиции той реальной ситуации, в которой он находится, что предполагает самостоятельное построение «идеального плана» действий, ориентируемого на реальную ситуацию (т. н. действия до действия, как говорят некоторые психологи).

Для рациональности, таким образом, свойственна интенция на сознательный рефлексивный контроль над «идеальным планом» мироотношения, превращения его в специальный предмет деятельности. Эта тенденция при развитии заложенных в самой основе рациональности потенций приводит в конечном счете к становлению рационально-рефлексивного сознания, рационально-рефлексивного типа отношения к миру, рационально-рефлексивной культуры, наконец.

Противопоставление рационального нерациональному следует связывать, таким образом, не с каким-либо видом содержания знания или типа опыта, а с наличием или отсутствием определенной установки субъекта сознания, типом его ментальной деятельности. Если эта установка наличествует и осуществляется, то деятельность субъекта как реально практическую, так и познавательную можно рассматривать как рациональную, даже в том случае, когда она в силу тех или иных причин не оказывается успешной, эффективной. Если же данной установки нет, то поведение или деятельность следует характеризовать как нерациональные, даже если они эффективны, приводят, скажем, к достижению определенной цели. Ведь, например, доказательное рассуждение, проведенное на основе норм логики – безусловно, частный вид рациональной деятельности, – следует отличать от рассуждения, которое не руководствуется такими нормами, как логическое от нелогического даже и тогда, когда в него вкрадывается ошибка и оно оказывается неверным. Напротив, пришедшее на ум и оказавшееся правильным суждение мы не назовем логическим выводом, если оно не получено в результате сознательной установки на правила логики. Поэтому я не могу согласиться с А. Никифоровым в том, что критерием рациональности является достижение цели³⁴. Цель может быть и не достигнута, то есть действие объективно оказалось неэффективным, но тем не менее, если в его основе лежала попытка рационального «примеивания» к ситуации, это действие по его интенции следует квалифицировать как целерациональное. Вебер в своем учении о целерациональности был более точен, вводя понятие «правильно-рационального поведения». Последнее он «употребляет для характеристики объективно-рационального действия – целерациональное и правильно-рациональное действие совпадают в этом случае, если средства, выбранные субъективно в качестве наиболее адекватных для достижения определенной цели, оказываются и объективно наиболее адекватными»³⁵.

Следует при этом специально подчеркнуть, что рационализация действия в смысле «примеивания» к объективным свойствам ситуации всегда носит гипотетический характер, включает момент риска, возможной ошибки и т. д. с дальнейшей его коррекцией в процессе осуществления деятельности. Рациональность, таким образом, уже в своих исходных определяющих моментах вовсе не носит характер пассивного приспособления к ситуации, в чем она нередко становится предметом для критики. Можно и должно говорить об ответствен-

³⁴ См.: Никифоров А.Л. Соотношение свободы и рациональности в человеческой деятельности // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995. С. 284–285.

³⁵ Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность // Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М, 1991. С. 56.

ности рационального сознания перед предметностью ситуации, каковая, однако, реализуется в свободных актах проектирования деятельности, выбора различных альтернатив и т. д. в рамках действительно объективно заданной проблемной ситуации. Рациональное сознание никогда не копирует и не может копировать, «отражать», пользуясь печально известным термином, реальную ситуацию, оно активно строит ее гипотетическую модель, которая служит предпосылкой для построения плана, программы, проекта деятельности. Далее в связи с различием закрытой и открытой рациональности можно будет показать относительность самих этих рамок, возможности их «раздвижки», но что при всем этом является на самом деле характерной особенностью рациональности, так это установка на как можно более точный и адекватный учет тех реальных трудностей, с которыми сталкиваются люди в своем отношении к миру, трезвость и ответственность осознания этих трудностей, ориентированная на максимальное преодоление всякого рода аутизма и субъективизма, разумеется, в доступных живым людям пределах.

Итак, рациональность прежде всего связана с основанным на адекватном понимании проблемной ситуации, в которой находится субъект действия, сознательным управлением собственным поведением. Она предполагает два обязательных условия: рефлексивный самоконтроль и учет требований реальности. Эта собственная ответственность и рефлексивный самоконтроль субъекта действия определяют его свободу в рациональном отношении к миру, свободу выбора им линии поведения, которая противостоит всякого рода автоматизму внешней детерминации, когда субъект выступает пассивным реципиентом воздействующих на его ментальность сил (автоматизм непосредственной инстинктообразной реакции, действия по привычке, по штампу, под влиянием традиции и авторитета и пр.). Преодолевая посредством рефлексии над «краевыми условиями» проблемной ситуации стихийную включенность в нее субъекта, каковая, собственно, и предопределяет отмеченный выше автоматизм внешней детерминации ментальности субъекта, делая предметом рассуждения идеальный план деятельности в контексте реальности проблемной ситуации, рациональное сознание необходимым образом оказывается связанным с альтернативностью выбора линии поведения, различных стратегий действия, позволяет наметить контуры пространства возможной вариативности поведения. Рационализация предполагает, таким образом, возможность представления проблемной ситуации извне, моделирование ее в целом в идеальном плане, опредмечивание собственной позиции в результате такого моделирования – известный тезис о «выделении себя из мира» – и проектирование различных вариантов движения в рамках модели проблемной ситуации.

Ясно, что сформулированная выше установка предполагает различные степени реализации тех принципов, которые заложены в ее идее. Иными словами, мы сталкиваемся с различными уровнями и степенями рационализации деятельности. обуславливаемыми тем, какие слои ментальных предпосылок последней и в какой степени становятся предметом рефлексивного контроля в результате их объективирующего моделирования в сознательно контролируемых и артикулируемых «идеальных планах» деятельности. Несомненной ограниченностью классического рационализма являлось как раз это непонимание сложности процесса рационализации, упрощенное представление о достижимости прозрачности собственного менталитета для рефлексии самосознания. Современный самокритичный рационализм непременно должен исходить из относительности подобного самоконтроля. В реальной жизни рациональность в смысле осознанного поиска адекватной позиции по отношению к действительности не осуществляется в чистом виде, она всегда охватывает какие-то отдельные стороны нашего мироотношения, переплетаясь с иррациональными его формами.

Рационализирующая рефлексия завоевывает, так сказать, какой-то плацдарм в нашем менталитете, окруженный всякого рода определяющими его характер мотивами и уста-

новками, неподвластными этой рационализирующей рефлексии. Рационально контролируемая деятельность осуществляется в системе позиционно-мотивационных, смысложизненных координат, рационализация которых, если она вообще осуществляется, всегда имеет известные пределы. Таким образом, рассматривая конкретные рациональные установки в практической или познавательной деятельности, следует всегда иметь в виду, относительно каких исходных предпосылок формулируются эти установки. То, что может быть оценено как рациональное в одной системе исходных координат мироориентации, будет оцениваться как нерациональное в другой их системе. Примеров здесь можно приводить множество, из любой сферы деятельности. Скажем: то, что представляется рациональным с точки зрения производственной деятельности, сплошь да рядом оказывается нерациональным с точки зрения сохранения окружающей человека природной среды, то, что выступает как полезное и рациональное для существования определенной социально-политической системы, например подавление свободомыслия и оппозиционности при диктатуре, является пагубным в более широком контексте развития творческого потенциала членов общества и т. д. Сложность и явная двусмысленность данной ситуации заключается в том, что нельзя ведь отрицать рациональность определенного рода поведения относительно некоторых принятых ориентиров, хотя это зачастую звучит кощунственно с нравственной точки зрения, а принятая в рамках известной позиции линия поведения не выдерживает критики в более широкой перспективе мироориентации.

Таким образом, приходится признать, что существуют рациональности разного, так сказать, масштаба, различного горизонта мироотношения, определяемые исходными посылками последнего. Поскольку рациональное сознание существует не в некоем вакууме, а в целостности культуры и человеческой ментальности, на оценку «человеческой размерности» этих различных рациональностей не могут не влиять моральные и эстетические факторы, которые, как правило, определяют достаточно четкие оценочные ориентиры этих частных рациональностей в общем масштабе человеческого бытия.

Итак, существует проблематика, если угодно, «ценностной экспертизы» тех посылок и установок, от которых отправляется деятельность, направленная на реализацию этих посылок и установок. Подчеркнем, что духовно ориентированное социальное сознание не может и не должно игнорировать подобную «ценностную экспертизу» и призвано ориентироваться на ее результаты. В ориентации на «ценностную экспертизу» в осмыслении ее результатов и принятии соответствующего «руководства к действию» и заключается важнейший механизм связи нравственного и рационального сознания в культуре нашего времени. Как известно, подобная «ценностная экспертиза» особенно актуальна для современных научных технологий в области биоэтики, генной инженерии и пр. Но имеет место, разумеется, и собственная логика коррекции и совершенствования позиций рационального сознания, предполагающая преодоление ограниченности и зачастую даже порочности в широком мировоззренческом и этическом плане тех позиций, средством реализации которых оказываются определенные рационально организованные и рационально осуществляемые практики. Определяющим механизмом подобного рода коррекции и совершенствования рационального сознания выступает установка на построение более масштабной модели «вписывания» человека в мир, которая расширяет горизонт мироотношения.

Естественно возникает вопрос, насколько само рациональное сознание своими собственными средствами способно реализовать эту установку, то есть насколько возможна рационализация процесса совершенствования и развития исходных ориентиров рационального сознания. Это весьма дискуссионный вопрос. При этом тот или иной подход к нему во многом зависит от того, как понимается механизм самой этой реализации. Скажем, в истории методологии науки, как известно, существовала индуктивистская концепция, согласно которой можно разработать правила построения теоретических положений алгоритмиче-

ского типа на основе обработки эмпирического материала, т. н. индуктивную «логику открытия». Несостоятельность этой индуктивистской концепции привела в стандартной модели науки, созданной в рамках логического позитивизма, к резкому противопоставлению т. н. контекста открытия и контекста оправдания, отвергавшему возможность рационализации процесса развития научно-теоретического знания. Современные же методологи считают, что это слишком простое и категорическое решение достаточно сложной проблемы, и если действительно не существует алгоритмов логики открытия, то тем не менее возможна определенная рационализация развития знания, сопоставление различных «стратегем» деятельности в ситуациях разрешения внутренних противоречий познания и пр.³⁶

Если же все-таки исходить из признания возможности рационализации в той или иной степени процесса совершенствования исходных предпосылок и ориентиров рационального сознания и действия, то следует различать понятия «закрытой» и «открытой» рациональности, работы рационального сознания, так сказать, в режиме закрытости или открытости. Закрытая и открытая рациональность будут тогда отличаться установками по отношению к своим налично данным основаниям и предпосылкам. Заметим, что сами эти исходные основания и предпосылки могут быть в свою очередь результатом рационализации, скажем, исходных постулатов научных концепций, теорий, гипотез или приняты без рационализирующей рефлексии. В случае закрытой рациональности вектор усилий направлен на утверждение и реализацию программы рационального сознания или действия, заданный имеющимися исходными ориентирами. Открытая же рациональность предполагает установку на совершенствование и развитие исходных ориентиров и предпосылок рациональных сознания и действия вплоть до отказа от них и выработки новой системы исходных координат.

Наиболее, пожалуй, последовательно и наглядно принцип закрытой рациональности реализуется в рационализированной целесообразной или целенаправленной деятельности, где задача сводится к поиску наиболее адекватных средств реализации заданной цели. Поэтому зачастую рациональность вообще и сводят к успешной целесообразной или целенаправленной деятельности. Такого рода деятельность действительно оказывается достаточно удобной (но, заметим, и весьма примитивной) моделью рациональности³⁷. Должны ли мы, однако, ограничить сферу рационального сознания только целесообразностью, или рациональный анализ можно, по крайней мере в известных пределах, распространить и на ситуации целеполагания, то есть рационального выбора цели деятельности. В случае положительного ответа на этот вопрос рационализирующее целеполагание выступит примером открытой рациональности в отличие от «закрытости» рационализированной целесообразной деятельности.

³⁶ Классическим примером развития достаточно развитой методологии подобного типа до сих пор остается исследование И. Лакатоса, изложенное в серии его статей, изданных на русском языке в виде книги: *Лакатос И. Доказательство и опровержение*. М, 1967.

³⁷ В нашей современной отечественной литературе эта позиция очень четко и последовательно формулируется А.Л. Никифоровым. См.: *Никифоров А.Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности* // Рациональность на перепутье. Кн. 1. Гл. 2. М, 1999.

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.