

В.С. Швырев

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
КАК ЦЕННОСТЬ
КУЛЬТУРЫ

Традиция и современность



Прогресс-Традиция
Москва

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект № 03-03-00322

Швырев В.С.

Ш 33 Рациональность как ценность культуры. Традиция
и современность. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 176 с.

ISBN 5-89826-167-2

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.

УДК 1/14
ББК 87

© Швырев В.С., автор, 2003
© Прогресс-Традиция, 2003
© Орешина А.Б., оформление, 2003

ISBN 5-89826-167-2

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 развертыванию 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 распротиться с преобладавшим ранее «розовым» оптимизмом в его отношении. Это с неизбежностью сказалось как на оценке «проекта Просвещения» в целом, так и такого его существенного компонента, 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 ча-

стных 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 развертывания 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 воспроизводится 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, своеобразия 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.

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

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 пугать 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 ста-

новится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком»². «По-ставом» же М.Хайдеггер именуует «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

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.

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 официозного псевдорационализма или псевдосциентизма, который составлял часть господствующей идеологии. Конечно, реально эта идеология была весьма далека от подлинного духа 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 призывало ее прокламировать последнюю как официальную идеологическую ценность. В этом — отличие, заметим, коммунистической идеологии от тоталитаристской идеологии нацистско-фашистского, расистско-шовинистического, ре-

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 официозно-догматической идеологии в том ее виде, в каком она существовала в нашем обществе.

лигиозно-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, замыкая 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 лежа-

щих 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 выдающийся 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, понижает всю критику Н.А. Бердяевым сущности науки с позиции своей «философии свободы»⁸.

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).

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».

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 «резвое» 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 впечатля-

ющие 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 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 на-

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

уки 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

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.

имеет место, как известно, у Гегеля, но у него это различие истолковывается отнюдь не в пользу конкретной науки, какую 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 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 зиждутся 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 всяко-

го 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, свя-

занному 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 под-

тверждаемости 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 внерациональных 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, однако, состоял в том,

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 от противоречий с реальным положением дел в обществе XX века.

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_1 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_1 все время усложняется за счет вспомогательных допущений и модификаций, для того чтобы выдержать столкновение с фактами, то «динамическая» (т. е. реализуемая в историческом развитии) простота теории T по сравнению с усложнением теории T_1 должна свидетельствовать в пользу принятия теории T и отбрасывания теории T_1 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

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

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.

«Методология исследовательских программ» И. Лакатоса, с нашей точки зрения, явилась 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 неприложимость к реалиям науки ввиду их сложности и многообразия. И сам автор «методологии исследова-

¹⁵ Поппер К. 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. Cambridge, 1970. P. 117.

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

довательских 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 философовско-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 вы-

водятся 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.

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. Гайденок, «вместо одного разума возникло много типов рациональности». В результате была поставлена под вопрос всеобщность и необходимость научного знания; скептицизм и реляти-

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

¹⁹ Подробнее об этом см. далее в связи с анализом значения идей Канта для формирования неклассической рациональности.

визм, столь характерные для историцизма и философии, распространились теперь и на естествознание»²⁰. Этот скептицизм и релятивизм выливаются в конечном счете в подрывающее устои науки предствление 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 (заключает 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 правомочность 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

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.

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, предствление 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. Действительная, а не выдуманная философия и методологами наука, по мнению П. Фейерабенда, пропитана духом авторитаризма и догматизма, тем более опасного, что он закамуфлирован под стремление к свободному самокритическому 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. Фейерабенд, конечно, в весьма эффектной форме привлек внимание к действительным 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

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 не критичности последней по отношению 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 при- меров того, что он называет «наукой-мировоззрением».

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 Фейерабендом 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 Фейерабенд. 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 нерerefлексивных форм сознания. Бло-

²³ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 450. Квалификация Фейерабендом 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 угодными этой идеологии.

²⁴ Так, например, даже ученый такого ранга, как Эйнштейн, не был свободен от того, чтобы рассматривать свои исходные установки как непреложные

кирование и разрушение указанных выше механизмов представляет собой деструкцию науки, для мифа и других форм дорационального или внерационального сознания их отсутствие — нормальное состояние.

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

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.

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 нерациональным 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 «планомерность» 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 ис-

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

ходная 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 как процессы постановки последних представляются весьма прозрачными, естественно подразумеваемыми 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 западноцентризма 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.

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

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 иррациональность исходных предпосылок этого поведения. В концепции же «рациональности без берегов» вообще смазывается разграничительная линия между рациональностью и иррациональным 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 постсовременных 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 технологическим частным замкнутым в себе парадигмам 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 объёмлющий 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 из ее

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

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 всеисилии, всевластии человеческого разума, рационального сознания, единствен-

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

²⁹ Там же.

ным 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 исчерпывающего 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.

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 вне-

рационального 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 обычного 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 ответственен 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 несовершеннолетия... — указывает Кант, — несовершеннолетие 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 нею 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 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 несовершеннолетия. Но ведь этот выход имеет свои фазы. И фаза подростковости 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, преодоле-

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

ние 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 рефлексирующего сознания недостижима.

Современное, «зрелое», рациональное сознание, распрощившись со своими «подростково-юношескими» иллюзиями, должно обязательно включать в себя момент, если угодно, «метарациональности», фиксирующей пределы рационализации как самого сознания, так и действительности посредством руководящейся 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 В.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, «ведущие 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. III*.) 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 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.

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

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 проделал 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 по-

зиции 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

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

объективно оказалось неэффективным, но тем не менее, если в его основе лежала попытка рационального «примеривания» 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 «примеривания» 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 ответственности 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 различением 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 от-

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

ветственность осознания этих трудностей, ориентированная на максимальное преодоление всякого рода аутизма и субъективизма, разумеется, в доступных живым людям пределах.

Итак, рациональность прежде всего связана с основанной 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 вариабельности 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 рефлекслирующего 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 внерациональными его формами.

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

сительно 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 зачатую 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 алгоритмического 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

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.

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 рационального 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.

В сфере рационального познания, прежде всего научно-познавательной деятельности, различие закрытой и открытой рациональности проявляется в установках по отношению к основаниям различных структур научного знания. Если мы выделяем некие предпосылки рационального познания, какой бы степени общности и широты охвата они ни были —

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.

это могут быть «метафизические предпосылки» (в смысле Т. Куна) научных картин мира, исходные основания фундаментальных или частных теоретических схем, исходные установки отдельных теорий или концепции, наконец, частные гипотезы или утверждения, — в принципе возможны две установки дальнейшей рационально-познавательной деятельности на основе этих предпосылок. Одна из них направлена на деятельность, так сказать, внутри пространства, исходными координатами которого выступают заданные предпосылки. Рационально-познавательная деятельность такого рода может иметь своей задачей установление новых связей между элементами концептуальной системы, в основе которой лежат заданные предпосылки, выявление потенциально заложенного в ней содержания (идеальный пример — логический вывод следствий из посылок в дедуктивной системе), ассимиляцию новой эмпирической информации в рамках указанной концептуальной системы, получение при ее помощи предвидений и т.п. Охарактеризованную выше деятельность можно назвать рационально-познавательной деятельностью в режиме «закрытой рациональности»³⁸.

«Открытая» же рациональность предполагает установку на выход за пределы фиксированной готовой системы исходных познавательных координат, за рамки жестких конструкций, ограниченных заданными предпосылками. Обязательным условием рационально-познавательной деятельности в режиме «открытой рациональности» является установка на критический рефлексивный анализ имеющихся исходных предпосылок рационального сознания, выявление границ их познавательных возможностей и тем самым открытие новых перспектив рационально-познавательной деятельности, горизонтов постижения реальности на ее основе.

³⁸ Нашему различению открытой и закрытой рациональности действия как целеполагающей и целесообразной деятельности соответствует, например, приводимое Э. Агацци различение практического и технического разума (см.: Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М., 1998. С. 144–150). Практическая рациональность, по Э. Агацци, задает цели, технология же создается и развивается в соответствии с целями: «Если технический разум не судит о цели и, следовательно, нейтрален и индифферентен к цели, то ясно, что его парадигма совершенства сводится к действительности, к чистой и простой способности выполнить некую задачу» (Ук. соч. С. 149).

Если рассматривать рациональное познание, в том числе научную рациональность, как частный вид рациональной деятельности вообще, то закрытая научная рациональность выступает здесь как такая целесообразная деятельность, целью которой является представление, моделирование предмета познания в концептуальных схемах на основе заданных познавательных предпосылок, соответствующих парадигм, картин мира, теорий, концепций и гипотез. Целеполагающий же момент открытой научно-познавательной деятельности состоит в поиске и нахождении новых ее целевых ориентиров, связанных с совершенствованием и развитием новых научных моделей реальности. В познавательной деятельности «закрытая» рациональность проявляется, таким образом, в утверждении определенной концептуальной позиции, в ее разработке, в ее распространении. Можно сказать тем самым, что она носит экстенсивный характер применения имеющегося концептуального аппарата к новым предметным областям, тогда как «открытая» рациональность связана с интенсивностью научно-познавательной деятельности в смысле ее направленности, так сказать вглубь, на совершенствование и развитие внутреннего каркаса концептуального аппарата.

Проводя сопоставление «закрытой» и «открытой» рациональности, следует специально подчеркнуть, что и первая, и вторая являются необходимыми структурными компонентами рациональной деятельности вообще, «двумя сторонами одной медали». Разумеется, понимание рациональности как «открытой» расширяет возможности рациональности, ограниченной ее «закрытой» формой. Необходимо, однако, сразу же подчеркнуть, что само по себе формулирование понятия «открытой» рациональности и даже отставивание реальных возможностей последней по сравнению с «закрытой» рациональностью никоим образом не следует истолковывать в духе какого-то принижения значимости последней. Такое принижение было бы, по существу, теоретически несостоятельной и практически вредной недооценкой значимости рационального анализа и контроля деятельности, направленной на жесткие заданные ориентиры, деятельности на основе четко фиксированной системы предпосылок. Бесспорно, оптимизация такого рода деятельности в самых

различных ее формах является важнейшей социокультурной задачей³⁹. Если говорить о научно-рациональном познании, было бы, несомненно, ошибочно недооценивать познавательную значимость такого рода деятельности, не говоря уже о том, что в реальной, фактически существующей науке количественно она занимает доминирующую роль. Было бы также неправильно, как уже отмечалось выше, как-то недооценить ее творческий продуктивный характер. Пользуясь термином психологии, можно было бы назвать эту деятельность в ее творческих конструктивных аспектах «репродуктивным творчеством», т. е. творчеством в рамках некоторых фиксированных рациональных концептуальных норм, смыслов, предпосылок, связанным с их уточнением, с ассимиляцией на их основе нового познавательного содержания⁴⁰. В контексте же практической деятельности, когда «закрытая» рациональность выступает как идеальный план практики, ее программа, и оказывается связанной с целесообразностью этой деятельности, с ее направленностью на определенный зафиксированный конечный итог, эффект, творческий конструктивный момент такого рода рациональности проявляется в отыскании наиболее эффективных путей и средств достижения цели.

Но, признавая необходимую роль «закрытой» рациональности, было бы несомненно также большой ошибкой ограничивать возможности рационального сознания только деятельностью указанного выше рода — на этом пункте следует, по моему мнению, решительно настаивать.

Если исходным принципом рационального подхода к миру, как бы мы его концептуально не уточняли, следует назвать стремление к сознательному и ответственному поиску адек-

ватных способов включения, вписывания человека как субъекта деятельности в мир, то значимость «открытой» рациональности определяется прежде всего тем, что она предполагает критический анализ предпосылок «закрытой» рациональности именно с точки зрения адекватности лежащих в их основании мироориентаций и выхода за их пределы в более глубокие и широкие контексты мироотношения. То, что представляется рациональным в определенных рамках «закрытой» рациональности, сплошь да рядом перестает быть таковым в контексте «открытой» рациональности. И дело не только в моральных, эстетических и т. п. соображениях (хотя, конечно, они также играют стимулирующую роль), дело прежде всего в построении более масштабной рационально-познавательной позиции, которая расширяет горизонт отношения человека к миру. Благодаря «открытости» рациональности мы именно рационально можем обосновать узость и при известной абсолютизации последней деструктивность, порочность действий на основе «закрытой» рациональности, примеры чего уже приводились выше.

Конструктивная «метарациональная» позиция должна, таким образом, преодолевать противопоставление «закрытой» и «открытой» рациональности, должна быть направлена на их гармонизацию и взаимодействие, что относится и к рационально-познавательной, и к рационально-практической деятельности. Что касается «закрытости», то ее абсолютизация приводит к деструкции рационального начала при работе в системе с заданными предпосылками, к догматизации этих предпосылок и к превращению закрытой рациональности в догматическую псевдорациональность. Следует подчеркнуть, что «закрытость» рациональности сама по себе отнюдь не предполагает еще автоматически догматизацию концептуальных конструкций, определяющих ее рамки. Движение в этих конструкциях и на их основе в принципе оставляет открытым вопрос о непреложности их исходных предпосылок. Следует, таким образом, обращать пристальное внимание на разграничение двух этих понятий: и в «закрытой» рациональности, и в догматической псевдорациональности деятельность осуществляется в рамках определенных парадигм. Все дело, однако, в том, каково отношение к основаниям этих парадигм. Их можно считать

³⁹ Иными словами, бесспорно, продуктивна задача отслеживания в различных видах деятельности того, что М. Вебер называл «формальной рациональностью». В рационально-теоретической деятельности идеал подобной «формальной рациональности» получает свое наиболее колоритное выражение в логической формализации дедуктивных систем.

⁴⁰ Вспомним, что еще Кант, как известно, говорил о «репродуктивной способности суждения», т. е. о некоей неотчуждаемой и необъективируемой способности индивидуальной психики применить общее правило, общую норму к единичной ситуации, как о необходимом условии превращения рассудка как способности действовать по правилам в живой реальный функционирующий интеллект.

не вызывающими в настоящий момент сомнения принятыми истинами, можно считать просто рабочими гипотезами. Догматизация происходит тогда, когда основания определенной рациональной позиции, исходные предпосылки ее парадигмы превращаются в некие безальтернативные бесспорные установки.

В научном познании эта тенденция проявляется тогда, когда исходные положения определенных концепций начинают рассматриваться как неприкасаемые безусловные истины. Выражаясь специальным философским языком, сознание становится к ним в позицию совпадения бытия и мышления, иначе говоря, не учитывается необходимость постоянного внимания к различению мира «в себе» и представления о мире. Определенная модель последнего навязывается в качестве бесспорного образа реальности как таковой. При этом важно учитывать, что в нерационализированных формах сознания — в мифологии, в обыденном сознании — такое совпадение содержания мысли и бытия осуществляется на дорефлексивном уровне, автоматически. Догматизация же рационализированных установок предполагает специальные акты сознания, специальные способы использования рефлексии, чтобы данный концептуальный каркас стал рассматриваться как монополюльно адекватная картина реальности с позиций именно рациональности, а если мы имеем дело с наукой, то с позиций научной рациональности. В этой ситуации критерием научной рациональности каких-либо положений становится их включенность в соответствующий концептуальный каркас, возможность рационализации на основе принятых в рамках данного каркаса описаний и объяснений. Это имело место, например, при абсолютизации механистической картины мира, когда научная рациональность стала идентифицироваться с механистическим пониманием природы, с возможностью построения механистических объяснительных моделей. И напротив, невозможность вписывания каких-либо представлений в канонизируемую картину мира, в принятую рациональным сознанием парадигму рассматривается как однозначный показатель нерациональности и/или ненаучности таких представлений. Подчеркиваем, что такое «отлучение», если мы имеем дело с абсолютизацией научной парадигмы, осуществляется от имени

и авторитетом науки⁴¹. Принципиально важно поэтому руководствоваться определенными философскими максимами, формулирующими принципиальные перспективы «открытости» рациональности, ее способности к самокритике, и проводить четкую разграничительную линию между правомерной в своих рамках практикой «закрытой» внутрипарадигмальной рациональности и ее догматическим искажением. Исходным принципом рационально-рефлексивного сознания, если угодно, его императивом, является положение о том, что реальность всегда шире, богаче, полней любых человеческих представлений об этой реальности и что поэтому недопустима канонизация содержания любой картины мира. Такая канонизация находится в коренном противоречии с самим духом рациональности, с ее исходными принципами. никоим образом нельзя постулировать какого-либо окончательного критерия рациональности, в частности рациональности научной, апеллирующего к определенной «парадигмальной» модели мира, вообще к каким-либо содержательным исходным предпосылкам. То, что представляется странным или даже невозможным в рамках принятой в известное время научной картины мира, может быть освоено и осмыслено на ином уровне исходных предпосылок. Не надо забывать, что возможность или невозможность какого-либо положения дел с рационально-познавательной точки зрения представляют собой модальные характеристики, формулируемые, как это показано в логической семантике, относительно исходных правил того языкового каркаса, в котором выражается позиция рационального сознания. «Открытая» научная рациональность должна руководствоваться не сакраментальной фразой: «Этого не может быть, потому что не может быть никогда», а скорее известным шекспировским изречением о тайнах мира, не доступных нашим мудрецам. Необходимо, в частности, внимательное и уважительное отношение к альтернативным картинам мира, возникающим в иных культурных и мировоззренческих традициях, нежели наша современная наука. Другое дело, что любые са-

⁴¹ Именно на такого рода опасные деструктивные тенденции догматизации научной рациональности, как отмечалось выше, указывал П. Фейерабенд в своей критике сциентистского оптимизма.

мые странные и необычные с точки зрения привычных стандартов научной рациональности представления должны быть проработаны научно-рациональным сознанием, ассимилированы в рамках деятельности соответствующих научных сообществ. Во всяком случае, прежде чем выносить окончательное суждение по поводу неприемлемости каких-либо представлений с позиций рационального сознания, необходим тщательный критико-рефлексивный анализ оснований и предпосылок, на которых базируется негативное заключение, необходимо специальное исследование того, не является ли оно результатом предвзятости, узости или некомпетентности.

Не менее пагубные последствия, чем в науке, имеет догматизация и абсолютизация претендующих на рациональность исходных установок в сфере практической жизнедеятельности. В обустройстве социума, в экономике, в политике, в образовании и пр. указанная тенденция находит свое выражение в абсолютизации отправных целеориентиров отдельных парадигм, нежелании и/или неспособности их рассмотрения в более широких контекстах мироотношения, перенос доминанты интереса исключительно на технологическую «формальную рациональность» эффективности решения внутрипарадигмальных задач, короче говоря, в утрате того, что можно назвать мировоззренческой перспективой, вне которой теряет смысл идея рациональности на высоте своих возможностей в качестве непреходящей культурной ценности. И эта мировоззренческая перспектива, которая позволила бы рассматривать частные внутрипарадигмальные рациональности в широком контексте единства многообразия человеческой жизнедеятельности, достижима — если она, конечно, достижима — только на путях открытой рефлексивной рациональности, критического осмысления исходных предпосылок частных форм рационализации этой жизнедеятельности, их рассмотрения с точки зрения глобальных потребностей человечества, его самосохранения и саморазвития.

Итак, «открытая» рациональность как в сфере науки, так и в сфере практики предполагает перманентное развитие познавательных возможностей человека, горизонтов его постижения реальности. Эта предметно-содержательная установка на все более глубокое проникновение в реальность,

не ограниченное какими-либо заданными априорными структурами, реализуется через радикальную критическую рефлексию над любыми парадигмами, над любыми «конечными», выражаясь гегелевским языком, картинами и схемами миропонимания и мироотношения.

Именно эта напряженность творческих усилий сознания, направленного на неограниченное постижение человеком окружающего его мира, связанного с максимальной открытостью перед этим миром в критической рефлексии по отношению к любым фиксированным «конечным» позициям мировосприятия, и составляет существо рационально-рефлексивной культуры на высоте ее возможностей. Она является неотъемлемой ценностью нашей цивилизации, несмотря на все те проблемы и издержки, с которыми сталкивается, как это показал драматический опыт истории, реализация идеалов рациональности.

«Открытая» рефлексивная рациональность преодолевает и ограниченности «закрытой» рациональности, и те деструктивные формы псевдорациональности, которые возникают при догматизации «закрытой» рациональности. Напомним, что именно при сведении рациональности к этим формам сознания и возникает ее принципиальное противопоставление духу свободы, риску, «поступку», по терминологии М.М. Бахтина, напряженности усилий личностного сознания и т. д. «Открытая» же рациональность с необходимостью предполагает все эти факторы.

Подчеркивая конструктивные возможности «открытой» рациональности, надо в то же время учитывать и то, что в реальной деятельности, и в познании, и в практике «закрытость» и «открытость» тесно переплетены между собой, взаимодействуют и стимулируют друг друга. Не надо забывать, что рассмотренные выше «открытая» и «закрытая» рациональности представляют собой понятийные конструкции, выражающие явления в «чистом виде», «идеальные типы». В частности, «открытая» рациональность в значительной степени стимулируется проблемами, которые возникают при работе в сфере «закрытой» рациональности, критико-рефлексивная установка «открытой» рациональности по отношению к имеющимся концептуальным посылкам во многом стимулируется теми противоречиями, которые возникают в процессе работы

с этими концептуальными посылками — разного рода антиномиями, парадоксами, противоречиями принимаемых теоретических положений и эмпирическими контрпримерами и пр. Противоречия такого рода являются не результатами каких-либо субъективных ошибок (логической неряшливости, неправильной интерпретации и пр.), а выступают как объективные свидетельства исчерпанности конструктивного познавательного потенциала исходных посылок «закрытой» рациональности, необходимости их пересмотра и развития. Как известно, идея внутренних противоречий познания представляла собой стержневой момент диалектической концепции развития знания. Современная методология науки, отвергая устаревшие и тем более догматические интерпретации диалектики, использует в то же время богатый конструктивный потенциал, который содержится в самой по себе идее противоречий познания как стимуляторы его развития⁴², о чем подробнее будет сказано в дальнейших разделах нашей работы. Здесь, наконец, необходимо остановиться на том, что сама реализация открытости может носить, так сказать, разную степень радикализма. Эта открытость может проявляться в изменении, уточнении, конкретизации, развитии имеющихся исходных посылок, а может быть связана и с включением их в более широкую систему исходных координат либо, наконец, с полным их отбрасыванием и с выработкой принципиально новых позиций. И здесь надо заметить, что не всегда пересмотр и изменение исходной посылки под влиянием противоречия с контрпримером можно квалифицировать как проявление подлинно «открытой» рациональности. Иногда такое изменение служит лишь средством искусственного спасения выдвинутого утверждения перед судом противоречащего ему реального положения дел. Подобного рода искусственные модификации служили показателем «закрытой» рациональности, перехода ее на позиции догматической псевдорациональности, маскировкой которой оказывается мнимая открытость. О подлинно «открытой» рациональности в этой ситуации

⁴² В отечественных исследованиях по методологии науки идея движущихся противоречий познания, развивавшаяся, следует подчеркнуть, в борьбе с официально-догматическим истолкованием диалектики, плодотворно разрабатывалась многими авторами на конкретном материале истории науки.

можно говорить только тогда, когда пересмотр исходных посылок приводит к действительному обогащению перспективы познания, развитию его конструктивного потенциала⁴³.

Определяющая ценностная установка, лежащая в основе идеи «открытой» рациональности в ее наиболее полном выражении и развитии, заключается, таким образом, в осознанной как необходимое условие адекватного отношения к миру готовности к постоянному совершенствованию оснований мироориентации человека как свободного и ответственного субъекта, контролирующего и проблематизирующего свои позиции по отношению к объемлющему его миру, который всегда превышает возможности «конечного» его освоения. При развитии и ускорении этой идеи в культуре она становится сознательным императивом деятельности, непреложной ценностью того типа культуры, в плоть и кровь которого входит. Проблемы «формальной рациональности», по М. Веберу, здесь отходят на задний план. Идея «открытой рациональности» на высоте ее возможностей оказывается тем самым органически связанной с другими понятиями, характеризующими специфику человеческого бытия в универсуме, с такими, как деятельность, творчество, свобода, самосознание, ответственность и т. д.

Учитывая все вышесказанное относительно «открытой» рациональности, следует подчеркнуть, что именно при работе в режиме открытости рациональность, выражаясь гегелевским языком, полностью соответствует своему понятию, ибо только в режиме открытости может осуществиться на высоте своих возможностей определяющий конституирующий признак рациональности — установка на максимально возможную адекватность мироориентации человека объемлющей его реальности, «вписанность» его в эту реальность.

⁴³ Различению искусственных модификаций, направленных на спасение идейных позиций от критики, и действительного их развития много внимания уделено в т.н. критическом рационализме К. Поппера и его последователей. Для характеристики первых К. Поппер выдвинул понятие «конвенционалистской уловки»; на более позднем этапе К. Поппер отличает неправомерные «конвенционалистские уловки» от конструктивного развития теорий. Как уже указывалось выше, эта идея легла в основу различения «прогрессивного» и «регрессивного сдвига» проблем в методологии исследовательских программ И. Лакатоса.

В истории философии различению «закрытой» и «открытой» рациональности в известной мере соответствует разграничение рассудка и разума так, как оно проводилось в немецкой классической философии у Канта и Гегеля. Во всяком случае, в понятиях рассудка и разума можно выделить признаки, соответствующие различению «закрытой» и «открытой» рациональности. Так, и для Канта, и для Гегеля рассудок выступает как мыслительная деятельность в рамках определенных фиксированных форм мысли, «конечных определений мысли», по выражению Гегеля, осуществляет нормативно-ассимиляционную функцию по отношению к материалу чувственности. «Разум» же, по Гегелю, — это рациональность, способная к творчески-конструктивному развитию каких-либо данностей, не укладывающихся в рамки этих позиций. В силу целого ряда причин, связанных с особенностями философии Гегеля, о чем будет подробно сказано ниже, в связи с рассмотрением перехода от классической к постклассической рациональности идея открытости рациональности не могла, однако, получить в рамках этой философии своего адекватного развития.

В западной философии науки XX столетия идея принципиальной открытости научной рациональности в качестве отличительного признака последней получила выражение в т. н. критическом рационализме К. Поппера и его последователей. Признавая безусловную заслугу «критического рационализма» Поппера и его последователей в том, что они подчеркнули значение «открытости» и самокритичности в качестве обязательного признака подлинной рациональности и научности, вместе с тем, по-видимому, приходится признать, что их опыт свидетельствует о невозможности выразить саму эту идею в виде какого-то нормативного, объективированного в жесткой логико-методологической форме критерия. Установка на открытость, самокритичность рационального сознания скорее может существовать в виде некоего императива, который реализуется личностными усилиями носителей рационального сознания в конкретных ситуациях — наподобие императивов нравственного сознания.

Что касается отечественной философско-методологической традиции, то она всегда уделяла самое пристальное

внимание процессам развития научного знания, исходя, прежде всего, из диалектической традиции исследования конструктивных процессов развития мысли. В частности, для отечественной философии науки никогда не служило препятствием для методологического анализа подобных процессов пресловутое противопоставление «контекста открытия» и «контекста оправдания». В нашей философско-методологической литературе 60–80-х гг. имеется немало удачных примеров такого подхода. Эта традиция продолжается и в наши дни⁴⁴.

Нетрудно убедиться в том, что охарактеризованное выше понимание рациональности, как «открытой» на высоте ее возможностей, открывает путь к преодолению весьма распространенных представлений о противопоставлении рациональности свободе и творчеству. Это противопоставление зиждется на узком взгляде на рациональность как на бескрылый объективистский приспособительный тип сознания. Концептуально этот взгляд опять-таки базируется на представлении о рациональности в познании как выявлении предназначенного. При рассмотрении рациональной деятельности такой подход не выходит за рамки ее интерпретации как целесообразного адаптивного поведения, принципиально противостоящего спонтанности свободы и творчества⁴⁵. Между тем при понимании рационального сознания как открытого ор-

⁴⁴ См.: *Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М.* Анализ развивающегося понятия. Диалектика — теория познания. М., 1967; *Библер В.С.* Мышление как творчество. М., 1957; *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки, становление и развитие первых научных программ. М., 1980; *Она же.* Эволюция понятия науки XVII–XVIII вв. М., 1987; *Мамчур Е.А.* Проблема выбора теории. М., 1975; *Меркулов И.П.* Гипотетико-дедуктивная модель и развитие научного знания. М., 1980; Научные революции в динамике культуры; *Нугаев Р.М.* Реконструкция процессов смены фундаментальных научных теорий. Казань, 1989; *Розов М.Я.* История науки и ее рациональная реконструкция // Философия науки. Вып. 1. М., 1995; *Стетин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000; *Черняк В.С.* История. Логика. Наука. М., 1986; *Щедровицкий Г.П.* Избранные труды. М., 1995. Работы этих и других не упомянутых здесь авторов написаны с различных идейно-методологических позиций, зачастую даже конкурентных по отношению друг другу, однако всех их объединяет установка на исследование процессов развития научного знания.

⁴⁵ См.: *Никифоров А.Л.* Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности // Рациональность на перепутье. Кн. 1. Гл. 12. М., 1999.

ганическое сочетание понятий рациональности и свободы становится не просто ни к чему не обязывающим благим пожеланием, основанным на неявных этических соображениях⁴⁶. Свобода здесь действительно оказывается «осознанной необходимостью», но только не необходимостью объективной детерминации, а необходимостью творческого акта расширения горизонтов мироотношения, его прорыва в новые слои Бытия⁴⁷.

Конечно, само по себе рациональное осознание необходимости такого прорыва, скачка, «трансцензуса» (употребим специальный философский термин) отнюдь не является еще достаточным условием решения проблемы. Несомненно, что выход за пределы достигнутого уровня освоения мира и прорыв к новым горизонтам мироотношения нельзя представить себе как некий калькулируемый процесс наподобие вывода следствия из данных посылок по правилам формальной логики. Это, конечно, творческий акт, предполагающий развитие человеческой субъективности, и как таковой он не может быть артикулирован, исходя из наличия данного уровня последней. Поэтому «открытая» рациональность и не может обеспечиваться той степенью технологического методологизма, который возможен в определенных ситуациях «закрытой» рациональности. Критики рационализма безусловно правы, подчеркивая невозможность исчерпывающей рационализации творческой деятельности. Это не исключает, однако, построения определенных схем, «стратегем» действия в режиме «открытой» рациональности, сопоставления их эффективности и т. д.

Если рассматривать ситуацию научно-познавательной деятельности, то невозможна, в частности, логика открытия

⁴⁶ См. точку зрения А.Л.Никифорова: Исторические типы рациональности. Т. 1. М., ИФРАН. Раздел III. Дискуссия. С. 344.

⁴⁷ Заметим, что такое истолкование формулы «свободы как осознанной необходимости» гораздо в большей степени отвечает тому ее исходному смыслу, который вкладывали в нее впервые ставшие ее употреблять Спиноза и Шеллинг. У них свобода есть осознанная человеком необходимостью соответствовать своему понятию, а это понятие как раз и предполагает способность самоопределения, преодоления внешней детерминации. Это достаточно далеко от той конформистской интерпретации этой формулы, которая получила распространение впоследствии.

на манер «индуктивной машины» вывода теоретических утверждений из эмпирических данных в соответствии с представлениями классического эмпиризма и индуктивизма. Но тем не менее, как об этом свидетельствует опыт методологии науки в реконструкции процессов развития научного знания, можно все-таки ставить задачи рационализации и оптимизации этих процессов, несмотря на то что такая рационализация и оптимизация будет далека от алгоритмизации машинного типа.

Рассматривая проблему рациональности в целом, следует иметь в виду ту широкую историческую эволюционную перспективу, в которой осуществляется реальная судьба рациональности. Генетически истоки рациональной мироориентации в наиболее общем смысле, как она была охарактеризована выше, по-видимому, восходят к корневым основаниям психики, понимаемой в смысле нашего видного отечественного психолога П.Я. Гальперина в качестве механизма ориентировочного поведения, которое выходит за рамки автоматических инстинктивных реакций, наследственно заданных программ поведения и предполагает обследование реальной ситуации, примеривание к ней, поиск наиболее эффективных способов действия в данной ситуации и пр.⁴⁸ Иными словами, психика, по П.Я. Гальперину, как ориентировочная деятельность подразумевает в качестве своей исходной предпосылки то формирование идеального плана действия, «действия до действия», о котором говорилось выше как о необходимом условии рациональной мироориентации. Очевидно, что такие механизмы ориентации в мире присущи не только человеку, но и животным, во всяком случае высокоразвитым. Имея в виду эти генетически исходные, «краевые», «реальные» предпосылки рациональности, правомерно, по-видимому, говорить о рациональности поведения хищного зверя, планирующего свой прыжок на жертву (пример ориентировочного поведения, приводимый П.Я. Гальпериным), так же как мы говорим об интеллекте (наглядно-действенном) высших животных, об их «оперативном мышлении» и т. д. При этом мы, разумеется, должны все время

⁴⁸ См.: Гальперин П.Я. Введение в психологию. М., Изд-во МГУ. 1976. Гл. III–IV.

учитывать эволюционную дифференцированность различных видов мироориентации.

У животных рамки ориентировочного поведения определяются их витальными видовыми программами, у человека адаптивное целесообразное поведение выходит за рамки витальной целесообразности и связано с ориентацией на социокультурные нормы, ценности и стандарты, на артефакты культуры. Это, кстати, и является основанием для отождествления рациональности с целесообразностью. И было бы действительно неправильно отказывать подобному адаптивному целесообразному поведению в рациональности в широком смысле слова. В этом смысле четкая фиксация шагов в осуществлении заданных норм и установок, предполагающих, естественно, контроль сознания над внутрипарадигмальной деятельностью, может несомненно квалифицироваться как рациональное поведение.

При этом не надо забывать, что формирование исходных социокультурных ориентиров, то есть сфера целеполагания, сплошь и рядом находится вне пределов рационального анализа, как это имеет место в архаических и традиционных «закрытых обществах». Рациональность же в смысле адаптивной, так сказать, операциональной, сознательно контролируемой и артикулируемой последовательности целесообразных действий, ориентируемых на заданные нормы, ценности, стандарты, иными словами, то, что М.Вебер называл «ценностной рациональностью», вплетена в ткань целостности социокультурного поведения, доминирующую роль в котором играют внерациональные факторы. Исходные принципы мироотношения в социокультурных системах этого типа находятся за пределами рационального сознания — оно на них не распространяется. Соответственно, здесь не действуют и не могут действовать в отношении исходных определяющих социокультурных ориентиров и установлений механизмы сознательного ответственного альтернативного выбора, личностной свободы и ответственности за принятие и отставление кардинальных решений, свойственные развитому рационально-рефлексивному сознанию на высоте его возможностей, когда его принципы становятся подлинной основополагающей ценностью культуры. Именно в этом своем быде идеал рациональности выступает как исходный принцип

гармонизации отношения человека и мира. Формирование рациональности как ценности культуры в охарактеризованном выше смысле в историческом плане связано с зарождением исходных принципов «открытого общества» в греческой полисной демократии. Эта ценность культуры получила дальнейшее свое развитие в эпоху Нового времени и Просвещения⁴⁹. Классический рационализм на основе идеи всемогущего монологического «чистого разума» выдвинул принцип некой универсальной системы координат, образующих познавательное пространство, в пределах которого можно решить проблему гармонизации отношения человека и мира, а также «вписывания» человека в мир. Суть вопроса, таким образом, заключается в том, возможно ли в рамках современного подхода к рациональности, преодолевающего недостатки и ограниченности классического рационализма, развить идею рациональности на высоте ее возможностей, если угодно, своего рода метарациональности, способной организовать пространство дискурса, охватывающее частные замкнутые области внутрипарадигмальных рациональностей в контексте поиска глубинных оснований гармонизации отношений человека и мира.

Возвращаясь к высказанному выше тезису о включенности генетически исходных форм рациональности — их можно назвать прагматической, технической, инструментальной или «бытовой» (С.С. Аверинцев) рациональностями — в функционирование дорациональных или внерациональных парадигм, следует специально остановиться на достаточно актуальной в настоящее время теме правомерности интерпретации архаического мифологизма в духе рассматривавшейся выше концепции «рациональности без берегов».

Интенсивные исследования мифа с позиции трансценденталистской философии, структуралистской культурантропологии, семиотики и т.д. дали очень многое для понима-

⁴⁹ Противопоставление «открытых» и «закрытых» обществ связывается сейчас прежде всего с именем К.Поппера. Однако это противопоставление впервые было сформулировано А.Бергсоном, который в своей книге «Два источника морали и религии» (1932) связал идеи «открытого общества» с проблематизацией его исходных норм и принципов. См.: Порус В.Н. «Открытое общество» (методологические аспекты) // Теория познания. Т. IV. Познание социальной реальности. М., Наука. 1995. Гл. 8.

ния сложной структуры мифологического архаического сознания, его гигантской роли в становлении ранних форм культуры, организации социума и способствовали преодолению примитивных позитивистско-просветительских представлений о мифе. Продемонстрировано также существенное значение мифа как исторической предпосылки формирования философии и научного знания в контексте т. н. эволюционной эпистемологии⁵⁰. Всю эту принципиальную тенденцию можно только приветствовать. Однако в рамках предмета исследования данной работы я хотел бы остановиться на анализе более конкретного вопроса от той линии в постпозитивистской философии науки, которая связана с современным кризисом идентичности научной рациональности и стимулируется, на мой взгляд, своего рода комплексом вины философии науки перед вненаучными формами сознания, прежде всего перед мифом. Определяющая установка здесь, коротко говоря, такова — миф ничем не хуже науки, это самодостаточная форма мироотношения, и следует изживать чванливый сциентизм в его оценке. Сразу же замечу, что, соглашаясь со справедливой критикой сциентистского отношения к мифу, вместе с тем вряд ли можно принять недооценку различия между наукой и мифом и, более широко, между мифом и рационально-рефлексивным сознанием.

Истоки этой позиции следует искать в критике П. Фейерабенда исключительности науки и концепции ее априорного превосходства перед другими формами освоения мира. Как уже указывалось выше, П. Фейерабэнд прежде всего отрицал принципиальную самокритичность и антидогматичность науки, не признавая за последней какое-либо преимущество перед мифом в этом отношении. Далее, он подчеркивал общность мифа и науки в сопоставлении с обыденным сознанием, говоря о том, что «и науки, и миф надстраивают над здоровым смыслом теоретическую суперструктуру», задающую «каузальный контекст, который шире каузального контекста здравого смысла»⁵¹. Иными словами, и миф, и наука (и фило-

софия, добавим мы от себя) строят определенную онтологию, которая выходит за рамки обыденного опыта. Это действительно очень важное положение, с которым в общей форме надо согласиться. Разумеется, представления об устройстве мира, о действующих в этом мире персонифицированных силах выходили за рамки обыденного опыта, задавая, по выражению П. Фейерабенда, более широкий «каузальный контекст», что и определяет, кстати, различие в мифе мира профанного и мира сакрального. Однако было бы неверно не замечать определенного достаточно существенного различия между онтологией мифа и «теоретическими суперструктурами» науки и философии как видов рационализированного сознания. Кратко говоря, в мифологии нет такого четко выраженного удвоения мира, которое появляется при формировании «теоретического мира» рационально-рефлексивного сознания. Мир сакральный и мир профанный совмещены здесь в едином пространстве взаимодействия, каждый из них, если угодно, является продолжением другого, реалии одного взаимодействуют с реалиями другого на одном бытийном уровне. В этом смысле мифология принципиально не имеет какой-либо трансцендентной метафизики. Можно сказать, что мифологическая картина мира в той мере, в какой она выходит за пределы воспринимаемого мира, является продолжением, расширением его образа, подобно тому как, скажем, наши представления о невоспринимаемых актуально, но тем не менее существующих в нашей памяти людях, вещах, явлениях природы выступают для нас в качестве такой же реальности, как и актуальное восприятие. Наглядно образное представление о мире, например мифических существ, так же имманентно архаическому сознанию, как для нас представление о далеком во времени и пространстве родительском доме. Если провести сравнение с научной картиной мира современного типа, то можно уподобить представления мифологического сознания проецированию «теоретического мира» науки на реальный опыт, когда мы понимаем, скажем, электромагнитные колебания, движение тока в проводниках и пр. как непосредственно ненаблюдаемые, но тем не менее представимые в имманентности нашего опыта реалии. Можно сказать, что мир такого опыта — это теоретизируемый мир, но специфика рационально-теоретического сознания состоит в том, что за

⁵⁰ Среди работ, специально посвященных последней теме, отметим статью И. П. Меркулова «Истоки сакрализации теоретической науки» // Вопросы философии. 1998. № 10.

⁵¹ Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 452.

этим теоретизируемым миром реального опыта стоит теоретический мир идеализированных конструкций, трансцендентных по отношению к опыту наблюдения и эксперимента. Этого мира архаическая культура не знает.

Иногда говорят о своего рода примитивном платонизме мифа. Это оправданно в том смысле, что «нуминозные сущности» мифа (К. Хюбнер) выступают матрицами для формирования единичных событий. Но здесь не может быть и речи о существовании этих «матриц» в виде особого мира платоновских идей, что, как известно, порождает все трудности отношения сущности и существования в традиции платоновского объективного идеализма. Идеальное — и в платонистском, и в менталистском смысле — не может в этом типе сознания иметь существования независимого от форм реализации, не образует и не может образовывать особого, замкнутого в себе мира. Имя, например, в архаическом обществе представляет собой «идею» человека определенного типа, ячейку в матрице социальной памяти. В этом смысле содержание имени выходит за рамки множеств его отдельных применений. Это в принципе некая бесконечность тиражирования в профанном мире феномена сакрального мира, напоминающая платонизм. Однако — и это специфика архаического сознания, с трудом осваиваемая нашей мыслью, — имя как элемент социокультурной памяти, как «идея» не существует вне множества конкретных носителей этого имени. Общее здесь действительно не существует вне единичного, а единичное — вне общего. Или если пользоваться математическим понятием бесконечности, имя есть одновременно и актуальная бесконечность воплощаемой в ней «идеи», и потенциальная бесконечность развертки множества применений.

Итак, рассматривая онтологию архаического мифологического сознания, следует говорить не об удвоении мира, характерном для философских и научных систем, в которых четко дифференцируется «сущность» и «существование», а скорее о «восполнении» обыденного мира, о, так сказать, продолжении его в «сакральное пространство»⁵².

⁵² Важный дополнительный довод против «удвоения» мира в мифологической онтологии дает семиотический анализ языка мифологии, который показывает, что мир в представлении мифологического сознания должен

Если Фейерабенд, сопоставляя миф и науку, принижает последнюю, отказывая ей в самокритичности и утверждая, что она в этом не имеет никаких обычно приписываемых ей преимуществ перед мифом, то немецкий философ К.Хюбнер, наоборот, усматривает в мифе черты, общепринято рассматриваемые в качестве прерогативы науки, в первую очередь рациональность⁵³. Стремление К.Хюбнера приписать мифу рациональность вытекает из его общей принципиальной установки на отстаивание самодостаточности мифа, несостоятельности принижения последнего по сравнению с наукой. К. Хюбнер отвергает, в частности, представление о прогрессе в движении от мифа через логос (возникающую в античности философию) к науке⁵⁴.

Утверждая рациональность мифа, К.Хюбнер, как он сам указывает, не стремится дать какого-либо явного общего определения рациональности. Логика его рассуждений состоит в том, что он выделяет некоторые признаки рациональности, формулируемые философией науки относительно научной рациональности и затем стремится показать, что эти признаки можно усмотреть и в структуре мифа. Так, он пишет о семантической intersubjectивности, эмпирической intersubjectивности, операциональной intersubjectивности как о признаках рациональности, которые можно обнаружить и в мифе. Насколько, однако, правомерен перенос

казаться составленным из одноранговых объектов — понятия логической иерархии в принципе находятся вне сознания этого типа. Как утверждают Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, мифологическое описание принципиально монолингвистично: предметы этого мира описываются через такой же мир, построенный таким же образом. Указанные выше авторы приводят для сравнения две фразы: «мир есть материя» и «мир есть конь» — последняя из текста Упанишад. «Материя», через которую характеризуется «мир» в первой фразе, — это категория, элемент языка, описывающего особую «сущностную» реальность, стоящую над обыденным миром; «конь» во второй фразе — элемент языка, описывающего единый, не удвоемый мир, не знающий разделения на сферы «сущности» и «существования» (см.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф-имя-культура // Труды по знаковым системам. VI: Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 308. Тарту. 1973).

⁵³ Развернутое изложение этой концепции дано К. Хюбнером в его переведенной на русский язык монографии: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

⁵⁴ Краткое и очень четкое изложение его позиции см.: Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос — к науке? // Наука и культура. М., 1998.

этих понятий, выработанных при анализе науки, на материал мифа? Конечно, в известных пределах можно рассуждать о некоторых структурных аналогиях между мифом и наукой, поскольку в обоих случаях мы имеем дело с определенными моделями миропонимания. В частности, как об этом уже подробно говорилось выше, в мифе присутствуют некоторые онтологические схемы, в рамках которых, на что особое внимание обращает К.Хюбнер, осуществляется интерпретация эмпирически данного. По его мнению, отсюда следует, что мифическое есть такая же опытная система, как наука, ибо «под опытной системой понимается не что иное, как установленные посредством основных понятий или основных представлений рамки, внутри которых отражается опыт описанным образом. Но это означает, что не только в науке, но и в мифе можно опираться на эмпирическую основу, хотя и в различных рамках»⁵⁵ (т. е. в рамках разных онтологий. — *В.Ш.*).

Все дело, однако, в том принципиальном отличии, которое имеет место в указанной выше «опоре на эмпирическую основу» в мифе и в онтологии. Опора на эмпирическую основу в научной рациональности предполагает рассмотрение этой основы — при всех выявленных современной наукой сложностях механизмов эмпирической проверяемости — в качестве некоего «оселка», условия критико-рефлексивного испытания на прочность предлагаемых моделей мира, а не просто истолкования данных в свете принимаемых утверждений. В этом и заключается демаркационная линия между рациональным критико-рефлексивным и догматическим стилем мышления. Собственно, и сам К.Хюбнер объективно признает догматичность мифологического мышления, когда он пишет о том, что мифологический человек не занимает скептически-гипотетическую позицию, свойственную ученому: «Инакомыслящий с точки зрения мифического человека либо находится во власти профанного заблуждения, либо является жертвой нуминозного рока»⁵⁶.

Иными словами, альтернатива, оппозиция принятым

⁵⁵ Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос — к науке? // Наука и культура. С. 257.

⁵⁶ Хюбнер К. Истина мифа. С. 247.

взглядам выступает для мифологического сознания как аномалия, тогда как для рационально-рефлексивного сознания они оказываются условиями его функционирования и воспроизводства.

Итак, с точки зрения понимания рациональности, отстаиваемого в данной работе, само по себе истолкование эмпирически данного в рамках определенной предзаданной картины мира не может служить еще признаком рациональности. Здесь опять-таки мы сталкиваемся с тенденцией интерпретировать рациональность в духе структурной определенности, не специфицируя тот уровень работы сознания в рамках этой определенности, который позволял бы говорить о рациональности. Аналогично можно охарактеризовать и указываемую К. Хюбнером в качестве признака операциональной рациональности последовательность действий или следование норме (т. н. нормативная рациональность). Всему этому для того, чтобы квалифицировать тип сознания, в котором они функционируют как рациональный, не хватает критико-рефлексивного «контекста». Что же касается семантической и логической интерсубъективностей, то опять-таки фиксируемая в этих понятиях общая приемлемость представлений в мифе не является результатом целенаправленного усилия их экспликации и определения. Логика же мифа, то есть принятая структура рассуждения в его рамках типа, например, построения медиаторов Леви-Строса, также не является рационально обосновываемой логикой, которую мы знаем, начиная с Аристотеля. Впрочем, я согласен, что последний пункт требует более детального анализа.

В общем и целом интересный и содержательный анализ мифа К. Хюбнера, справедливо стремящийся отстоять значимость мифа в человеческой культуре, явно, однако, недооценивает и даже игнорирует принципиальное значение той демаркационной линии, которая пролегла между архаически-традиционным типом сознания и появившимся в «осевое время» (К. Ясперс) рационально-рефлексивным типом сознания, воплотившимся, по терминологии К. Хюбнера, в Логосе, а затем в науке. Вряд ли можно согласиться с характеристикой К. Хюбнером требования обоснования и разумного объяснения, которое вводит Логос, как «чисто

формального»⁵⁷. Это «чисто формальное требование» коренным образом изменило сам тип отношения человека к миру, его тип мировоззрения, открыв дорогу к его мощному последующему цивилизационному развитию.

Глава 3

Формирование и становление рационально-рефлексивного типа сознания

Рассматривая судьбы рациональности как феномена культуры в исторической перспективе, мы должны четко осознавать сущность того поистине революционного события, которое произошло, когда рациональность из ситуационного, прагматически-инструментального способа сознания и действия, функционирующего в системе доминирующих в социуме дорациональных и внерациональных форм мироотношения, становится исходной мировоззренческой установкой определенного типа культуры, когда предметом рационального сознания начинают выступать не частные ситуации, а исходная система ориентиров, устоев социума. Тем самым рациональное отношение к миру превращается в необходимую культурную ценность в известном типе общества.

Это событие происходит в контексте т.н. «осевого времени», когда на смену архаическому традиционному сознанию с его безальтернативностью в выборе исходных мировоззренческих ориентиров, установкой на их непреложность, отсутствием критицизма и рефлексии приходят новые, цивилизационные формы сознания и мироотношения. В «осевое время» человечество навеки прощается, по словам К. Ясперса, который, как известно, и ввел этот термин, со «спокойной устойчивостью» мифологической эпохи. В этот период «сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы,

⁵⁷ Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос — к науке?//Наука и культура. С. 251.

которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, — все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом»⁵⁸. Важнейшим при этом является, прежде всего, отказ от принципа непреложности, безальтернативности духовных устоев, осознание и возможности их вариативности и, стало быть, вынужденного определения своей собственной позиции не на основе слепой веры, традиции или авторитета, а благодаря личной убежденности, предполагающей ответственность напряженной душевной работы. Как пишет С.С. Аверинцев, характеризуя это время, «возникает совершенно новый феномен «обращения» — выбор доктрины и вытекающих из нее норм поведения. Пока нравственность не отделилась от автоматически действующих сакрально-бытовых табу и личное моральное сознание без остатка отождествляло себя с общественным мышлением родового этнического коллектива, самостоятельный акт, в котором человек выбирает для себя образ мыслей и образ жизни, был невозможен»⁵⁹. Именно в проблематизации мировоззренческих оснований и, стало быть, исходных установок поведения усматривает С.С. Аверинцев «глубокие корни общности как западной и греческой, так и восточной цивилизаций «осевого времени», противостоящих архаическому отсутствию рефлексии, то есть, по словам С.С. Аверинцева, «принятию факта мышления как беспроблемной данности»⁶⁰.

Однако в рамках этой «глубинной общности», связанной с противопоставлением нерелексивности, авторитарной традиционности архаического сознания с квазиестественностью его парадигм, основные цивилизационные регионы той эпохи отвечают на вызов «осевого времени» по-разному — в Китае возникает конфуцианство, в Индии — буддизм, Ближний Восток оказывается колыбелью монотеизма так называемых авраамистских религий — иудаизма, христианства, ислама. А античная Греция ответила на требования «осевого времени» развитием философской культуры с характер-

ным для нее рационализмом, рефлексией над познавательной деятельностью человека, выделяющей последнюю из контекста реальной человеческой жизнедеятельности в особую реальность, которая превращается в предмет философско-гносеологического (а далее с жесткой необходимостью логического и методологического) анализа⁶¹.

Подобное выделение познавательных средств из контекста реальной жизнедеятельности представляет собой уникальное явление истории культуры, не имевшее места не только в архаических традиционных обществах, но и в других цивилизациях⁶². Только в античной Греции мы сталкиваемся с последовательным переходом, пользуясь выражением М.М. Бахтина и С.С. Аверинцева, от «мысли в мире» к «мысли о мире», обособлением содержания мысли как таковой от ее функции идеального плана действия и тем самым превращением этого содержания в самостоятельно существующие в особой семиотической реальности «идеальные объекты», система которых образует «теоретический мир» философии и науки.

То, что античная Греция в формировании нового цивилизационного типа сознания пошла именно по пути выработки рационализма и когнитивизма с его четко выраженной критикорефлексивной направленностью, а не, скажем, создания новой религии Откровения или консервативной социально-этической системы типа конфуцианства, и в отечественной, и в зарубежной литературе достаточно последовательно связывается с реальной социальной практикой античного общества. Как

⁶¹ Как указывает С.С. Аверинцев в цитируемой выше статье, «древний рационализм качественно отличен от простой «рациональности», присущей человеку как биологическому виду разумности... (т. е. той ситуационной инструментальной рациональности, о которой говорилось выше в нашей работе. — В.Ш.). Рационализм потому и рационализм, что он вносит момент методической самопроверки мысли... развивает рефлексию, обращенных, во-первых, на самое мышление (логика, гносеология), во-вторых, на инобытие мышления (теория языка, поэтика, риторика). (Там же. С. 441–442.)

⁶² Так, с точки зрения китайских мыслителей, знание любого предмета включает его описание и предписание к соответствующему действию. Для них знать и не действовать — это значит еще «не обладать знанием». Кобзев А.И. Гносеологические установки первых конфуцианцев // Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1978.

⁵⁸ Розин В.М. Психология: теория и практика. М., 1997. С. 13.

⁵⁹ Аверинцев С. Глубокие корни общности // Лики культуры. Альманах.

Т. 1. М., 1995. С. 440.

⁶⁰ Там же. С. 441.

указывает, например, В.С. Степин, в античной Греции впервые в истории социальная жизнь наполняется динамизмом, которого не знали земледельческие цивилизации Востока с их застойно-патриархальным круговоротом жизни. Ремесленно-торговый по преимуществу способ жизнедеятельности античного полиса был пронизан духом постоянного обновления, инициативы и соперничества. Нормы поведения и деятельности, определившие облик социальной действительности, вырабатывались в столкновении интересов различных социальных групп и утверждались во многом борьбой мнений равноправных свободных индивидов на народном собрании. Социальный климат полиса снимал с нормативов деятельности ореол нерушимого сверхчеловеческого установления и формировал отношение к ним как к изобретению людей, которые подлежат обсуждению и улучшению по мере необходимости⁶³.

Именно эта идея «варибельности бытия» (по выражению В.С. Степина), реализуемая в процессе свободного дискуссионного мышления, будучи перенесена из социальной практики в сферу мировоззренческих устоев античной культуры, породила столь своеобразный феномен рационально-теоретического сознания, формирующегося в греческой философии и науке. Истина в сфере мировоззрения, то есть коренных предпосылок миропонимания, определяющих мироотношение, то есть способ «вписывания» человека в действительность, перестает быть чем-то непреложным, безальтернативным, заданным человеку извне на основе авторитета традиции. В этом отличие рационально-теоретического мышления от «доосевых» типов сознания — но традиция не открывается и боговдохновенному пророку или одиночке-мудрецу, претендующему на монопольное ею обладание, — здесь античное греческое сознание отличается от других вариантов мировоззренческой революции «осевого времени». Истина вырабатывается в свободной дискуссии в результате столкновения различных мнений, в принципе в равной мере имеющих право на существование.

Таким образом, в отличие от традиционности и авторитарности мифологии философия с самого начала выступает

⁶³ Степин В.С. Специфика научного познания и социокультурные предпосылки его генезиса // Наука и культура. М., 1989. С. 150–151.

как свободное авторское мышление — мифологическое сознание, как известно, коллективно-анонимное, исходящее в принципе из проблематичности предлагаемого концептуального решения и берущее за него личную ответственность. Решение задач возможно более адекватного постижения действительности, которое обеспечивало бы гармонизацию отношения человека и мира, изначально осуществляется философией как рационализированной формой мировоззрения в пространстве взаимодействия переменных идейных позиций. Эта переменность и многообразие представляют собой не какое-то внешнее условие — это форма осуществления рационализированного мировоззрения, единственно возможный способ работы в его рамках. Подавление переменности и многообразия означает вырождение и разрушение рациональности как типа сознания.

Итак, в античности рациональное сознание из частного механизма в виде «бытовой» инструментально-прагматической рациональности, функционирующей в системе «коллективных представлений» традиционной культуры и обслуживающей эту культуру, распространяется на область мировоззренческих основ, что позволяет говорить о формировании рационально-рефлексивной культуры, в которой рациональность и органически связанная с ней рефлексивность сознания становятся необходимыми ценностями.

Исходной предпосылкой античной философии, составляющей духовную основу этой рационально-рефлексивной культуры, выступает прежде всего критико-рефлексивная установка по отношению к налично данным формам дорационального сознания, что находит свое выражение в известном различении «доксы» и «эпистемы», «мнения» и «знания по истине». Коренной новацией по сравнению с предшествующим типом сознания выступает здесь преодоление наивного отождествления содержания имеющихся представлений о мире с самим миром, в принципиальном различении того и другого⁶⁴. Рациональное сознание впервые становится во

⁶⁴ Как подчеркивал в свое время В.С. Библер, «философия... критикует не частные истины или теории, она — культура сомнения в существующей логике... культура сомнения в само собой разумеющемся... Это — критика мысли в ее тождестве с бытием». Библер В.С. Из «заметок впрок» // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 21.

внешнюю рефлексивную позицию к отношению «мысль—реальность», делает это отношение предметом своего рассмотрения и тем самым выделяет знание и познание как особую действительность в корреляции с предметной реальностью, иными словами, «мысль в мире» превращается в «мысль о мире», и наряду с этим формируется философское понятие предметной реальности. Подчеркнем, что эта «реальность» представляет собой именно конструкт философского мышления, подобно тому, как в физике существуют т. н. теоретические конструкты физического поля, различных сил, частиц и т. п. Конструкт «реальности как она есть в самом деле» вводится в философию как необходимое условие формирования предмета последней, а отнюдь не является просто уступкой «наивному реализму» обыденного сознания. Иное дело, что в классической философии до Канта эта, если угодно, «концептуальная переменная» сразу же получает определенную интерпретацию в духе принимаемой данной философской концепцией картины мира, например идей Платона, субстанции в новоевропейской философии и пр. И только у Канта в его известном понятии «вещи в себе» философское представление о «Реальности как таковой» становится в принципе независимым от ее конкретных интерпретаций в определенных как научных, так и философских картинах мира.

Так или иначе, философское сознание всегда предполагает выработку своей картины мира, обязательно подразумевающей определенную включенность, «вписанность» в этот мир человека, — это, напомним, специфическая особенность именно философско-мировоззренческой картины мира. Эта философская картина мира выступает как рационализированная онтология. И нередко споры о судьбах рациональности идут по линии обсуждения вопроса о том, какова должна быть подобная онтология, в какой картине мира должна реализоваться рациональность. Так, скажем, Ю. Хабермас выдвигает понятие «коммуникативной рациональности», в нашей философии П.П. Гайденко настаивает на том, что кризис рациональности может быть преодолен только тогда, когда мы откажемся от чисто объектного понимания природы. В свое время, как известно, понятие рациональности жестко связывалось с механистической картиной мира и т. д. Иными словами, речь идет о сведении проблемы рациональности к содержательно-

онтологической интерпретации, задающей конкретный тип рационализированной картины мира, то есть о том, какому конкретно содержательному типу рациональности следует отдавать предпочтение. Конечно, вопрос о такого рода интерпретации очень важен, и особенно в наше время коренных сдвигов в философских и научных картинах мира существенно, какому содержательному типу рациональности следует отдавать предпочтение. За скобками, как нечто нерелексируемое, остается, однако, другой вопрос: имеют ли что-то общее эти конкретные онтологии как продукты рационализации в отличие от дорациональных или внерациональных картин мира. На мой взгляд, не следует упускать из вида того обстоятельства, что все эти дискуссии существуют внутри пространства рационального сознания, исходные координаты которого были заданы античной мыслью, теория и практика которой определили специфические принципы рационально-рефлексивного сознания.

Несколько слов в связи с этим о своеобразии соотношения этих теории и практики. Важно подчеркнуть, что формирование философского учения о познании, с одной стороны, и практики самого рационально-теоретического познания — с другой, является единым процессом. Философское учение о познании, как и вообще философия в целом, не возникает по образцу естественно-научного объективно-ориентированного познания, которое интенцировано на описание, объяснение или моделирование существующих до и независимо от него феноменов. Рационально-теоретическое познание, его реальная практика, его схема и каноны создаются в актах философского сознания, философской критической рефлексии над существующей практикой дотеоретического сознания («мнения», «доксы» в терминологии греческих философов). Критикуя эту практику, подвергая рефлексивному анализу ее неявные предпосылки, философская мысль предлагает схему альтернативной практики, опирающейся прежде всего на экспликацию известных норм и оснований познавательной деятельности⁶⁵. Эта практика предполагает фиксацию и арти-

⁶⁵ Аналогичный процесс происходит и при формировании греческой литературы. Как указывает С.С. Аверинцев, автономизация греческой литерату-

кулируемость общих «смыслов», «понятий», «концептов», образующих особый «теоретический мир» идеальных объектов, мир объективированных семиотических конструкций, отчуждаемых от повседневной действительности и органически сочетаемых с этой действительностью способов мироориентации и в значительной мере противопоставляемых последним. Как уже указывалось выше, такого особого мира не знает ни традиционное мировоззренческое сознание, ни практическое внетеоретическое мышление, ни, во всяком случае в такой резко выраженной форме, восточная философско-мировоззренческая традиция. Это именно достояние античности, а также европейской традиции, постольку-поскольку она выступает наследницей античности. Связывая эту традицию с рационализмом в широком смысле слова, с утверждением разума, «рацио» как самостоятельной силы, противостоящей течению обычной реальной жизни, Ортега-и-Гасет писал: «Хронологически точно установлен момент, когда был открыт объективный полюс жизни — разум. Можно сказать, что в тот день и родилась Европа. До этого существование на нашем континенте не отличалось от существования в Азии или Египте. Но однажды на афинской площади Сократ открыл разум...»⁶⁶ Эта «сократическая революция», заслуживающая такого названия, так как она знаменовала переход к новому типу сознания, в колоссальной степени определившему будущее развитие цивилизации, в которой мы все живем, заключалась, как выражается Ортега-и-Гасет, в том, что «Сократ первый дал себе

ры в качестве специфического феномена культуры связана с возникновением соответствующей рефлексии, соответствующего образа литературы, специальной теории литературы, поэтики, литературной критики и филологии. «Осознав себя в качестве литературы и внутренне вычленившись из нелитературы, литература в некотором смысле впервые становится собой». *Аверинцев С.С.* Греческая «литература» и ближневосточная словесность (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 21. Подобно этому автономизация познавательной деятельности как таковой независимо от обслуживания ею практических жизненных ситуаций, превращение «мысли в мире» в «мысль о мире» происходит в результате осуществления рефлексивной установки рационально-теоретического сознания при формировании философии и далее науки как «системы с рефлексией».

⁶⁶ Ортега-и-Гасет Х. Что такое философия? М., Наука. 1991. С. 26.

отчет в том, что разум — это новый универсум, более совершенный, превосходящий тот, который мы спонтанно обнаруживаем вокруг нас... Ни наше окружение, ни наш внутренний мир не дают той надежной точки, которая могла бы стать опорой нашему уму. Напротив, чистые понятия... образуют класс неподвижных сущих, совершенных и точных. Идея белизны не содержит ничего, кроме белого; движение никогда не станет покоем, единица всегда единица, а двойца всегда двойца»⁶⁷.

Характерной особенностью всех форм дотеоретического и внетеоретического сознания, которая собственно и обуславливает отсутствие в нем обособленного мира концептуально-теоретических конструкций, является синкретическое единство применения, употребления термина, «концепта», абстракции и фиксации того смысла или значения, который связан с этим употреблением и применением. Возможность применения или употребления в конкретных индивидуальных ситуациях и позволяет говорить в рамках этих форм сознания о значимости, осмысленности данного термина. В сократическом диалоге Платона «Гиппий Большой» собеседник Сократа Гиппий на вопрос: «Что такое прекрасное?» отвечает, как бы мы теперь сказали, экзemplификацией употребления этого термина, перечислением тех предметов, к которым он применим, — прекрасная девушка, прекрасная лошадь, прекрасная ваза, то есть смысл термина «прекрасное» раскрывается через его применение — к человеку, продукту его деятельности, животному — для обыденного дотеоретического сознания, представителем которого в беседе с Сократом выступает Гиппий⁶⁸. Сократ же ставит вопрос о выявлении тех оснований, на которых осуществляется подобная экзemplификация применения данного термина, т. е. вопрос о соответствующем общем понятии. Любопытно, что т. н. лингвистическая философия, которую можно рассматривать как своего рода современную реакцию на «сократическую революцию», в известном лозунге Витгенштейна «не спрашивайте о значении, спрашивайте об употреблении» (термина или выражения), по существу, и возвращается

⁶⁷ Ортега-и-Гасет Х. Что такое философия? С. 26–27.

⁶⁸ Платон. Соч. в 3-х т. Т. 1. М., 1968. С. 159–162.

к позиции Гиппия в споре с Сократом — не надо искать какого-то идеального «значения», оно фантом рационализированного сознания, реально существует контекст употребления языкового выражения. Не надо, скажем, задаваться поиском экспликации идеального смысла «счастье» — парадигмальный пример лингвистических философов, — достаточно, если, наблюдая смеющихся новобрачных, мы можем констатировать реальность применения этого термина в конкретной ситуации.

Исходным моментом «сократической революции», в значительнейшей степени предопределившим дальнейшие судьбы того, что мы называем европейской философской культурой, как раз и является установка на выделение смысла, идеального содержания отдельно от его применения, экспликации, выделения его в качестве самостоятельного феномена. Следует подчеркнуть, что это выделение, экспликация отнюдь не представляет собой просто фиксацию некоей предназначенной данности, неявного, но реально существующего смысла. Эта активная творческая деятельность по формированию «понятия», «идеи», «идеального смысла». Таким образом, философская установка на рефлексивный анализ познания, его рационализацию представляет собой проективно-конструктивное, а не объективно регистрирующее мышление.

Исходным материалом этой рационализации в сфере философско-мировоззренческого сознания выступают т.н. универсалии культуры (В.С. Степин), которые трансформируются в философские категории, а в формирующейся под воздействием норм философской рациональности теоретической науке таким отправным материалом являются представления рецептурно-технологической преднауки, в которой знания неотделимы от идеального плана действия, например, в практической землемерии, достаточно развитые представления которого послужили базой для формирования теоретической геометрии в Древней Греции.

В результате рефлексивного расщепления синкретического единства идеального смысла термина и функции его применения, соотнесения с внеязыковой и внеконцептуальной реальностью в постсократическом рационализированном сознании возникает ряд философских и логико-семан-

тических проблем, связанных с оппозицией двух размерностей, двух векторов этого рационализованного сознания. Один из этих векторов направлен, так сказать, во внутрь формирующегося концептуального пространства, «теоретического мира», предполагая работу по его выделению и дальнейшей разработке. Второй, столь же необходимый для рационально-познавательной деятельности вектор направлен вовне концептуально-теоретических систем. Что касается рационализации исходных элементов этих систем — понятий или терминов, то осознание наличия этих двух векторов находит свое выражение в известной традиции различения «коннотации» и «денотации» Милля, «смысла» и «значения» Фреге, «смысла» и «референции» Рассела, а в обобщенном виде, будучи распространено на все языковые структуры, в понятиях «экстенсии» и «интенсии» Карнапа. В собственно же философском аспекте с различением этих векторов связано характерное для всей европейской когнитивистской традиции резкое противопоставление «сущности» и «существования». Как отмечает В.С. Степин, в восточных мировоззренческих системах «сущность мира не столько фиксируется в понятиях, где она отделена от явлений, сколько выражается в образах, когда через индивидуальность и ситуационность явлений просвечивают неотделимые от них сущности»⁶⁹.

Благодаря этому противопоставлению явлений и сущности, выражаемых в системе теоретических понятий, возникает та метафизика, о которой как о необходимой предпосылке европейской науки (и органически связанной с ней техники) писал М. Хайдеггер. Весь опыт сциентистско-позитивистски ориентированной философии науки XX века убедительно свидетельствует о невозможности эмансипации науки от «метафизики», поскольку последняя предполагает рационализированные картины мира в качестве необходимой предпосылки. Так или иначе, при любой философской интерпретации — объективно-идеалистической, в духе мира идей в качестве онтологических сущностей у Платона, в стиле западноевропейского ментализма Нового времени, когда «идея» понимается уже как феномен сознания, наконец,

⁶⁹ Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992. С. 35–36.

в конвенционалистских и инструменталистских представлениях философии науки XX века — сохраняется и воспроизводится это идущее от «сократической революции» противопоставление рационализированного мира теоретических конструкций эмпирически данной действительности, в которой живет реальный живой человек и в которой в конце концов осуществляются наблюдения и эксперименты самой науки.

Говоря об отношении рационализированных концептуально-теоретических систем и эмпирических форм освоения действительности, то есть о том отношении, которое кратко именуют отношением теоретического и эмпирического, следует четко различать различные смыслы этого отношения. Эмпирическое может пониматься как опыт в широком смысле, не обязательно как научный опыт, теоретическое же как рационально-теоретическое сознание в целом включает и научную эмпирию как свой внутренний компонент, и тогда вышеуказанное отношение оказывается отношением рационализированного концептуально-теоретического сознания к дотеоретическому и внетеоретическому опыту. Если же имеется в виду отношение теоретического и эмпирического внутри рационализированного сознания, то здесь опять-таки возможны различные подходы к пониманию. Термин «эмпиричность» применительно к научному знанию может характеризовать степень развитости концептуального аппарата, когда говорят об «эмпирической науке», «эмпирической стадии науки» в противоположность «теоретической науке», «теоретической стадии науки». Отличительным признаком здесь, как известно, является наличие или отсутствие теоретической онтологии внутренне дифференцированных идеализированных объектов. Классический пример эмпирической стадии науки — физика газов XVII–XVIII вв. с ее эмпирически установленными законами Бойля—Мариотта, Гей-Люссака, после возникновения молекулярно-кинетической теории физики газов переходит в теоретическую стадию науки. «Эмпиричность» в выше охарактеризованном смысле означает, таким образом, по существу, нетеоретичность, недостаточность развития концептуального аппарата. Иными словами, термины «теоретичность» и «эмпиричность» применяются здесь для выражения различия уровней науки в эволюцион-

ном, генетическом плане в соответствии со степенью развитости концептуального аппарата. От этого генетически-эволюционного смысла различения «теоретичности» и «эмпиричности» в истории науки следует отличать отношение теоретического и эмпирического как двух необходимых векторов интенций научной рациональности. Она обусловлена, как выше отмечалось, дифференциацией фиксации смысла заключающей в себе потенциал развития сложных концептуально-теоретических систем, и функции применения этого рационализированного смысла, обеспечивающей открытость систем этого смысла для ассимиляции внешней по отношению к этому смыслу информации, каналы связи концептуально-теоретических систем с реальностью отношения человека к миру, в которую они включены. Соответственно с внутренней дифференциацией рационализированного смысла и превращением его в сложные концептуально-теоретические системы претерпевают дифференциацию и усложнение структуры знания и языка науки. Они обеспечивают указанные выше каналы связи, разворачиваясь в т. н. интерпретативные системы (К. Гемпель), системы «правила соответствия» (Р. Карнап) и т. д.

Таким образом, проблема теоретического и эмпирического, привлекавшая столь сильное внимание философов и методологов науки XX века, прежде всего в связи с развитием теоретического аппарата науки, в сущности, производится от дифференциации, которая в свою очередь является следствием рационализации познавательной деятельности функций рефлексивного выделения концептуального смысла и его применения. Такой подход имеет, на наш взгляд, принципиальное значение для понимания проблемы теоретического и эмпирического именно в современной ситуации релятивизации правомерности такого разграничения⁷⁰. Сама эта модная ныне релятивизация, связанная с известными рассуждениями о концептуально-теоретической нагруженности опыта, обусловлена, прежде всего, крахом эмпирико-сенсуалистических иллюзий о существовании «чистого

⁷⁰ В отечественной литературе позиция такой релятивизации выражена, например, в монографии «Теоретическое и эмпирическое в научном познании». М., 1984. С. 4.

опыта», последним вариантом которых выступала доктрина «протокольных предложений» неопозитивистов. Несомненно, не существует, так сказать, субстанции чистой эмпирии, которая могла бы быть зафиксирована безотносительно к какой-либо концептуализации и интерпретации. Констатация обнаруживаемых опытным путем ситуаций всегда предполагает определенное концептуальное истолкование, с необходимостью обуславливаемое выражением в языке науки данной ситуации. С этим, в частности, связано обострение проблемы научного факта, который больше не рассматривается как нечто непосредственно данное, а истолковывается как научная конструкция, включающая компоненту концептуально-теоретического истолкования.

Но если не существует и не может существовать некая субстанция чистой эмпирии, от которой бы отталкивалось научно-рациональное мышление и в которой оно усматривало окончательные критерии проверяемости своих построений, то существует необходимая для научной рациональности интенция проецирования концептуально-теоретических систем вовне. Это проецирование осуществляется некоторыми «функциональными органами» науки, которые осуществляют построение научной эмпирии как результата ассимиляции внешней по отношению к концептуальной системе науки как таковой. Научная эмпирия тем самым оказывается некоей конструкцией, «материя» которой имеет своим источником внешнюю по отношению к концептуальной системе информацию, которая, подчеркнем, в противоречие со взглядами пантеоретизма может быть получена и совершенно независимо от данной концептуальной системы, а форма (в аристотелевском смысле), структурирующая эту внешнюю информацию, задается концептуальным аппаратом науки. В переплетении этих двух исходных начал, в котором достаточно легко проглядывается взаимодействие двух векторов рационализации познавательной деятельности, о которых говорилось выше, и лежит источник трудностей философско-методологического осмысления сущности научной эмпирии. Эмпиризм абсолютизирует при этом внешний источник научной эмпирии, ее «материю», пантеоретизм — ее принадлежность системе научного знания, концептуально-теоретическое формообразующее ее начало.

Таким образом, исходящее из дифференциации двух векторов рационализации познавательной деятельности понимание теоретического и эмпирического как необходимых компонентов научной рациональности снимает основания скепсиса в отношении их различения — «эмпирическое начало» задается не субстанционально, а функционально. Необходимый момент гипотетичности не снимает того принципиального обстоятельства, что конструирование, всегда включающее известную гипотетичность, направлено на независимый от данной научной системы — хотя определенным образом и концептуализированный, что позволяет, например, И. Лакатосу говорить о «наблюдательных теориях», — опыт⁷¹.

Итак, возникновение и утверждение культуры рационального мироотношения в античной Греции оказалось органически связано с воспроизводством особого типа познавательной практики, особого типа аккумуляции и трансляции познавательного опыта, предполагающих существование объективированных систем теоретического знания, «теоретического мира». Этот рационалистский когнитивизм возникает в философии как рационализированной форме мировоззрения, а затем становится основой формирования специальных наук. Начиная с XIX века в связи с доминированием авторитета так называемых точных, «позитивных», наук, он принимает форму сциентизма, который выступает как определенная конкретизация рационалистического когнитивизма («теоретизма»). В настоящее время именно сциентизм, односторонняя ориентация на научно-рациональное знание как идеал постижения мира вообще стал объектом ожесточенной критики со стороны постклассических направлений в философии познания. Нельзя, однако, забывать, что корни

⁷¹ «...Несомненная теоретическая нагруженность фактуальных утверждений не означает все же, что они получают свои значения исключительно от давшей им жизнь исходной предпосылочной структуры... Отказ от стандартной концепции науки не вынуждает к принятию одной из тех крайних интерпретаций научной мысли, в которых она предстает состоящей из замкнутых самоподдерживающихся систем значений» // Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983. С. 72–73. М. Малкей приводит пример открытия пульсаров, которые были замечены именно потому, что отличались от ожидаемых в соответствии с теорией результатов наблюдений // Там же. С. 70–72.

самого этого сциентизма следует искать глубже, в классических традициях рационалистического когнитивизма и теоретизма, восходящих к установке на обособление теоретического мира.

И первой предпосылкой трезвого критицизма по отношению к классическому рационализму и сциентизму как его конкретизации должна быть рефлексия над самой этой исходной установкой, ее релятивизация, преодоление ореола некоей естественности, непреложности, безальтернативности, а тем более преклонения перед феноменом теоретизма, используя термин религиозного сознания, своего рода «идеолатрии». «Сократическая революция», безусловно, была важнейшим завоеванием культуры, прежде всего, с точки зрения развития самосознания человека, его свободы и ответственности в отношении к миру, что, как выше отмечалось, приводит к формированию просвещенческого идеала — «мужества руководствоваться собственным умом». Это, еще раз подчеркнем, непреходящая ценность, органически связанная с культурой рационального сознания. Нет необходимости подробно рассуждать о значимости теоретического аппарата в науке для развития ее прогностических функций. Как подчеркивает В.С. Степин, «наука не ограничивается познанием только тех предметных связей, которые могут быть освоены в рамках наличных, исторически сложившихся на данном этапе развития общества типов деятельности. Цель науки заключается в том, чтобы предвидеть возможные будущие изменения объектов, в том числе и те, которые соответствовали бы будущим типам и формам практического изменения мира»⁷². Налицо, таким образом, своеобразная диалектика: обособление предметного содержания знания от его функции идеального плана действия задает возможности преобразований этого предметного содержания, которые открывают перспективы программирования практической реальной деятельности на новых уровнях, не достигаемых при дотеоретическом «сращении» знания с привычными традиционными формами деятельности. В то же время, как всякое достижение культуры, формирование «теоретического мира» содержало в себе и определенные опасности, ко-

торых, следует особо подчеркнуть, не было в дотеоретических или внетеоретических формах познания. Прежде всего, они связаны с возможностью отрыва знания от подлинной реальности, как она выступает в живой человеческой практике. В любом практическом знании, где представления непосредственно выступают идеальным планом деятельности людей, человек знает то, что он в то же время может сделать, осуществить в реальности. В теоретическом же знании, где то, что исходно, выступает как идеальные планы деятельности, становится особой знаковой реальностью, обособленной от практической жизнедеятельности, возникает возможность превращения работы с теоретическими конструкциями в формальную деятельность, которая не связана с ориентацией ее субъектов в действительном мире. Такая игровая по существу деятельность вполне оправдана там, где имеет место выделение формальных систем языка науки — в математике, математической логике и некоторых математизированных дисциплинах.

Ясно, однако, что там, где мы вынуждены выходить из замкнутого пространства «теоретического мира» в область реальной мироориентации, заикленность на «теоретическом мире» становится серьезной помехой. Надо подчеркнуть, что именно эта, в общем и целом, свойственная рационалистскому когнитивизму и сциентистскому «теоретизму» заикленность выступает в настоящее время одним из важнейших стимулов критики классической рациональности. В частности, отрыв концептуально-теоретических построений от реальных практических запросов остро ощущается в гуманитарном познании. Вот, например, характерное для психологической среды высказывание: «Начинается все с того, что на психологический факультет приходит немало молодых людей, надеющихся разрешить свои собственные проблемы, и психические в том числе. Что же они узнают: оказывается, нет просто человека с его проблемами, нет души и ее переживаний; зато есть мотивация и прочие психологические структуры и процессы. Оказывается, нет вечных вопросов человечества, но есть ценности, установки, личностные смыслы. Нет поступка и жизненного пути, а есть Я-концепция и сценарий. И вообще, живых людей нигде нет, проблем, которые волнуют каждого человека, нет, зато есть психические

⁷² Степин В.С. *Философская антропология и философия науки*. С. 60.

структуры, субъекты, объекты, реципиенты и т.д. Выясняется, что психология готовит не специалиста по человековедению... — а просто психолога, знающего какие-то теории, эксперименты, методики...»⁷³

Направленность критики, таким образом, достаточно ясна — из средства ориентации в реальности разработка концептуально-теоретического аппарата превращается в самоцель, за «деревьями» концептуальных дистинкций уже невозможно увидеть «леса» подлинной реальности. Развитие этой тенденции приводит к превращению работы с теоретическими конструкциями в своего рода знаково-словесную ритуалистику. Большую опасность эта словесно-знаковая ритуалистика представляет для системы образования и воспитания подрастающих поколений, когда установка на воспроизводимость учащимися правил таких «языковых игр» замещает работу по реальному формированию познавательной культуры. В соответствующих социальных условиях, при догматизации теоретических концепций, когда происходит вырождение научной рациональности в догматическую псевдорациональность, исследование подобной знаково-словесной ритуалистики, владения «языком посвященных» становится демонстрацией принадлежности к идеологии привилегированного слоя.

Разумеется, признание опасностей и недостатков, которые заключены в самой природе квазисубстанционализации концептуально-теоретического аппарата, не влечет за собой отрицания значимости этого аппарата, его конструктивной роли в классическом рациональном познании. Подобное отрицание было бы, конечно, отнюдь не меньшей ошибкой, чем некритическая его апологетика. Просто с позиций современных неклассических философско-методологических представлений необходимо рассматривать рационально-теоретическое познание, как оно сложилось в его классических формах, как определенную практику, имеющую как свои плюсы, так и свои минусы, и стремиться по возможности минимизировать эти минусы. Следует помнить, что здесь, по существу, мы сталкиваемся с более широкой принципиальной проблемой ответственности человека за культуру, за ее арте-

⁷³ Розин В.М. Психология: теория и практика. М., 1997. С. 13.

факты. Всякая культурная практика, наряду с открываемыми ею конструктивными возможностями, таит в себе известные опасности. И от человека, осуществляющего эту практику, от уровня его развития зависит, сумеет ли он блокировать возможные негативные последствия. Драматический опыт нашей эпохи достаточно ясно демонстрирует, что избежать или, во всяком случае, как-то ограничить опасность «игры с огнем» при расширении и углублении возможностей в активности человека по отношению к окружающему миру и самому себе можно только тогда, когда это увеличение возможностей будет гармонизировано с саморазвитием человека, его духовности и ответственности. Культура на высоте ее возможностей, в соответствии с ее «понятием» (в гегелевском смысле) не ограничивается внешними цивилизационными достижениями, а предполагает именно эту степень духовного развития и ответственности по отношению к осуществляемому в ее рамках практикам.

Все эти общие философские рассуждения имеют прямое отношение и к познанию, рациональности, науке, хотя, быть может, драматизм всей этой ситуации не выступает здесь столь наглядно, как, скажем, в глобальных проблемах, связанных с экологией или оружием массового уничтожения. Важно, однако, подчеркнуть принципиальное единство проблем, связанных с ответственностью человека за реализацию возможностей культурных практик. Всякая такая практика неоднозначна — объективно существует некий спектр возможностей ее реализации, выбор которых зависит от реально действующих людей, их установок, от понимания и интерпретации этих возможностей.

Подобная вариативность в отношении практики рационально-теоретического познания проявляется и в истории философии в наличии различных тенденций в интерпретации и тем самым в реализации этой практики. Здесь можно выделить две основные тенденции. Первая связана с недооценкой или игнорированием «подводных камней» на пути рационально-теоретического познания, с прямолинейностью и догматичностью в его интерпретации, с известной его апологетизацией и отсутствием должной самокритичности. Вторая, напротив, предполагает критическую самооценку, осознание трудностей в постижении мира, которые посто-

янно воспроизводятся в процессе рационально-теоретического сознания.

Первой тенденцией, таким образом, присущ чрезмерный оптимизм в отношении возможностей рационально-теоретического сознания, второй — установка на выявление его возможностей и пределов. Этот чрезмерный оптимизм первой тенденции наиболее ярко проявил себя в классическом рационализме, апофеозом которой оказалась гегелевская концепция тождества мышления и бытия. Вторая же тенденция в истории европейского рационалистического когнитивизма находит свое выражение в античную эпоху в сократовском учении об «умном незнании», а во времена Просвещения в кантовском критицизме. Эта тенденция, хотя она возникла и существовала в рамках классического когнитивизма, может, с нашей точки зрения, обоснованно рассматриваться как предтеча неклассического когнитивизма, в котором она получает свое современное развитие.

Рассматривая вопрос более конкретно, надо отметить следующие моменты различия указанных выше тенденций. Для первой тенденции характерна установка на догматизацию полученных результатов, абсолютизацию выработанных концепций, теорий, парадигм (например, абсолютизация в свое время механической картины мира как единственно верного образа природы). Вторая тенденция предполагает подчеркивание незавершенности процесса познания, относительности его результатов. Иными словами, первая тенденция ориентирована на «закрытость» систем знания, нередко приводящую к их догматизации, вторая — на их «открытость», на дальнейшее совершенствование и развитие. Эти установки органически связаны с различным пониманием предметности теоретического познания. Первая тенденция ведет к недооценке специфики предметности теоретического знания, рассмотрению ее по аналогии с обыденным сознанием как фиксированную реальность, которую можно схватить, воспринять, артикулировать. Вторая тенденция в противоположность этому означает, что предметность теоретического познания не может быть представлена сознанию в ее явленности, данности, артикулированности — мы имеем лишь ее модели, проекции на наше сознание, выражаясь языком Канта, «явление», а не схватывание «вещей в себе». Как пишет М.К. Мамардашвили, в теоретическом

сознании «есть трансцендирование, но нет трансцендентного... Можно находиться в состоянии трансцендирования, но завоевать точку зрения и посмотреть, что трансцендентно предпологается, — невозможно»⁷⁴.

В отличие от нерелефлексивного сознания с его наивной верой в беспрепятственное постижение окружающей действительности («первое отношение мысли к объективности», по терминологии Гегеля), в отличие от опять-таки наивного, в смысле неиспытанного критической рефлексией убеждения архаического мифологического сознания, в полноте и исчерпываемости его картины мира, уверенности мистика в его восприятии глубинной подлинной реальности формирующееся теоретическое рефлексирующее мышление исходит из осознанных принципиальных трудностей построения им завершенной картины мира, схватывающей полноту Бытия. По мнению нашего современного историка философии Г.Г. Майорова, и эту линию, и противостоящую ей догматическую линию можно проследить с самого начала истории философии. Г.Г. Майоров полагает, что подлинным основоположником философии в античной мысли следует считать Пифагора, соединившего пафос древних традиций экстатического проникновения в глубинные тайны мира (вспомним, что древнегреческое слово «теория», точнее, «феория» первоначально употреблялось именно в этом смысле) со строгостью возникающего понятийного мышления. Он считает, что именно Пифагор предложил «основную идею, состоящую в том, что человеческое познание по причине своей естественной ограниченности никогда не способно достичь уровня абсолютного знания, которое и есть сама мудрость — «софия», поэтому человеку, посвятившему себя исследованию истины бытия, остается только любить эту мудрость и неустанно стремиться к истинному идеалу, а обладание ею благочестиво предоставить Богу, в этом и заключается суть философии — любовного и смиренного служения истине»⁷⁵. Этой «смирности» Г.Г. Майоров противопоставляет гордыню Ге-

⁷⁴ Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990, № 10. С. 12.

⁷⁵ Майоров Г.Г. Роль Софии-мудрости в истории происхождения философии. М., Логос. 1991. С. 140.

раклита, который «видит себя не искателем истины, философом», а именно мудрецом, софосом, уже владеющим окончательной истиной. Он совершенно чужд самокритичности и не слишком расположен к рефлексии (подчеркнуто мной. — В.Ш.)⁷⁶. В том же, заданном Пифагором, направлении, полагает Г.Г. Майоров, философская рефлексия развивалась потом Сократом и Платоном. Смысл философии «состоит в стремлении к «прыжку в бытие» и предполагает мобилизацию всех духовных и душевных сил для этого прыжка, но мудрость, которая была бы достигнута в результате совершения этого прыжка, доступна, как интерпретирует Г.Г. Майоров идущую от Пифагора философскую традицию, только Богу. Если мы согласимся со всем сказанным выше — а согласиться, на мой взгляд, необходимо, — то надо несколько скорректировать слишком категорическое и несколько одностороннее суждение о «рациональном мире» Сократа и о характере «сократической революции», как его формулирует, например, процитированный нами выше Ортега-и-Гасет. Несомненно, что в сократовско-платоновской традиции формируются идеи о теоретическом, рациональном «мире» понятий. (Добавим, что среди ее предшественников оказываются, конечно, и Пифагор, и элеаты.) Но достижимость этого теоретического мира прежде всего в том, что касается его предельных метафизических оснований, реализации идеалов теоретического сознания в отношениях человека и мира, оказывается для сократовско-платонистской традиции в ее классической (а не примитивизированной!) форме весьма сложным делом, которое исключает поверхностную самоуверенность и предполагает ответственность и напряженность душевных усилий.

Таким образом, античная философская классика в теоретическом рефлексиирующем познании безусловно открывает новые возможности мироориентации, принципиально превышающие горизонты «мнения», но при этом она исходит, во-первых, из того, что эти возможности еще надо уметь реализовать, что представляется весьма и весьма трудным делом, во-вторых, даже тогда, когда теоретическое познание претендует на постижение Бытия в подлинности его сущест-

ования, всегда все-таки имеет место определенный «зазор» между этими претензиями и их реальным существованием. Античная философия сократовско-платоновского толка, развивающая идею «знания по истине», иными словами, стоит на позиции «незнающего знания», нашедшей свое четкое выражение в известной формуле Сократа, и для нее была чужда безапелляционность уверенности западноевропейского классического рационализма во всемогуществе Разума. Рассуждая об античной традиции «знания по истине», можно, конечно, акцентировать внимание только на утверждении этого идеала в противовес «мнению», позволяющему судить человеческое мироотношение с позиций этого идеала, справедливо подчеркивая огромную значимость этого феномена для последующего развития европейской цивилизации. Но при этом все-таки нельзя забывать, что формирование самого этого идеала теоретического познания, постигающего сущность Бытия, включает в себя, так сказать, корректирующий момент критической рефлексии по поводу возможностей его осуществления. Внимание к этому моменту, на наш взгляд, весьма актуально в наше время отказа от узкорационалистической апологетики рационально-теоретического познания. И вместе с тем опыт античной философии должен учить нас максимальной ответственности в отношении к культурной ценности становления свободного, «автономного» в своих правах познающего мышления.

Возвращаясь к сопоставлению двух тенденций в интерпретации рационально-теоретического мышления, следует далее подчеркнуть, что существенное различие между ними, помимо указанных выше моментов, заключается также в понимании места и роли теоретического познания в системе культуры, мироотношения человека. Первая тенденция стремится чрезмерно автономизировать теоретическое познание, превратить его в нечто самодовлеющее. Вторая же тенденция исходит из включенности теоретического познания как элемента в объемлющую его целостность культуры, человеческой жизнедеятельности. При таком подходе, даже в том случае, если теоретическое рационально-когнитивное начало оценивают чрезмерно высоко, оно все-таки выступает в органическом единстве с духовно-нравственным, ценностным эстетическим сознанием, критерии его оценки не замы-

⁷⁶ Майоров Г.Г. Роль Софии-мудрости в истории происхождения философии. М., Логос. 1991. С. 141.

каются только на эффективность решения задач в рамках теоретико-познавательных парадигм, но всегда рассматриваются в широком мировоззренческом контексте.

Обращаясь опять-таки к античности, мы видим, что эмансипация познавательного начала в виде особого «знания по истине», дифференцированного от сферы «мнения», содержала в себе определенные опасности, связанные с гипертрофией этой эмансипации. Эти опасности достаточно четко проявились уже в античной культуре, прежде всего, в таком специфическом ее феномене, как софистика. Здесь, безусловно, надо видеть две стороны медали, не забывая про позитивные моменты софистики, связанные с развитием образования, культуры, дискурса, аргументации и т.д. Но софистика в ее крайних вульгаризированных формах убедительно продемонстрировала опасность вырождения, деструкции самой эмансипированной мысли, когда она становится свободной не только от диктата слепой традиции, косности обыденного сознания и пр., но и от ответственности перед коренными проблемами человеческого мироотношения, когда она замыкается в себе, становится своеобразной формальной «игрой в бисер».

Сократовско-платоновская линия в античной философии, выступая как развитие свободной мысли, противостоящей господству «мнения», ленивому некритическому следованию штампам, навязываемым обычаем традиционного сознания, в то же время формируется в решительной борьбе с декадентством софистики. Как писал П.И. Новгородцев, когда «Сократ и Платон нападали на софистов за их безбожное и разрушительное дело, они имели в виду именно это отпадение разума человеческого от «его вечной и универсальной основы», ту позицию софистов, согласно которой «индивидуальный человеческий разум объявляется всемогущим, и нет над ним никакой высшей силы», пред которой он мог бы преклониться»⁷⁷.

«Идеи» Платона, будучи «первоначалами миропорядка», выступают, как отмечают П.И. Флоренский и А.Ф. Лосев, своего рода трансформацией образа «лика богов», представляв-

ших эти первоначала в мифологическом сознании. Таким образом, сократовско-платоновская линия в философии, будучи безусловно критической по отношению к обыденному сознанию и наивной дорефлексивной мифологии, вместе с тем выступает и против опасности отрыва теоретической мысли от ориентации на, по приведенному выражению П.И. Новгородцева, «высшие силы», «вечные и универсальные основы», то есть на реализм в принципиальном смысле, суть которого состоит в признании включенности человека с его познавательными способностями и установками в целостности объемлющего его и неисчерпываемого им Космоса.

Для того чтобы быть «постижением мира» в высоком смысле этого слова, то есть выступать действительно адекватным способом приобщения человека к Реальности в подлинности ее бытия, познание, с позиций сократовско-платоновской философской традиции, должно с необходимостью включать «отнесенность к этой Реальности», «интенцию» на нее. Античной культуре с ее космоцентризмом, присущим ей мировосприятием таинства подлинного Бытия, которое лишь приоткрывается человеку, была глубоко чужда антропоцентристская гордыня эпохи Нового времени с ее убежденностью в возможности исчерпывающего постижения Бытия, самодостаточности познания в овладении им во всей своей полноте, которая наиболее последовательно проявилась в гегелевском панлогизме. Это отличие стиля античной мысли от последующего агрессивного-радикального рационализма и когнитивизма наглядно проявляется в знаменитой приписываемой Сократу формуле «ученого незнания»: «Я знаю только то, что я ничего не знаю».

Другое дело, однако, как понимается осуществление познавательной деятельности человеком в рамках его неизбежной «конечности» по отношению к предметности. Свобода мысли, свобода «просветленного познания» заключается здесь в его независимости от какой-либо навязываемой извне позиции, от осознаваемой или неосознаваемой ее рецепции. Рефлексирующее свободное теоретическое мышление призвано взять на себя достаточно трудную задачу самостоятельной выработки специфического мысленного содержания, идеальной мысленной концептуально-теоретической конструкции. В адекватном выполнении этой за-

⁷⁷ Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины (приложение к журналу «Вопросы философии»). М., 1991. С. 429.

дачи и заключается подлинная автономия, самодостаточность рационально-рефлексивного теоретического познания. Свобода, автономия, самодостаточность мышления органически связана, таким образом, с реализацией возможности быть, так сказать, самим собой, не подменять свою позицию заимствованием, «пересказом» преднайденого в других формах сознания содержания. В этом и состоит органически связанная со свободой рефлексивной теоретической мысли ее ответственность перед задачей определения собственной позиции в отношении Реальности, тех проблемных ситуаций, которые возможны во взаимоотношении человека и Реальности, напряженность которых и определяет ту необходимую «реалистическую» интенциональность, конституирующую само познание как способ «вписывания» человека в мир.

С этой точки зрения было бы недопустимой примитивизацией истолковывать тот же платонизм как просто пересказ мифа на философском языке, хотя Платон, безусловно, ориентируется в своей теоретической мысли на мифологический материал. Даже если теоретическое мышление интенцировано на определенное, скажем, мифологическое, религиозное или идеологическое содержание, оно обязано, если не хочет терять свою автономию, воспроизвести содержание своими специфическими средствами. Но при этом рационально-теоретическое мышление, если оно опять-таки хочет оставаться самим собой, неизбежно выходит за рамки горизонта тех форм сознания, на продукты которых оно ориентируется. Оно сталкивается с такими проблемами, которые не возникают в рамках указанных выше форм сознания, разрушая непреложность выработанных ими позиций.

И надо специально подчеркнуть, что зачастую критика пресловутого «автономизма» концептуально-теоретической мысли ведется с позиций именно внетеоретических форм сознания и в этой критике смешиваются два момента и один подменяется другим. Одно дело замыкание «свободной мысли» в самой себе, превращение в софистическую игру, потеря ориентации на содержательные философско-мировоззренческие, нравственные, социальные, экзистенциальные проблемы и претензии на исключительные prerogatives теоретического разума в выработке мироориентации, на его

мнимую способность обеспечивать последнюю вне сотрудничества с иными формами сознания. Другое дело — упреки в том, что разум стремится осуществлять свою автономию в освоении всей этой проблематики своими средствами, не впадая в некритический и достаточно беспринципный синкретизм. Теоретический разум не может быть самодостаточен в своей независимости от интенции на предмет, от ориентации на духовное содержание, вырабатываемое другими формами сознания, от преднайдённости рамок проблемных структур, в поле напряженности которых он призван работать. Но он должен и может быть самодостаточен в решении своих проблем, в осуществлении собственного подхода ко всей проблематике, возникающей в охарактеризованном выше контексте, в котором он только и может функционировать.

Рассматривая тему соотношения автономии формирующейся теоретической мысли и ее вписанности в общий контекст сознания и культуры, следует также остановиться на понимании связи познания и нравственности в античности. Справедливо критикуя узкокогнитивистскую интерпретацию античной мысли, некоторые авторы, как мне представляется, впадают в другую крайность, говоря о *служебной* роли знания по отношению к нравственности у Платона «и вообще всех истинных философов»⁷⁸. По-видимому, так вопрос ставить нельзя, ибо античная философия в сократовско-платоновской традиции не знает того резкого обособления теоретического и практического разума, говоря языком Канта, которое возникло в более поздний период. Для Сократа и для Платона знание подлинной реальности выступает и как постижение устоев правильного нравственного поведения. Достижение адекватной познавательной мироориентации органически включает и соответствующий нравственный ориентир. Постигаемый в идеале предмет — идея блага у Платона — не может носить для античного сознания нейтрально онтологического характера, его онтология включает в себя ценностные измерения. Таким образом, здесь имеет место не отношение средства и цели, а взаимообусловлен-

⁷⁸ Майоров Г.Г. Роль Софии-мудрости в истории происхождения философии. С. 146.

ность — адекватное постижение глубинных структур мироздания дает познавательное основание нравственным ценностям, реализации личности в мире на высоте ее возможностей. С другой стороны, как бы теперь сказали, экзистенциальная проблематика смысловых ценностей и идеалов, исходных ориентиров мироотношения определяет предметную направленность теоретического познания. Его подлинным предметом может стать только то в мире, что воздействует на исходные принципы мироотношения, самореализации человека в мире. В этом действительно заключается особенность пифагорейско-сократовско-платоновской мысли по сравнению с более поздней установкой, впервые последовательно развитой Аристотелем, когда с предмета познания снимается это требование, а предметом теоретического познания в принципе становится любая возможная реальность⁷⁹.

Аристотель в этом смысле действительно является первым классиком иного стиля теоретического познания, чем тот, который непосредственно связан с его истоками. Развитие этого более позднего стиля независимости рационально-теоретического мышления от обязательности мировоззренческой направленности было прервано в эпоху средневековья с его «верующим разумом» и продолжилось в Новое время.

Становление рационально-теоретического сознания в античности осуществляется, таким образом, в органическом единстве с целостностью мировоззренчески-экзистенциальной ориентации и ориентируется на эту целостность. Исходный смысл идеи разумного сознания, как она формировалась в античности, весьма далек от последующего понимания рациональности в позитивистском духе в качестве «трезвого» беспристрастного познания действительности, «как она есть» в ее фактуальности, максимально свободной от человеческого личностного начала. В античной классике, там, где формируется идея «светлого» разумного познания как важнейшей ценности культуры, нет и не может быть противопоставления теоретического мира реальной душевной жизни человека, того «теоретизма», по тер-

⁷⁹ Гайденок П.П. Эволюция понятия науки. М., Наука. 1980. С. 263.

минологии М.М. Бахтина, который выступил предметом его критики⁸⁰.

Существеннейшим моментом в характеристике рассматриваемых двух тенденций в интерпретации теории и практики рационального познания является — последнее по счету, но отнюдь не по значению — различие в подходах к роли субъекта познавательного действия. Оно четко выражено в приведенной выше дилемме, сформулированной Ю.Я. Шрейдером. Повторяем сейчас вторую ее формулировку: «чему отдать приоритет — знанию, программирующему личность, или личности (как онтологической реальности), свободно соотносящей знание с жизнью»⁸¹. При первом подходе человек выступает в качестве носителя, проводника, представителя знания, которое оказывается некоей самодовлеющей сущностью, чем-то субстанциональным, говоря на языке классической философии. При этом авторитет самого знания зиждется на том, что оно, в свою очередь, является продуктом некоей надличностной силы, которой могут быть даны различные философско-гносеологические «имена» — Трансцендентальное сознание, Абсолютная идея, Объективная реальность и т.п. В профессиональном философском плане между подобными интерпретациями этой надличностной силы, конечно, очень существенные различия, но тем не менее все они представляют собой варианты одной принципиальной позиции, в соответствии с которой возможности человека как носителя знания, представителя Идеи определяются тем, что он выступает от имени этой надличностной силы. Заметим, что это отнюдь не исключает того, что человек, разделяя данную позицию, призван осу-

⁸⁰ Сам М.М. Бахтин достаточно ясно указывает на недопустимость противопоставления теоретического мира и «поступка» в античности. Как отмечает С.С. Аверинцев в своих комментариях к статье М.М. Бахтина: «Бахтин хочет сказать — с полным основанием, — что учение Платона, противопоставляющее незыблемость «истинно-сущего» и зыбкость мнимо-сущего, имеет целью вовсе не простую констатацию различия онтологических уровней, но ориентацию человека по отношению к этим уровням: от человека ожидается активный выбор, т.е., по-бахтински, «поступок», — он должен бежать от мнимости и устремляться к истине» (Бахтин М.М. К философии поступка. Примечания // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 159).

⁸¹ Шрейдер Ю. Сознание и его имитации // Новый мир. 1989. № 11. С. 247.

шествовать активность, проявлять ответственность, напряженность усилий, но эти личностные активность, ответственность, напряженность усилий направлены в конечном счете на то, чтобы человек, работающий со знанием и в знании, как можно лучше осуществлял свою роль «рупора», проводника надличностной силы, продуцирующей знание, определяющей его истинность. И важно то, что первый подход к сформулированной выше дилемме в отличие от второго исходит из того, что, проявляя достаточную степень усилий и ответственности, мы всегда остаемся в рамках той системы познавательных установок, от имени которой мы действуем, и можем найти определенное решение задачи в соответствии с принятыми в этой системе правилами истинности и обоснованности.

Принципиально важно, что это решение диктуется с достаточной степенью необходимости той информацией, которая ассимилируется в рамках системы. Предполагается, что в конечном счете мы можем выйти на такой уровень наличия этой информации, при котором мы как бы снимаем с себя ответственность за решение, наша задача сводится лишь к констатации, обоснованности такого решения на основе имеющихся данных. Например, задача историка сводится при таком подходе к тому, чтобы набрать необходимое количество исторических данных, которые позволили бы дать однозначную интерпретацию того или иного события и как бы превратить роль историка в «рупор» внешней исторической информации. И это отнюдь не досужие абстрактные рассуждения. Сколько раз приходилось сталкиваться с подобной аргументацией при отказе занять определенную позицию по отношению к острой исторической проблеме — нам не хватает фактов для определенного решения! Это и есть стремление передоверить ответственность за принятие идейной позиции на внешние обстоятельства. Между тем ясно, что сколько бы ни собирать факты, они будут свидетельствовать в пользу той или другой точки зрения, но избавиться от ответственности за формулировку собственной позиции, неизбежно связанной с риском, они не могут.

Следует заметить, что установка, которая была сейчас сформулирована, — это, конечно, некий гносеологический

идеал, который никогда полностью не мог быть реализован. И в классической гносеологии, которая в общем и целом стремилась к этому идеалу в учении Канта о т. н. способности суждения (как о некоей нередуцируемой к каким-либо формально эксплицируемым объективным правилам способности индивидуального сознания применять общую норму, общую формулу, общее правило в конкретной ситуации), была, по существу, концептуально выражена принципиальная невозможность реализации этого идеала.

То есть, иными словами, даже при стремлении передоверить «парадигме» своей свободы, самостоятельности невозможно полностью уйти от связанных с ними риска личностных решений, творческой способности их осуществления. Подобный полный уход от риска свободы и ответственности был бы осуществим только в том случае, если бы действующий человек, субъект целиком превратился бы в некий рупор трансляции принимаемого знания разделяемой им идеи в некий автомат, воспроизводящий «программирующее личностное знание», по выражению Ю.А. Шрейдера. В этом случае из исходной схемы отношения «человек-знание-действительность» можно было бы полностью элиминировать «действительность» как независимую компоненту этого отношения, сведя ее к простому дубликату «знания» в качестве его «содержания», а роль первой компоненты — «человека» — усматривая в своего рода оглашении двух вторых. Нечто подобное мы в самом деле имеем в последовательных версиях фиксации действительности и знанием, будь то наивно-реалистическое сознание или натуралистическая теория отражения.

Подобные абстрактные философско-гносеологические схемы, однако, фактически не реализуемы. Действительность, независимая от знания, всегда дает о себе знать в самой природе мироориентации, мироотношения, в каких бы «кумиров», «идолов» мы не превращали в своих философских теориях те «конечные», выражаясь языком Гегеля, знания. Они, как не верти, продуцируются не абсолютной идеей или трансцендентальным сознанием, а являются результатом напряженного взаимодействия реальных людей с объемлющим их Универсумом, всегда превышающим возможности освоения его человеком. Даже в самых догмати-

ческих, тенденциозных восприятиях человеком действительности через призму превращаемого им в абсолютный авторитет знания всегда так или иначе встает проблема истолкования действительности как некоего независимого фактора. Но перед человеком встает и действительно принципиальный выбор: или выступать простым орудием утверждения превращаемой в идола идеи — то, что на религиозном языке называется «идеологией», — закрывая для себя пути творческого конструктивного взаимодействия (или общения?!) с подлинной реальностью Универсума, или постараться быть органом познания Универсума, выступая в качестве «открытой системы» такого познания, беря на себя весь риск и ответственность творческого постижения мира, не будучи в состоянии передоверить напряженность этой творческой работы какой-либо внешней по отношению к человеку инстанции, будь это природа, Бог или трансцендентальное сознание. Оговоримся, что сказанное выше отнюдь не означает, что человек проделывает эту творческую работу, так сказать, в одиночку. Как бы ни понимать сущность Универсума, ясно, что речь может идти только о взаимодействии или общении с Универсумом, никоим образом не принижающем роль объемлющей человека Реальности в процессе познания. Следует просто подчеркнуть, что человек не может выступать лишь ее реципиентом, пассивным органом восприятия.

Подход, основанный на принятии приоритета знания, программирующего личность в ее мироориентации, как уже выше отмечалось, с неизбежностью предполагает концепцию тождества содержания Знания и действительности. Содержание Знания при таком подходе отождествляется с некоторым подлинным устройством мира, глубинным, сущностным Миропорядком. Апелляция к подлинности этого Миропорядка подтверждает авторитет Идеи, Знания, и, наоборот, своего рода канонизация соответствующей Идеи, Знания делает «неприкасаемой» некоторую картину мира. Постулируемый этой картиной мира Миропорядок оказывается данностью, выступающей как нечто однозначное, безальтернативное, необходимое данностью, которую надо лишь принять. Такая установка приводит к парадоксальному, по выражению Г.В. Флоровского, сочетанию «рабского сознания и заносчивой

самоуверенности». Человек, с одной стороны, сознает себя «метафизическим ничтожеством», медиумом «внешней объективности», но именно это последнее, с другой стороны, порождает у него «люциферическую уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн»⁸². И что здесь очень важно, сознание, руководящееся подобными установками, начинает усматривать в когнитивном, познавательном отношении к миру возможность уйти от драматизма человеческого бытия со всеми его проклятыми вопросами, получить некую метафизическую гарантию безусловной правильности и, главное, надежности своей мироориентации. Именно эта попытка найти в когнитивизме такого рода способ уйти от риска свободы в свое время подвергалась резкой критике со стороны Н.А. Бердяева. Он рассматривал ее в качестве ярчайшего примера той «объективации» человеческого мироотношения, которую он расценивал как измену призванию к свободе как подлинному отношению человека к миру. В стремлении опереться на знание, всегда предполагающее внешнюю принудительность мироориентации, по мнению Н.А. Бердяева, русский мыслитель усматривал нечто похожее на попытку «подсматривания карт» в неизбежно рискованной «игре с Бытием». «Гностицизм» в широком смысле слова связывается Н.А. Бердяевым не только с конкретным направлением в истории религии, но и с современной ему наукой и теософией, и представляет для него попытку подменить неизбежно связанную с риском свободу мироориентации. Адекватное выражение последней он усматривает в вере, этим «подсматриванием карт» Бытия, возможностью без риска, гарантированно и спокойно проникнуть посредством знания в тайны Реальности.

Преимущество веры перед знанием, как понимает последнее Н.А. Бердяев, как раз в том, что в актах веры человек не прячется и не может спрятаться, так сказать, под крыло объективизации, внешней принудительности, гарантированности независимым от человека положением дел. Это противопоставление знания и веры излагается выдающимся отечественным мыслителем с присущей ему яркой эмоциональностью и пафосом, и надо признать, что здесь при-

⁸² Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 92.

влекается внимание к действительно серьезной проблеме, к реальной опасности, которая заложена в том, что именуется Н.А. Бердяевым «гностицизмом». Надо лишь учитывать, что то, что он имеет в виду под «гностицизмом», установкой на абсолютизацию роли знания в мироотношении, представляет собой определенную идейную установку, интерпретацию самого знания. В действительности же научное знание никак нельзя уложить в прокрустово ложе охарактеризованного выше гностицизма или узкого когнитивизма. Как я постараюсь более подробно показать ниже, развитие современной философско-методологической мысли демонстрирует, что в научном знании необходимым конституирующим его моментом в его основаниях выступает тот риск, свобода выбора, недетерминированность внешними объективными данными, о которых как о существенных признаках веры писал Н.А. Бердяев. То есть вера не обязательно в религиозном смысле, как, впрочем, признает и сам Н.А. Бердяев, присутствует и в самой науке. Таким образом, когда мы говорим об определенном решении дилеммы, сформулированной Ю.А. Шрейдером, надо не забывать, что речь идет об определенном понимании знания, определенной, если угодно, идеологии отношения к знанию, определенной позиции человека, занимаемой в этом отношении. Иными словами, не знание само по себе как некий артефакт культуры, как уже отмечалось выше, однозначно детерминирует позицию человека в схеме «человек-знание-действительность», а человек выбирает соответствующую себе позицию, сам себе, так сказать, назначая определенную роль. Несуществующее знание независимо от человека своей «внешней принудительностью» подвигает человека на отказ от своей свободы и соблазняет его впасть в то парадоксальное смешение рабского сознания и заносчивой самоуверенности, о котором писал Г.В. Флоровский, а человек выбирает такую позицию, заняв ее по отношению к этому знанию. Но он может также занять и критико-рефлексивную позицию «открытой рациональности». Хотя, конечно, возможность играть такую роль — в данном случае «уйти под крыло» знания, сотворив из него себе кумира, — он приобретает в результате того, что существует знание как артефакт культуры, которое дает основание для такой роли.

Таким образом, как уже указывалось выше, неоднозначность заложенного в природе культуры начала, предполагающего развитие человеческих возможностей, связана с различием «практик» работы с артефактами культуры, с отношением к артефакту, в котором проявляется та или иная степень развитости ответственности человека. В плане этой общей перспективы и следует оценивать различные типы работы со знанием как частным видом артефактов культуры. Второй вариант решения альтернативы отношения человека к знанию — оно выступает для личности не как программирующая ее самодовлеющая сущность, а как средство решения задач ориентации в действительности — предполагает прежде всего ответственность отношения к знанию как артефакту культуры, которое может стать и мощным средством познания действительности, и не менее мощной помехой на пути этого познания. Реализуя себя как свободная личность, а не как рупор предвзятой Идеи, работающий в знании и со знанием, человек в наибольшей степени может реализовать и потенциал, заключенный в самом знании. Напротив, выступая в качестве рупора Идеи, человек превращает ее в помеху подлинному постижению мира, деструктурирует заложенный в знании и аккумулируемый в процессе предыдущего культурного развития потенциал. Иными словами, проявляя себя как личность в работе со знанием, человек это знание делает феноменом культуры на высоком уровне, превращение же человека в рупор знания ведет к различным формам деструкции опыта культуры, сделавшего возможным возникновение данного знания.

Необходимо подчеркнуть, что различие охарактеризованных выше установок отнюдь не является чем-то абстрактно-философским. Оно определяет различные стратегии поведения в культуре. Рассмотрим в этом плане ситуацию с образованием. В настоящее время исключительно актуальной практической задачей является совершенствование процесса образования в рамках стратегии инновационного обучения. Реализация этой стратегии, в частности, на основе концепции совместной продуктивной деятельности предполагает прежде всего отказ от авторитарных отношений между преподавателями и учащимися и переход к отношениям сотрудничества между ними и творческого участия учащихся

в процессе обучения⁸³. С психолого-педагогической точки зрения речь идет, таким образом, в первую очередь об изменении личностных установок участников процесса обучения. Очевидно, однако, что отношение людей в процессе обучения опосредуется содержанием этого процесса, теми предметно-содержательными целями, которые ставят перед собой его участники. Говоря социологическим языком, распределение ролевых функций между участниками процесса обучения связано с определенным пониманием его содержательных целей и задач, с пониманием того, вокруг чего разворачивается само это взаимодействие. Ясно, что как бы мы ни интерпретировали процесс обучения в психолого-педагогическом аспекте, с точки зрения личностной ориентации его участников, эта ориентация будет всегда «завязана» на передачу социокультурного опыта, аккумулированного социумом знания. И личностные ориентации неизбежно будут коррелироваться с известным пониманием этого опыта, возможных способов его существования и трансляции. Переход от традиционных способов обучения к современным, которые предполагают не просто пассивное овладение учеником сообщаемым ему учителем знанием, а связанное с развитием личности учащегося активное воссоздание ими в собственном сознании того опыта деятельности, который лежит в основе транслируемого знания, с необходимостью требует изменения отношения к самому содержанию этого опыта. Авторитарная роль учителя в традиционном обучении органически связана с тем, что он является носителем авторитета, Знания с большой буквы, выступающего как непреложная социокультурная норма, которую нужно лишь внедрить, «интериоризировать» как некую команду в сознание учащихся. Изменение роли учителя в рамках стратегии совместной продуктивной деятельности с учащимися возможно только тогда, когда он перестает быть глашатаем, транслятором некоей «неприкасаемой истины», а становится организатором сложной, напряженной личностной работы по решению творческих задач, возникающих при воспроизведении и соответствующего со-

⁸³ См.: Ляудис В.Я. Инновационное обучение и наука. Научно-аналитический обзор. М., ИНИОН РАН. 1992. См. также: Инновационное обучение: стратегия и практика. М., ГКВШ РФ. 1994.

циокультурного опыта, опыта развития последнего в реальной истории науки, а также при обучении научному знанию. Эти задачи носят творческий характер, постольку-поскольку учащиеся в совместной деятельности вместе с учителем и под его руководством — это надо подчеркнуть — заново проходят путь развития мысли, а не просто усваивают готовый результат как итог этого пути. Но при таком подходе с самого знания совлекается ореол неприкасаемости, некоей абсолютной авторитетности, оно открывается живому личностному сознанию в процессе своего порождения со всеми возникающими проблемами, противоречиями, сомнениями, возможными альтернативными ходами и т. д.

Итак, успешное развитие стратегий инновационного обучения на базе совместной продуктивной деятельности, предполагающее изменение типа взаимодействия учителя и учащихся, возможно только при иной ориентации на сам учебный предмет. Знание должно выступать не как готовый результат, некая формула, подлежащая усвоению, но как результат определенного рода деятельности, и именно эта деятельность и ее способы должны стать предметом усвоения путем ее активного воспроизведения в сотрудничестве друг с другом и с учителем, организующим и направляющим этот процесс. Совершенно не оправданы высказываемые иногда опасения, что инновационное обучение, привлекая внимание к методической стороне, как-то оставляет в тени предметный аспект, то есть само содержание знания. никоим образом! Только учебный предмет в рамках современных методов обучения должен быть представлен как процесс выработки этого содержания знания, конструктивной деятельности по его формированию. Но тем самым для плодотворного развития стратегии современных методов обучения требуется сочетание собственно психолого-педагогических исследований с исследованием структур знания и познавательной деятельности, что традиционно составляет предмет философской теории познания, методологии и логики науки. И в процессе такого сочетания должна быть достаточно четко прояснена вся та проблематика дилеммы двух подходов к знанию, о которой говорилось выше. Эта проблематика носит, таким образом, не просто абстрактно-философский характер, но она ор-

ганически связана с реальной практикой организации обучения и воспитания.

Весьма близкая к образованию ситуация складывается и в медицине, поскольку там наблюдается кризис патерналистской медицины, основанной на авторитарности позиции медика, врача опять-таки как носителя авторитета медицинского знания, и необходимость перехода к отношениям сотрудничества между врачом и пациентом. При рассмотрении этих проблем прежде всего бросается в глаза этический аспект, однако здесь возникают и серьезные философско-мировоззренческие и философско-методологические вопросы, связанные с пониманием характера ориентации на знание в ситуации непатерналистской медицины, с органическим включением личного момента в эту ориентацию, природой общения врача и пациента как необходимого фактора конструктивного решения возникающих задач и т. д.

И в образовании, и в медицине мы сталкиваемся с принципиальной общекультурной проблемой кризиса авторитарной (иногда употребляют более резкий термин: «репрессивной») культуры, когда Знание выступает в качестве орудия этого авторитаризма. В ситуации с образованием и воспитанием, в частности, зачастую наиболее рельефно и, я бы сказал, драматически проявляется неприятие современной молодежью этого авторитарного способа приобщения ее к знанию, к опыту культуры вообще.

Очень важным и актуальным выступает четкое осознание последствий двух противостоящих друг другу стратегий отношения к знанию применительно к практике проектно-конструктивного мышления. Надо, прежде всего, подчеркнуть, что распространенная ныне справедливая критика утопизма никоим образом не должна как-то бросать тень на сам принцип социального проектирования и, соответственно, рационализации этой практики. В наших современных условиях мы как раз испытываем острый недостаток культуры действительно эффективного проектно-конструктивного мышления, если угодно, культуры рациональности такого мышления. Где проходит демаркационная линия между утопизмом и проективно-конструктивным мышлением? Первый отличается от второго своим глобализмом, универсальностью, убеждением во всеохватывающей силе проекта, оп-

ределяющего все конкретные детали создаваемой конструкции, иллюзиями полной реализуемости сформулированного проекта и, соответственно, рационализируемой на основе этого проекта действительности: «Утопическую волею движет постулат всецелой рационализируемости общественной жизни, применяемый двояко... С одной стороны, всякий существующий порядок, вся полнота общественной жизни априорно признаются доступными, своего рода исчерпывающей «кодификации» и охватывающих до конца обобщающих формулами. Между кодексом и жизнью без оговорок ставится знак равенства. И потому, с другой стороны, рационализацию позволительно допустить и в порядке целеполагания: возможным кажется предвосхищение как бы конституции грядущего идеального общества, и притом в казусах и подробностях... Мысль предвосхищает идеальный предмет в порыве конструктивного воображения, и здесь предвидимо и предвычислено все... Так, абстрактные схемы заслоняют конкретную действительность и кажутся утопичнее «реальными», чем действительный мир»⁸⁴. И предпосылкой этой убежденности в проецируемости проекта на действительность и ее готовность поддаться такому проецированию является вера в авторитет Знания, приводящая к «люциферической уверенности во всецелой познаваемости мировых тайн».

В отличие от этих утопистских установок проективно-конструктивное мышление исходит, прежде всего, из относительности всякого проекта, который выступает в ряду других альтернатив и вариантов и всегда должен быть открыт для возможной критики. Идеология и методология проектно-конструктивного мышления исходят из принципиальной неполноты проекта в отношении конкретных деталей его реализации, которая предполагает специальную проработку этих деталей, необуславливаемую однозначно исходными рамками проекта. Они исходят далее из того, что реализация проекта всегда связывается с известным сопротивлением действительности и поэтому должно осуществляться осмысление «обратной связи» к проекту со стороны реальности, го-

⁸⁴ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма//Вопросы философии. 1990. № 10. С. 85.

товность к постоянной критической рефлексии и коррекции своих исходных установок. Идея «воспитания воспитателей», которая была сформулирована в Марксовых «Тезисах о Фейербахе», была направлена против утопистско-просветительской субстанциализации сознания и предполагала рассмотрение последнего как постоянно открытого критике и коррекции, при подчеркивании его включенности в практику как элемента ее структуры и выполняющего роль ее идеального плана. Безусловная антиутопистская направленность концепции практики раннего Маркса не помешала, однако, последующей догматизации заключенной в его социально-политическом учении программы, превратившейся в одну из основных утопий нашей эпохи.

Итак, говоря о рациональном знании как факторе мироориентации, мироотношения, выявляя условия реализации его конструктивных возможностей и отмечая имеющиеся здесь «камни преткновения» — существующие опасности деструкции этих конструктивных возможностей, — необходимо учитывать различные варианты отношения к самому этому знанию, различные способы работы со знанием «практики» этой работы. Природа самого рационального знания, как подчеркивалось выше и как хотелось бы еще раз подчеркнуть, амбивалентна. Она, с одной стороны, обеспечивает эффективные возможности все более глубокого и полного осмысления реальности благодаря моделированию последней в объективированных знаково-символических концептуальных структурах, т. е. идеализированных объектах, работа с которыми открывает широкие конструктивные возможности, которых нет у знаньевых структур, непосредственно вплетенных в ткань реальной жизнедеятельности и общения. Но с другой стороны, именно эта выделенность концептуальных структур знания, которая имеет место в формах рационально-теоретического сознания, порождает опасность отчуждения от реального мироотношения живого индивида, превращения знания в некую самодовлеющую сущность. Этой опасности нет в тех формах мироориентации, которые не связаны с этой «надстройкой» над непосредственным отношением к действительности.

Заканчивая рассмотрение вопроса о двух тенденциях в отношении к теории и практике рационально-теоретического познания, еще раз сформулируем основные моменты

противопоставления этих двух тенденций: 1) связанная с недостаточной рефлексивностью и самокритичностью тенденция к закрытости и догматизации построений этого познания и, напротив, самокритичность и открытость, установка на «умное незнание», понимание всей сложности и трудности задач рационально-теоретического постижения мира; 2) истолкование предметности последней как прямого «схватывания» реальности в противоположность косвенному, опосредствованному моделированию последней, установке скорее на поиск истины или на обладание ею; 3) установка на абсолютизацию автономности рационально-теоретического познания, его самодовлеющего характера в системе культуры, в отличие от акцентирования на его включенность в общую систему мироотношения человека; 4) понимание человеческого субъектного начала в познании в первую очередь в качестве реципиента знания, являющегося продуктом некоей стоящей над человеком безличной силы — Трансцендентального сознания, Абсолютной идеи, материалистически и натуралистически истолковываемой Объективной реальности и, напротив, подчеркивание конструктивности и самостоятельности субъективного начала, т. е. человеческого измерения, что предполагает принципиальную десакрализацию знания и постоянное воспроизводство приоритета личностной свободы и ответственности в обращении с рациональным знанием как средством ориентации в Реальности, всегда выходящей за пределы достижимых рационально-когнитивных позиций. Нетрудно убедиться, что последняя установка единственно и может быть средством достижения подлинного реализма, тогда как претендующая на «реалистичность» позиция реципиента, рупора знания оказывается на поверку замаскированным субъективизмом, поскольку под маской непреложной Истины выступают абсолютизированные, по необходимости «конечные», относительные конструкции человеческого познания. И в заключение подчеркнем еще раз, что именно вторая традиция в истории рационально-теоретического познания является предтечей нетрадиционной, неклассической рациональности, и ее творческий потенциал получает свое развитие в современных формах последней.

Глава 4

От классического к современному типу рациональности

Присущая рационально-теоретическому сознанию установка на рефлексивный анализ используемых познавательных средств с неизбежностью предопределяет интенцию на обладание и сознательный контроль над этими познавательными средствами, по возможности их артикулируемость. В этой интенции, собственно, и проявляется рационализация познавательной деятельности в рефлексивно-теоретическом сознании. Традиционный рационализм, как он возникает и развивается в истории человеческой мысли, по существу, и предполагает, что наряду с предстоящим нам прозаическим «профанным» миром со всеми его сложностями, неясностями, неупорядоченностью можно выстроить, сконструировать в идеальном плане рационального познания новый, как бы замещающий его упорядоченный мир, контролируемый человеком в силу знания конструкции, лежащей в его основе.

Сама тенденция к такой рационализации, разумеется, реализуется в эволюции рефлексивно-теоретического сознания в различных формах и с различной силой. В наиболее последовательной форме она находит свое выражение, конечно, в классическом рационализме Нового времени, идеалом которого выступают полностью артикулируемые в своей ясности и прозрачности для рефлексии сознания концептуально-теоретические структуры, т. н. идеализированные объекты. Подобные структуры выступают фактически технологическими конструкциями рационально-теоретического сознания. Именно с этим идеалом и связан известный тезис о том, что мы в полной мере можем познать лишь то, что сами сделали.

Таким образом, по-видимому, целесообразно различать понятия традиционной рациональности или классической в широком смысле и классической в узком смысле, связывая последнюю с тем типом рациональности, который сложился в Новое время.

Итак, в своей наиболее развернутой форме интенция на полный контроль и артикуляцию познавательных средств нашла свою реализацию в классическом рационализме Нового времени и Просвещения. Однако она присуща рационально-теоретическому сознанию уже в его истоках. Так, на материале исследования диалога Платона «Таэтет» Т.В.Васильева показывает, что «сумма значений логоса в данном контексте — членораздельная, четко артикулированная и отчетливо выраженная во вне мысль»⁸⁵. И не случайно Кант, формулируя свое понимание природы научно-теоретического познания, делает ссылки на античную историю науки, указывая, что «свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о **равнобедренном треугольнике**... он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы *создать* (курсив мой — В.Ш.) фигуру посредством того, что он сам... мысленно вложил в нее и показал (путем построения)»⁸⁶.

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

⁸⁵ Васильева Т.В. Беседа о логосе в платоновском «Таэтете» // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 298.

⁸⁶ Кант И. Соч. В 6-ти т. Т. 3. М., Мысль. 1964. С. 85.

ностью⁸⁷. Платоновское учение об идеях как «организаторах» действительности, как известно, предполагает и наличие соответствующих способностей постижения этих идей. «То, что мир измеряется идеями, уже содержит в себе возможность абсолютного сознания у того, кто узрел эти идеи»⁸⁸. В этой способности «абсолютного сознания», которая с неизбежностью должна предполагаться в античном Логосе, можно усмотреть прототип декартовского «когито», хотя именно только прототип. Для развертывания потенциала рационализма в полную меру необходимы специфические условия, которые могли реализоваться только в Новое время.

Вместе с тем, оценивая эту интенцию на рационализацию познавательной деятельности в классическом когнитивизме, следует в то же время иметь в виду, что она выступала и могла выступать лишь в качестве никогда не реализуемого до конца идеала. Познавательные средства в реальности всегда ускользали от исчерпывающего их содержание рефлектирующего контроля, и конструирование идеализированных объектов и теоретических понятий осуществлялось и осуществляется на фоне некоторых не полностью эксплицируемых смыслов, метафор, символических значений и пр. Заметим кстати, что эта невозможность исчерпывающей экспликации и рефлексированности концептуально-теоретического смысла является мощным фактором открытости рационально-теоретического знания, обуславливающая перманентные возможности его уточнения, модификации, развития. В настоящее время это принципиальное обстоятельство выступает предметом усиленного внимания со стороны методологической мысли и является важным компонентом представлений современного неклассического когнитивизма⁸⁹.

⁸⁷ Новая технократическая волна на Западе. М., Прогресс. 1968. Примечания, с. 434. Ср. также: «...если для Платона существо сущего определяется как эйдос (вид, облик), то это — очень рано посланная, издаലെка опосредованно и прикровенно правящая предпосылка того, что миру надлежит стать картиной» (*Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. С. 103–104).

⁸⁸ *Рутманис К.В.* Идея рациональности в философии. Рига. Зинетне. 1990. С. 71.

⁸⁹ О роли символов как необходимой предпосылки научно-понятийного мышления см., в частности: *Невважай И.Д.* Свобода и знание. Саратов, 1995.

Реализующаяся в полной мере в нововременном рационализме установка на «абсолютное сознание» субъектом предметного содержания, хотя и прорисовывается уже в античности, не может тем не менее получить в эту эпоху достаточного развития в силу присущих ей философско-мировоззренческих позиций. Как настойчиво подчеркивает М. Хайдеггер в своих работах, посвященных сопоставлению греческой мысли и нововременного западноевропейского субъектоцентризма, в античности «человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего благодаря своей соразмерности тому, что ему ближайшим образом открыто, и ограниченности этим последним — без отрицания закрытых от него далее и без самонадеянного намерения судить и рядить относительно их бытия или небытия. Нигде здесь нет и следа той мысли, будто сущее как таковое обязано равняться по «Я», стоящему на самом себе в качестве субъекта, что этот субъект — судья всего сущего и его бытия и что он в силу этого своего суждения, добываясь абсолютной достоверности, выносит приговор об объективности объекта»⁹⁰.

Требовалось коренное изменение мировоззренческих позиций, в принципе иное понимание отношения мира и человека для того, чтобы заложенная в самой сущности рационально-рефлексивного теоретического сознания интенция на полное обладание и контроль над «теоретизированным миром» была реализована в представлениях нововременного рационализма. В этой ситуации достаточно наглядно обнаруживается зависимость господствующих в ту или иную эпоху моделей познавательного отношения человека к миру от доминирующих общемировоззренческих установок отношения человека к миру. Таким образом, с одной стороны, мы имеем линию эволюции рационально-теоретического

«Пространством мысли», в котором обитают все эти нередуцируемые в принципе к артикулируемым научно-теоретическим понятиям познавательные смыслы выступают, прежде всего, научные (и не только научные) картины мира, являющиеся предпосылками построения уже собственно научных теорий. О научных картинах мира см.: *Стетин В.С.* Теоретическое знание. М., Прогресс-Традиция. 2000, глава III.

⁹⁰ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., Прогресс. 1988. С. 265.

познания, определяемую некоей внутренней логикой развития его потенций, с другой — это развитие реализуется в связи с особенностями культурно-мировоззренческого контекста, в который включена эволюция рационально-теоретического познания.

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

Согласно этому рационализму (в широком смысле, охватывая этим термином и рационализм в узкогносеологическом истолковании, и эмпиризм сенсуалистического толка), «мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в себе самих, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, при помощи которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления предметности этого объ-

екта в сознании»⁹¹. И далее: «...все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы полностью и без остатка на уровне самосознания: они могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением «Я» и удерживаться затем уже как контролируемое функционирующее образование, как конструкция»⁹². Эта установка получает воплощение в декартовском «когито» и далее, как замечает М.К. Мамардашвили, формулировки которого были приведены выше, в формуле Канта «сущность предмета есть правило его образования, конструкция»⁹³.

И именно при таком идеале познания возникает субъект-объектное отношение в точном смысле этих терминов. Далеко не всякое отношение человека к миру в процессе сознания можно назвать отношением субъекта к объекту. Последнее предполагает полную свою прозрачность для мыслящего индивида. На полюсе объекта эта прозрачность предполагает, что «все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта, что нет никаких принципиальных препятствий для универсальной познавательной перцепции, что все объективно сущее... есть выполнение заведомо понятного, заведомо рассчитанного на рациональное постижение универсального порядка»⁹⁴. Особо следует подчеркнуть, что сказанное выше не означает, что актуально объект полностью открыт для познания, а лишь подразумевает потенциальную открытость, невозможность встретиться с принципиальными преградами в постижении объекта. Объект в точном гносеологическом смысле этого термина и означает предмет в принципе прозрачный, открытый для овладения, освоения субъектом, что, в частности, подразумевает, что объект не может иметь онтологического статуса, превышающего или даже сопоставимого по своему рангу с онтологическим статусом познающего субъек-

⁹¹ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., Наука. 1972. С. 41.

⁹² Там же. С. 44. Замечу, что все выше приведенные формулировки принадлежат М.К. Мамардашвили, общая концепция которого и легла в основу цитируемой статьи.

⁹³ Там же. С. 42. Сноска 4.

⁹⁴ Там же. С. 45.

екта, что давало бы ему возможность «играть на равных» с субъектом. Явным «контрпримером» для такого подхода выступает, например, ситуация, которая составила сюжет «Соляриса» у Лема и Тарковского, когда неудача людей, пытающихся постичь это странное явление, определяется тем, что Солярис, к которому они подходят как к обыкновенному небесному телу, оказывается существом, «переигрывающим» познавательные возможности пытающихся его «освоить» людей.

Аналогично, на полюсе субъекта, в этом субъект-объектном отношении познающий индивид прозрачен для самого себя в самосознании и, как выражается М.Хайдеггер, составляя «картину сущего» как представляемого и калькулируемого объекта, «человек и самого себя выводит на сцену, т. е. в открытый круг общедоступной и всеоткрытой представленности»⁹⁵. Заметим, что именно такая спецификация субъект-объектного отношения задает четкие основания для последующего противопоставления ему т. н. понимания, которое как раз исходит из непрозрачности для носителя познания реальности, обладающей собственным внутренним миром, собственными программами активного поведения, собственным сознанием и психикой и т. д. Кстати, в свете сказанного выше о специфичности субъект-объектного отношения и со связанной с этим жесткой корреляцией понятий «субъект» и «объект» как компонентов этого типа познавательного отношения человека к миру весьма спорной и проблематичной выглядит широко распространенная терминология субъект-субъектного отношения для обозначения ситуации понимания. Конечно, всякая терминология условна, но при использовании термина «субъект-субъектное отношение в познании» необходимо учитывать известную проблематичность самого понятия «субъект» в данном контексте.

Охарактеризованному выше идеалу познавательного отношения человека к миру в развитии науки Нового времени в онтологическом плане соответствует механистическая картина мира. В отечественной философии и истории на-

⁹⁵ Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. С. 104.

уки была проделана большая работа по анализу сложного процесса формирования механистической парадигмы естествознания, происходившего под влиянием ряда факторов как имманентной логики развития науки, так и внешнего культурно-мировоззренческого характера⁹⁶. В работах, прежде всего Л.А. Косаревой, было убедительно показано, как механистическая картина мира была буквально востребована мировоззренческим сознанием той эпохи, поскольку она обеспечивала, так сказать, онтологические гарантии деятельностного отношения к миру со стороны свободной самоопределяющейся личности: «МКМ рассматривала материальный мир таким, в котором человек не являлся объектом неконтролируемого суггестивного воздействия со стороны полного тайн и скрытых качеств Космоса: в «расколдованном» лишенных чар и собственных целей универсуме механизма человек мог свободно действовать, целиком отвечая за последствия своих дел. В таком мире мертвой протяженности человек мог осуществлять поставленные перед собой цели с гарантией невмешательства со стороны природы, не опасаясь ее козней»⁹⁷. Механицизм окончательно распространился с идущим еще от архаически-мифологического сознания образом природы как поля действия неких «живых сил», обладающих своими устремлениями, намерениями, волей, преследующими свои цели (телеологизм) и представил ее в однородном пространстве, в котором по строгим единообразным закономерностям перемещаются лишенные внутренней энергетики и самодвижения объекты. Познавая эти закономерности, человек способен в принципе полностью овладеть природой, снять с нее всякий ореол таинства, расколдовать ее, по известному выражению М. Вебера, и превратить в материал своей деятельности, которая предполагает жесткий однозначный детерминизм контролируемых причинных воздействий и вызываемых ими следствий. Механицистская картина мира выступила, таким образом, исходной предпосылкой того активистски-утилитар-

⁹⁶ Одним из пионеров исследования такого рода в отечественной литературе выступил М.К.Петров. См.: Петров М.К. Перед «Книгой природы. Духовные леса и предпосылки научной революции XVII века» // Природа. 1978. № 8.

⁹⁷ Косарева Л.М. Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). М., ИНИОН АН СССР. 1987. С. 197–198.

ного отношения к природе, которое явилось условием всего последующего технологизма западноевропейской цивилизации со всеми его конструктивными возможностями, так и со всеми теми проблемами, которые были порождены реализацией этих возможностей.

Следует, однако, подчеркнуть, что последовательная реализация этого механистического идеала оказалась для науки уже и того времени достаточно трудным делом. По существу, этот идеал мог быть реализуем только в «геометрической» механике Декарта, механике как чистой кинематике. Фактически в сопоставлении с другими крупнейшими основоположниками науки XVII–XVIII вв. — Лейбницем и Ньютоном — Декарт — единственный вполне последовательный механицист. И, как отмечает М.К. Мамардашвили, он «заплатил за это дорогую цену, так как в это же время рядом возникла физика Ньютона, которая имела больший успех при объяснении и описании физических явлений... Точно так же, как он проиграл свой бой с Лейбницем... Потому что у Лейбница была более точная формула, касающаяся закона сохранения движения (для случая соударения тел); в своей динамической физике, в отличие от геометрической физики Декарта, он стремился учитывать внутренние состояния сталкивающихся тел. То есть он явно опирался на... понятия, допускающие знания о неких внутренних мыслеподобных состояниях, похожих на состояние сознания»⁹⁸. Из рамок последовательного механицизма также выходит и Ньютон — постольку-поскольку он вводит в свою картину природы вместе с силами тяготения энергетические представления, связанные, как замечает П.П. Гайденко, в ньютоновской натурфилософии с пантеистической тенденцией, каковая была глубоко враждебна Декарту. «Если у Декарта свойства тел сводятся к протяжению, фигуре и движению... то Ньютон присоединяет к перечисленным свойствам еще одну — силу, и это последнее становится у него решающим. Сила, которой наделены все тела без исключения как на земле, так и в космосе, есть, по Ньютону, тяготение... Ньютон подчеркивает, что активное начало, начало силы и деятель-

⁹⁸ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., Культура. 1993. С. 156.

ности, а также упорство в самосохранении присуще самой природе и природным делам»⁹⁹.

Таким образом, спонтанность внутренней энергетики оказалось не так-то легко изгнать даже из предмета механики, не говоря уже о живой природе, в изучении которой все время воспроизводились представления о некоей внутренней «живой силе» в органическом мире. Вообще, для натуралиста, изучающего реальные природные явления в их целостности и конкретности, была неприемлема установка на их уподобление технологической конструкции, которую можно собрать и разобрать как механизм, представление их как полностью артикулируемого объекта. Рациональность ученого-натуралиста тем самым резко отличается от охарактеризованной выше классической объектной рациональности. К реальному конкретному наблюдаемому явлению природы относятся здесь как к самодовлеющей сущности, рациональный подход к которой должен исходить из ее восприятия как она есть, как она существует в своей конкретности и целостности, что, конечно, не согласуется с классическим современным идеалом объектной прозрачности и калькулируемости. Как писал В.И. Вернадский в своих очерках по истории науки, «конкретные частные явления природы прежде всего сами по себе привлекают натуралиста. Их точное, научно проверенное описание, их полный учет, превращение их в научно наблюдаемое явление... являются основной работой натуралиста»¹⁰⁰. И это обуславливало, как отмечает В.И. Вернадский, резкую оппозицию исследователей, работавших над созданием таких естественных наук, как ботаника, зоология, минералогия и пр., к механистическому мировоззрению и их связь если не прямо со схоластической философией, то с Аристотелем¹⁰¹. В.И. Вернадский ссылается также на позицию Гёте, который до конца жизни остался чужд и враждебен ньютонианской картине мира, принципиально не принимал ее, ибо считал, что «все успехи математической картины мира... неразрывно связа-

⁹⁹ Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997. С. 72–73.

¹⁰⁰ Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 257.

¹⁰¹ Там же. С. 280.

ны с упрощением природы. Гёте признавал такое упрощение в природе ее искажением»¹⁰².

Таким образом, став в европейской мысли магистральной линией развития наук о природе, классическая объектная рациональность, связанная с механистической картиной мира, тем не менее не может и в XVII–XVIII вв. рассматриваться как единственная форма научно-рационального познания, сосуществуя с традицией того, что условно может быть названо «натуралистическим сознанием». Разделяя общие установки традиции рациональности, этот тип научного познания реализует свой вариант рациональности, не связанный с абсолютизацией объектного подхода к реальности, заключающего в себе опасности активистски-утилитарного подхода. Напротив, в рациональности «натуралистического» типа можно усмотреть предпосылки позиций современного экологического сознания с его неклассической рациональностью.

Онтологической «прозрачности» объекта в механицизме соответствует «прозрачность» субъекта для самого себя, для собственного самосознания в его конструкциях знания, то, что составляет сущность гносеологии, классического когнитивизма. В этом собственно гносеологическом плане идеал «ясности и прозрачности», полного рефлексивного контроля исходных посылок познания в философии Нового времени реализовался, как известно, в двух вариантах — эмпирико-сенсуалистическом (Бэкон, Локк) и рационалистическом (Декарт, Лейбниц). Заметим, что, хотя в полемике их друг с другом в рамках классической гносеологии было сказано немало копий, по существу, они сходятся в своих отправных установках возможности сведения и/или выведения всего состава подлинного знания из неких непреложных для самосознания оснований. Как уже указывалось в начале данного текста, этот нововременный идеал попытались впоследствии реализовать на основе логицистского подхода неопозитивисты Венского кружка, полагая, кстати, что этот логицистский подход позволит снять противостояние эмпиризма и рационализма (за счет интерпретации логики и математики, как формальной науки в духе лейбницианских

представлений об «истинах во всех возможных мирах», не содержащих эмпирической фактуальной информации).

Итак, заложенная в истоках рационально-рефлексивного сознания интенция на возможно больший контроль над его понятийными конструкциями, разрабатываемым в его рамках миром идеализированных объектов получает свою последовательную реализацию в охарактеризованных выше идеалах нововременного классического рационализма. Следует подчеркнуть, что это именно идеал, некая модель, предлагаемая философским сознанием Нового времени. И здесь опять-таки как во всей истории рациональности существуют и проявляются различные тенденции по отношению к этой модели. С одной стороны, нельзя отрицать наличие тенденции своего рода гносеологического оптимизма, исходящего из возможностей потенциальной реализации этой модели в познавательной деятельности. Казалось бы, насколько далеки друг от друга гегельянство и лапласовский механистический детерминизм. Однако и там, и там исходным является представление о возможности исчерпывающей рационализации действительности на основе соответствующих парадигм. Для сторонников лапласовского детерминизма все дело упирается только в трудность охвата многообразия тех начальных условий, которые должны быть зафиксированы для реализации детерминистических схем. Но с другой стороны, существует и сильная тенденция ограниченности классической рационалистической модели внутренней сферы разума. По мнению Л.М. Косаревой, с точки зрения мыслителей Нового времени, абсолютно достоверным могло быть только знание, не выходящее за рамки внутренней мыслительной сферы. Обо всем же, что не принадлежит сознанию, что не подвластно чистой мысли — весь внешний телесный мир, — обо всем можно лишь иметь вероятное, правдоподобное знание¹⁰³.

Иными словами, надо четко различать «ясность и отчетливость» (в смысле Декарта) собственно мыслительных построений и проблемы применимости этих построений к реальности. Работа мыслителя с его собственными концептуальными конструкциями должна соответствовать идеалу

¹⁰² Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 280.

¹⁰³ См.: Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997. С. 187.

прозрачности рефлексивного самоконтроля — это, кстати, относится и к моделям эмпирико-сенсуалистического типа, — но проецирование этих конструкций на реальность содержит момент гипотетичности, если угодно, раскованного решения. С этой точки зрения та же механистическая картина мира при всей ее «ясности и отчетливости» по большому счету носит гипотетический характер¹⁰⁴.

Таким образом, исходные посылки классической нововременной рациональности, идею соответствия рациональной мысли и реальности, естественного света разума, возможности исчерпывающей рационализации действительности и т.д. отнюдь не следует трактовать в духе не критической нерелексивной самоочевидности обыденного сознания, того, что Гегель именовал «первым отношением мысли к объективности». Для мыслителей Нового времени, того же Декарта, их теоретические концепции выступают отнюдь не как самоочевидная фиксация предназначенной реальности, а как результат напряженной ответственной работы сознания, в которой, кстати, далеко не последнюю роль играли морально-мировоззренческие соображения. Иное дело, что принципиальная позиция классического рационального сознания — а это, прежде всего, определяет различие классики и неклассики — заключается в том, что разрабатываемые им конструкции рассматриваются как прослеживание, воспроизведение связей, связей и структур самой по себе познаваемой реальности. Классическую рациональность можно поэтому действительно связывать с установкой на воспроизведение объекта в мысли¹⁰⁵. При этом, однако, нельзя забывать, что сама эта установка является определенной философской позицией, а не просто представлением обыденного сознания о совпадении содержания мысли и реального бытия. Интерпретация классической научной рациональности в духе обыденных нерелексивных представлений «первого отношения мысли к объективности» становится возможной в научном сообществе позднее, при потере напряженности философско-методологической рефлексии, при догматизации и тривиализации научного знания,

¹⁰⁴ Ср.: Косарева Л.М. Цит. соч. С. 179.

¹⁰⁵ См.: Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 633.

когда та же галлилеевско-ньютоновская механика превращается в нечто безальтернативное, в простое отображение действительности.

Установка на прямое схватывание реальности, как она есть сама по себе, свойственна, конечно, не только нововременной объективно ориентированной рациональности, но вообще всей традиционной докантовской рациональности, начиная с античности, которая, преодолевая инерцию «мнения», в своих концептуальных построениях того же «мира идей» Платона выходит на уровень глубинного «сущностного» постижения бытия. Поэтому, применяя терминологическую оппозицию «классическая–неклассическая рациональность», надо учитывать возможность некоторой двусмысленности термина «классическая рациональность». В широком смысле этот термин применим ко всей докантовской рациональности, в узком — мы говорим о классической рациональности нововременного типа. Таким образом, будучи критичной по отношению к предназначенным формам познания, рациональность традиционного типа оказывается сплошь да рядом несомакритичной по отношению к собственным концептуальным конструкциям. В ней возникает т. н. метафизика присутствия, если пользоваться термином некоторых направлений современной философии. Частным видом этой традиционной рациональности выступает классическая в узком смысле слова рациональность нововременного типа. Для применения термина «классическая рациональность» по отношению именно к нововременному типу рациональности есть свои веские основания, так как, как неоднократно подчеркивалось выше, в этом типе рациональности наиболее последовательно раскрываются потенции, заложенные в традиции предшествовавшей неклассической форме рациональности. Выход за рамки этой традиции, при сохранении тем не менее самой сути рационального сознания, знаменует фигура Канта, которого при всей его органической связи с классической философией, безусловно, следует рассматривать как предтечу современной неклассической рациональности.

Определяющей предпосылкой поворота к неклассическому когнитивизму был отказ Канта от представлений о прямом воспроизведении в рационально-теоретическом зна-

нии свойств реальности как она существует сама по себе. Напомним, что эти представления существуют в двух формах сознания, которые иногда смешиваются или, во всяком случае, нечетко различаются. Это, во-первых, представления обыденного сознания, то, что Гегель именовал «первым отношением мысли к объективности», а в нашей философской литературе иногда называлось «нерефлексивным тождеством мышления и бытия», согласно которым соответствие образов и понятий действительно рассматривается как нечто беспроблемное; во-вторых, это предполагающая критическую рефлексию позиция рационально-теоретического познания, которое исходит из проблематичности указанного выше соответствия, но полагает, что благодаря своим усилиям рациональная мысль может выйти на уровень овладения реальностью как она существует «поистине», в подлинной своей сущности. В философской литературе эта позиция иногда именуется «рефлексивной концепцией тождества мышления и бытия», «способностью мысли двигаться по логике предмета» и т.д. Кантовский критицизм и то, что в мировой истории философии называется агностицизмом Канта, направлены против обоих этих типов сознания, различие которых, когда мы пользуемся понятиями «классического рационализма» или «классического когнитивизма», не надо забывать. Указанные выше термины все-таки следует относить к концепции рефлексивного тождества мысли и бытия, а не к позиции обыденного сознания.

Исходным же идейным мотивом кантовского критицизма и т.н. агностицизма выступает, как известно, стремление ограничить сферу распространения на действительность механистической картины мира с ее жестким детерминизмом, подрывающим, по мнению Канта, возможность свободы, а тем самым существование нравственного сознания и обеспечивающих его существование и действие постулатов «практического разума». Механико-детерминистическое представление о природе, таким образом, не могло выступать для Канта образом «субстанции», говоря языком философии Нового времени, т.е. образом Реальности в целостности ее подлинного существования. Декарт в свое время ограничил пределы подобной субстанциализации своего механицизма разделением материальной и духовной субстанции, то есть различием

сфер Реальности. Кант осуществляет аналогичное ограничение притязаний механистическо-детерминистического представления о мире, вводя различие «вещей в себе», то есть Реальности в ее принципиальной открытости для человека, невозможности ее овладения в «конечных» формах его познавательной деятельности, иными словами, невозможности представления Реальности в ее подлинности как объекта и «явления», выступающего в качестве некоей проекции Реальности на познавательную способность человека, некоего ракурса, «среза» этой Реальности, тех ее фрагментов, которые можно уловить в сети аппарата человеческого познания и промоделировать в формах последнего. Механистическая и, стало быть, детерминистическая картина мира с точки зрения этого различия не может претендовать на образ Мира в целом, на познание «вещи в себе», она представляет собой некоторую «конечную» модель Реальности, которая не исчерпывает последнюю в ее полноте.

Как мы хорошо знаем, Кант руководствовался вполне конкретными этико-мировоззренческими соображениями, подвергая ограничению познавательные возможности механико-детерминистской картины мира. Но эта конкретная позиция получила у него обобщенное философское обоснование в тезисе о невозможности точного, в духе классического рационалистического когнитивизма, с его точки зрения реализованного в математике и математическом естествознании, рационально-теоретического познания мира в целом. Именно потому, что Кант предъявляет к рационально-теоретическому познанию строгие требования, опирающиеся на опыт математики и математического естествознания, выступающие для него парадигмой научной рациональности, основоположник «критической философии» и утверждает, что человек не может претендовать на точное знание в сфере метафизических проблем, ибо связанная с ними Реальность не подвержена объективации в точном смысле термина, предполагающем прозрачность, исчерпывающий контроль над исследуемым материалом. Он показывает, что, выигрывая в возможности объективации материала, в его калькулируемости и артикулируемости в рамках идеализированных предметов «теоретического мира», конструкции «точной» рациональности неизбежно носят «конечный» характер, имеют пределы своей приме-

нимости к Реальности, и эта «конечность», предельность лезжит, по Канту, в самой основе научно-рационального познания. Именно поэтому невозможна рациональная «метафизика», претендующая на создание образа «субстанции», «максимально познаваемого предмета», Реальности в ее полноте и завершенности.

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

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

Это учение Канта о «конечности» познания: в критической своей функции оно утверждает невозможность познания «вещи в себе», в позитивном же своем содержании оно предполагает определенную концепцию познания, противостоя-

щую классическому когнитивизму. Заметим, что только с точки зрения этого позитивного образа познания раскрывается и обосновывается, если угодно, рационализируется негативный аспект его теории познания, то есть т. н. агностицизм.

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

Разумеется, сами по себе представления о некоей изначальной диспозиционности познания не характерны только для кантовской гносеологии. Мы сталкиваемся с ними и в античном учении о познании как анамнезисе, в Новое время в концепции врожденных, хотя бы и виртуально, идей, — иными словами, сам по себе принцип априоризма не выражает, конечно, специфики кантовского подхода. Эта специфика связана с той формой априоризма, которая имеет место у Канта. Кантово «синтетическое априори» задает не само

содержание знания, оно определяет предпосылки построения знания, начальные «краевые» условия его формирования, систему координат, в которых оно возникает, некий каркас, составляющий внутреннюю стержневую структуру познавательных конструкций, на основе которого организуется и ассимилируется поступающая извне информация. Эта принципиально иная схема познавательной деятельности, чем знала до Канта классическая гносеология и методология с ее эмпирико-сенсуалистическими или интеллектуально-интуитивистскими представлениями, с ее индуктивизмом или дедуктивизмом, дедуктивно-аксиоматическими построениями и т.д. В отличие от этих всех схем, которые, в общем и целом, предполагают комбинаторику и экспликацию уже заданного исходного познавательного материала, кантовское учение о синтетическом априори трактует познание как «встречу» двух векторов, двух импульсов, с одной стороны, определяемого воздействием внешней по отношению к познавательной системе информации, с другой стороны, активизирующей в своих структурах эту внешнюю информацию. Мышление в его конститутивной функции построения подлинного знания понимается Кантом как рассудок, который, в свою очередь, определяется как «способность задавать правила»¹⁰⁶. Таким образом, мышление, порождающее знание, для Канта выступает как *нормативно-ассимиляционная* деятельность рассудка, задаваемая схемами «синтетического априори», выступающими как нормативизирующие эту деятельность правила.

При рассмотрении Кантова учения о синтетических априорных формах мышления обычно прежде всего обращают внимание на его учение о категориях. В плане анализа, однако, собственно научного познания наибольший интерес представляет его концепция априорных основоположений рассудка. Это понятие вводится Кантом тогда, когда он начинает рассматривать научное знание как целостную систему. При этом им уделяется особое внимание априорным основоположениям естествознания, поскольку, с его точки зрения, математические основоположения носят очевидный харак-

¹⁰⁶ Кант И. Соч. В 6-ти т. Т. 3. М., 1964. С. 716–717.

тер и не нуждаются в доказательстве их правильности. Если Кантово учение о категориях представляет собой канонизацию известной философской традиции, идущей еще от Аристотеля, то система выделяемых им априорных основоположений естествознания является не чем иным, как канонизацией исходных посылок современной ему научной картины природы. Таким образом, в понятии априорных основоположений естествознания впервые находит свое выражение представление об отправных принципах научной картины мира как предпосылках построения конкретного научного знания — теорий, гипотез, законов и т.д.¹⁰⁷. Прослеживаются, таким образом, достаточно четкие связи понятия системы априорных основоположений естествознания с современными методологическими представлениями «твердого ядра исследовательских программ» Лакатоса, «метафизического компонента парадигм» Куна, исходными положениями научных картин мира в отечественной философской литературе.

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

¹⁰⁷ Под априорными основоположениями естествознания Кант понимает не законы и положения определенной физической теории, а именно некоторые исходные принципы, относящиеся, по его мнению, к той области знания, которая под именем общего естествознания предшествует всякой физике (основанной на эмпирических принципах). Среди основоположений общей физики находятся некоторые, действительно обладающие требуемой всеобщностью; таковы положения: *субстанция сохраняется* и *постоянна; все, что происходит, всегда заранее определено некоторой причиной* по постоянным законам и т.д. Это действительно общие законы природы, существующие совершенно аргіоі (Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). С. 112–113). Это и есть, по Канту, собственно, априорные основоположения, которые следует отличать от «суждений опыта», выражающих конкретные законы науки: «Мы должны отличать эмпирические законы природы, всегда предполагающие особые восприятия, от чистых или всеобщих законов природы, которые, не основываясь на особых восприятиях, содержат лишь условия их необходимого соединения в опыте» (Там же. С. 140).

и позиции познающего субъекта. Критический «трансцендентальный» метод выступает тем самым как форма метарационального сознания, рационализация самих моделей рационального познания. Эта рационализация заключается в том, что преодолевается абсолютизация чисто объектной установки рационального сознания. Если в классическом рационалистическом когнитивизме задачу рационального познания усматривать только в адекватном прослеживании свойств, структур и связей того предмета, на который оно было направлено, то метарациональное сознание того типа, о котором идет речь, исходит из необходимости выявления вместе с тем тех установок и предпосылок, в рамках которых осуществляется познавательная деятельность. С этой точки зрения по большому счету рационален тот субъект познания, который, решая свои проблемы и задачи по выработке знания о предмете, отдает по возможности себе отчет в тех установках и предпосылках, которыми он руководствуется, рефлексивирует над ними. Рациональность осуществляется при этом как бы на двух уровнях: никоим образом не игнорируя необходимость решения задач внутрипарадигмальной «закрытой» рациональности, сфера деятельности «рассудка», по Канту, вектор конструктивности направлен на разработку знания на основе фиксированных исходных предпосылок, однако подобная деятельность уже не интерпретируется в духе классики как беспредпосылочное движение по «логике объекта», а истолковывается, по существу, как ассимиляция эмпирической информации познающего субъекта в некоей предзаданной системе взглядов на мир, говоря современным языком, моделирования мира в этой системе познавательных предпосылок. При наивно-реалистическом «естественном» подходе к познанию мира эти предпосылки вообще не делаются предметом специального внимания, в классической рациональности они понимаются как фиксация, выражение устоев миропорядка в его подлинности как такового. У Канта же они начинают рассматриваться как заведомо отличающиеся от отображения «истинной сути реальности самой по себе» способности «конечного» ее моделирования, проекции этой Реальности на познавательную способность. Направленная на истолковываемые подобным образом исходные посылки познавательного отношения к миру рефлексия философского сознания, т. н. критицизм

Канта, при которой эти посылки начинают рассматриваться в объемлющем их контексте мироотношения человека в целом и в сопоставлении с другими его формами, конкретно, у Канта, в плане сопоставления возможностей теоретического и практического разума и эстетической способности суждения, выступает как второй уровень рациональности, как уровень метарациональности по отношению к рассудочной, внутрипарадигмальной рациональности, как способ рационального критико-рефлексивного осознания возможностей и границ рациональности этого типа.

Но тем самым расширяется предметность рациональности, меняется ее онтология. Как отмечалось выше, исходным принципом всякой рациональности является установка на адекватное положение той реальности, в которую вовлечен субъект рационального сознания. Для классической рациональности такой реальностью является существующий независимо от человека предмет, свойства и отношения которого должна проследивать рациональная мысль. У Канта же той реальностью, на которую в конечном счете призвана ориентироваться последняя, становится реально существующее отношение человека к миру, обусловленного наличием у него соответствующих возможностей — средств, установок, предпосылок. Кант достаточно жестко и последовательно исходит из того основополагающего тезиса, что Реальность «сама по себе» выступает для человека в контексте его определенных возможностей, установок, интенций и др. И это несколько не умаляет конструктивности этого понятия именно как философского «конструкта» для рационального сознания. Напротив, у Канта оно окончательно освобождается от непоследовательности всей докантовской рациональности, в которой все-таки сохраняется ведущая к догматизму опасность некритического отождествления содержания «картины мира» с самим миром, как он существует независимо от его моделирования в «конечном» человеческом сознании. В частности, следует особо отметить, что преодолевается некритическое отождествление объемлющей человека Реальности с объектностью в точном философском смысле этого термина, о котором говорилось выше.

Опосредствование мироотношения человека возможностями его способов действия, его установками и т. д. пред-

ставляет собой жесткую действительность, с которой рационально мыслящий на уровне «критического метода» человек не может не считаться и которую он должен адекватно осознавать. Пафос адекватности «вписывания» в реальное положение дел, подлинность его существования, то есть принципиальная, реалистическая установка рационального сознания, сохраняется, но она существенным образом трансформируется. Она оказывается не просто интенцией на предмет познания «сам по себе», но по возможности наиболее точной рефлексивной фиксацией специфики той реальной позиции, в которой оказывается субъект в своем отношении к миру, в который он включен. Субъективность в ее «конечности», определенности и вместе с тем условности, относительности, ограниченности ее возможностей выступает в качестве необходимого, неустранимого фактора рационально-рефлексивной оценки реальной ситуации. По существу, если говорить о собственно неклассической рациональности, той исходной действительностью, с которой она имеет дело, выступает проблемная ситуация, в которой наряду с объективной составляющей обязательно присутствует и субъективная составляющая, возможности которой также должны учитываться рациональным сознанием. Классическая рациональность, если смотреть на нее с позиций, достигнутых неклассической рациональностью, выступает тогда как предельный, если угодно, «вырожденный» случай последней, когда мы абстрагируемся от обусловленности конструктивных возможностей работы в проблемной ситуации специфическим потенциалом субъектности, полагая, что рациональному анализу подлежит только объективная составляющая проблемной ситуации. Именно поэтому, кстати, самокритичность неклассической рациональности следует понимать не в духе негативизма по сравнению с классикой и умаления своих возможностей, а прежде всего как развитие, конкретизацию той предметности, с которой она имеет дело, которое обеспечивало бы выявление тех неявных предпосылок и установок, которые обуславливают эти возможности — и, стало быть, открытие перспективы совершенствования, углубления, расширения этих предпосылок и установок. Ведь, не отдавая себе ясного отчета в наших реальных субъектных установках, мы становимся их залож-

никами и сплошь да рядом сваливаем на сложности внешней реальности слабости и ограниченности собственных позиций.

В развитом рациональном сознании две взаимодействующие интенции, установки, два вектора его усилий, с одной стороны, во внутрь пространства, определяемого системой координат наличествующего у субъекта ресурса его мироотношения, достижение результатов в этом пространстве, с другой стороны, во вне этого пространства, обогащения ресурса субъективности благодаря этому движению четкое осознание наличия определяет конструктивность выхода за рамки классической рациональности.

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

Остановимся прежде всего на анализе идеи синтетических априорных основоположений и дальнейшей ее эволюции. Выше настойчиво подчеркивалось новаторство Канта как предтечи неклассической рациональности. В то же время, конечно, нельзя забывать о зависимости Канта от классической традиции. И эта зависимость выразилась прежде всего в том, что он рассматривал выделенные им «априорные основоположения», явившиеся, как уже выше отмечалось, канонизацией исходных принципов современной ему евклидово-ньютоновской картины мира как рамочных условий научного познания вообще. Иными словами, немецкий мыслитель остается в рамках «монологизма», не рассматривая ситуации конкурирующих между собой альтернативных концепций, что является важнейшим моментом современного неклассического когнитивизма. Этот «монологизм» получает у Канта выражение в его учении о «трансцендентальном сознании», «чистом теоретическом разуме». Эта ригористи-

ческая классицистская позиция Канта постепенно ослабляется в трактовке «априорных основоположений» в более поздней философии и методологии науки. Так, отвергая субстанционально-психологическое понимание априорности, представители позднего кантианства настойчиво подчеркивают, что единственным определяющим признаком априорности того или иного элемента знания является функциональная (Виндельбанд называет ее «телеологической») необходимость мыслить данный элемент знания в качестве обязательной предпосылки или условия обоснования знания в целом¹⁰⁸. Иначе говоря, априорные положения — это недоказуемые в данной системе знания, но необходимые для его обоснования аксиомы. Получается, таким образом, что не столько априорные аксиомы (в силу своего особого познавательного статуса, как это было, например, у Декарта) оправдывают остальное содержание науки, сколько само «тело» научной теории, строение которой предполагает исходные недоказуемые в ней посыпки, оправдывает принятие некоторых ее положений в качестве априорных.

Нетрудно убедиться, что в подобной трактовке уже заложены известные возможности конвенционалистского и функционально-прагматического подхода к «основоположениям» науки, которые были реализованы в дальнейшем развитии философии науки в XX веке, поскольку она релятивизирует понятие априорности. И хотя конвенционализм, в том виде, в каком появляется в трудах Пуанкаре, был сформулирован как антитеза классическому кантовскому априоризму в трактовке постулатов и законов науки, несомненно, что между конвенционализмом Пуанкаре и функционально-методологической интерпретацией априорности дистанция не такого уж большого размера. Обе концепции подчеркивают особый статус основоположений науки, заключающийся и в том, как вводятся эти «основоположения» в систему науки, и в том, какую роль они играют, и в том, что они устойчивы по отношению к опытной проверке. С другой стороны, конвенционализм легко «прививается» к функционально-ме-

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

Согласно этой концепции принимается, во-первых, альтернативность исходных основоположений научного знания, во-вторых, их определенная зависимость от опыта. Как пишет, например, американский философ А.Пап, «мы принимаем Кантову доктрину синтетических априорных принципов только постольку, поскольку они постулируются как необходимые и неизменные образующие условия опыта... Однако Кант не доказал и не мог доказать, что эти образующие условия не имеют альтернатив. Регулятивные принципы действительно не опровергаются опытом до тех пор, пока они используются как регулятивные принципы. Но опыт может внушить мысль об *удобстве* изменения данного регулятивного принципа или отказа от него. Такое изменение или отказ никогда не являются *логически* обязательными. Он может быть только *удобным* для данных целей исследования»¹⁰⁹.

Что касается логических позитивистов, под влиянием которых сложилась т. н. стандартная концепция анализа науки, то они, как известно, считали отрицание Кантова понятия синтетического априори краеугольным камнем своей доктрины. Выражая эту позицию, Карнап писал: «Действительно, как однажды заметил Мориц Шлик, эмпиризм можно определить как точку зрения, которая отрицает существование синтетического априорного знания. Если весь эмпиризм должен быть выражен в двух словах, то это есть один из способов осуществления такого требования»¹¹⁰. Заметим, что логические позитивисты весьма примитивно истолковывали концепцию синтетического априори Канта. В частности, они иногда интерпретировали ее в духе учения о врожденных идеях. Так, например, Рейхенбах, характеризуя концепцию

¹⁰⁸ См.: Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 233; Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1912. С. 347; Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Пг., 1917. С. 384.

¹⁰⁹ Pap A. The A Priori in Physical Theory. N.Y., 1946. P. 72–73.

¹¹⁰ Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971. С. 245.

Канта, заявляет, что «организация знания в соответствии с ним зависит от применения определенных принципов, которые являются врожденными для человеческого ума и которые мы используем как регулятивные принципы в конструировании науки»¹¹¹. В ходе дальнейшей эволюции взглядов в компромиссных и ослабленных вариантах своей доктрины 50-х гг. теоретики логического позитивизма вынуждены были принять точку зрения, по существу весьма близкую к либерализированной концепции «функционального» или «прагматического» априори¹¹².

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

Следует подчеркнуть, что аналогичный процесс признания и выявления своеобразия различных способов восприятия и освоения действительности за пределами научного познания, обусловленных типом языка, национальными картинками мира и пр., характерен, как известно, и для современ-

ных лингвистических, культурно-антропологических, семиотических исследований¹¹³. И каждый из этих своеобразных способов моделирования действительности, задающий свой собственный мир языка или сознания, характеризуется некими исходными, если угодно, априорными принципами.

Как же все-таки в целом следует трактовать идеи априорности исходных посылок различных вариантов моделирования действительности с современной точки зрения? Несомненный интерес вызывает рассмотрение и анализ этой идеи выдающимся биологом, основоположником этологии К. Лоренцом, идеи которого легли также в основу эволюционной эпистемологии. К. Лоренц считает «великим и фундаментальным» открытие Кантом того, что «человеческое мышление и восприятие обладают определенными функциональными структурами до всякого опыта»¹¹⁴. Эта идея, как считает выдающийся естествоиспытатель, является принципиально важной для исследования мироориентации не только человека, но и всех живых существ. К. Лоренц исходит из того, что живое существо активно строит свое отношение к окружающей среде на основе генетически predeterminedной, то есть в этом смысле априорной, программы. (Наш соотечественник Н.А. Бернштейн в своей «физиологии активности» называет ее «моделью потребного будущего».) В этом и заключается, по Лоренцу, рациональный смысл концепции априорности для естествоиспытателя. Вместе с тем Лоренц четко дифференцирует это понимание априорности от собственно кантовского — априорность трактуется им как возникающая в процессе эволюции (т. е. апостериорно) приспособительная способность организма. Иными словами, с эволюционной точки зрения нет и не может быть абсолютного априоризма, существует только функциональная априорность исходных предпосылок мироориентации по отношению к осваиваемому материалу в процессе решения жизненных задач.

¹¹³ Что касается национальных картин мира, существуют интересные исследования нашего отечественного автора Г. Гачева, хотя, наверное, не со всеми его положениями можно согласиться. См.: Гачев Г. Национальные образы мира. Курс лекций. М., 1998.

¹¹⁴ Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. 1997. № 5. С. 22.

¹¹¹ Reichenbach H. The Rise of Scientific Philosophy. Berkley, Los-Angeles, 1954. P. 45.

¹¹² Подробнее об этом см.: Швырев В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. Гл. 2. С. 5.

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

Таким образом, современная эволюционная эпистемология исходит из признания и даже подчеркивания принципиальной предпосылочности всякого познавательного отношения к миру, усматривая в подобной предпосылочности рациональный смысл идеи априорности и вместе с тем показывает относительность этой априорности, формирование исходных предпосылок тех или иных познавательных моделей в процессе эволюции познания, иными словами, их эволюционную апостериорность.

Итак, характеризуя общую тенденцию развития идей современной неклассической рациональности, можно сказать,

что, продолжая и углубляя идущую от Канта установку на анализ и выявление опосредования деятельности субъекта познания его исходными предпосылками, современная философия познания вместе с тем решительно преодолевает классицистскую традицию кантовской гносеологии, связанную с представлениями о чистом трансцендентальном сознании. Это предполагает отказ от кантовского гомогенного теоретического разума и переход, говоря словами А.П. Огурцова, к рассмотрению научного знания как гетерогенного образования, «между компонентами которого связываются сложные взаимоотношения (взаимной полемики, взаимоположения, «интерференции», параллелизма и пр.). Гетерогенность научного знания обусловлена тем, что оно распадается на множество когнитивных структур, коррелирующих с социальными структурами (т. е. с определенными формами научного сообщества). Важно подчеркнуть, что когнитивные структуры при таком подходе лишаются не только своей гомогенности, но и своего надысторического объективно-идеального статуса»¹¹⁵. Таким образом, современный когнитивизм решительно переходит на позиции историзма в трактовке познания, признания и исследования эволюционно-исторической динамики познавательных структур, возникновения и смены парадигм, существования различных исторических типов когнитивности, в том числе научной и вообще рациональной когнитивности¹¹⁶.

При переходе от идеи единого трансцендентального разума к признанию гетерогенности различных позиций научно-познавательной деятельности четко обозначается необходимость представлений о ее коллективных субъектах в виде различных научных сообществ, выступающих носителями многообразных парадигм и исследовательских программ.

Переход к признанию гетерогенности познавательной деятельности означает тем самым отказ от позиции т. н. мо-

¹¹⁵ Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. М., 1988. С. 221.

¹¹⁶ Как известно, одними из наиболее значительных работ такого рода в отечественной литературе являются книги П.П. Гайденко об эволюции понятия науки. См.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Эволюция и развитие первых научных программ. М., 1980; Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987. Об исторической типологии научного познания см.: Розин В.М. Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000.

нологизма в интерпретации рационального познания. Следует сделать некоторые уточнения относительно самого этого понятия, введенного, как известно, М.М. Бахтиным. Суть монологизма, как определенной идеологии познания и/или философии познания заключается в признании и утверждении существования познавательных позиций, будь то конкретная концепция или теория, широкая исследовательская программа, «картина мира», парадигма или, наконец, определенная гносеологическая модель познания, которые обладали бы исключительной привилегией на Истину, на полноту освоения предмета, с которым имеет дело данная познавательная позиция и/или на решение связанной с этим познавательной задачи — последняя конкретизация обусловлена тем, что, скажем, такая форма монологизма, как кантианский априоризм, не претендует на полное овладение Реальностью в смысле классического когнитивизма как «вещи в себе», но предполагает предельно возможную полноту решения познавательной задачи. Следует, очевидно, различать нереклексивный монологизм внерациональных догматических форм сознания мифологического типа, для которых вообще не существует проблемы альтернативности утверждаемым позициям, и рефлексивный монологизм классического рационального сознания. Последний отнюдь не заключается в том, что, так сказать, с ходу и безальтернативно постулируется одна-единственная позиция, напротив, монологизм классического рационалистического сознания никоим образом не исключает, а, наоборот, предполагает дискуссии и конкуренцию различных точек зрения.

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

Наличие таких критериев, надо подчеркнуть, — необходимое условие философско-гносеологического обоснования монологизма. В классической философии Нового времени и Просвещения — это идеалы сводимости знания к непре-

ложным истинам факта, или истинам разума, или выводимость из них. Эти идеалы получили, как уже отмечалось выше, свою «вторую жизнь» в XX столетии в концепции логического позитивизма в виде хорошо известных принципов верифицируемости и/или фальсифицируемости в т. н. фактуальной науке, критериев логической истинности т. н. формальных наук. Суть их, несмотря на различие форм, в том, чтобы дать надежный объективированный критерий возможного определения действительно соответствующей идеалу монологичности концепции или теории. Повторяем, в основе подобной позиции лежит убеждение, что при всех коллизиях и трудностях познание может и должно выйти на некую достаточно надежную почву несомненности, фиксация и констатация которой в состоянии поставить точку в любом споре и вынести окончательное суждение.

Ответственность познающего субъекта, конечная цель его активности понимается при этом в том, чтобы выйти на такую «твердую почву». Это и есть то, что в терминологии М.М. Бахтина именуется достижением ситуации «алиби», то есть субъект познания попадает в такое пространство, где он в принципе не несет ответственности за принятие суждения, передоверяя эту ответственность внешней инстанции объективированных критериев. Ясно, что если нет этой надежной основы познания, то нет и однозначного философско-методологического критерия монологичности. Между тем развитие методологической мысли XX века, крах всякого рода верификационистских и фальсификационистских критериев, примитивных представлений о логической истинности убедительно показал невозможность выработки таких однозначных объективированных критериев алгоритмического типа, которые освобождали бы субъекта познавательной деятельности от риска ответственности принятия самостоятельных решений, гарантируя монологическую привилегированность определенной познавательной позиции.

Отказ от монологистического идеала привилегированной системы познавательных координат, исходные установки которой санкционируются авторитетом безусловных критериев (интуитивистских или априористических, эмпирических или логических) и от имени которых субъекты по-

знавательной деятельности утверждают свою правоту, знаменует, по выражению современного исследователя М.М. Бахтина, конец *трансцендентального алиби*, то есть достижимости таких когнитивных позиций, которая снимала бы саму возможность ошибки при их принятии. Что касается содержания этих позиций, то, как отмечает В.Л.Махлин в своем анализе современной культурной ситуации, «нет душеспасительного смысла или «идеи», которая была бы гарантией своей собственной истины или правды. Даже Бог может быть прельщением, как это показал, между прочим, Г.Флоровский в отношении П.Флоренского и, в сущности, всей так называемой «религиозной философии» в России»¹¹⁷.

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

Монологизм в его более умеренных, более здравых формах, следует подчеркнуть далее, никоим образом не исключает дискуссий со своими соперниками. Он предполагает ответственную правоту чужих точек зрения, необходимость каких-то усовершенствующих модификаций своих позиций, даже их развития под влиянием критики извне. Однако с позиций монологического сознания все эти «рациональные зерна», как в свое время любили выражаться представители хорошо нам всем известной формы монологизма, иных подходов и точек зрения в принципе всегда могут быть ассимилируемы в рамках соответствующей доктрины, которая осуществляет притязания на монополию истины. Определяющая особенность монологизма заключается, таким образом, в том, что при всей возможной его умеренности и даже самокритичности он исходит из убеждения, что любая проблема в принципе может быть решена на основе его собственных, пусть в чем-то конкретизируемых, уточняемых, разви-

¹¹⁷ Махлин В.Л. Бахтин и Запад (Опыт обзорной ориентации) // Вопросы философии. 1933. № 1. С. 108.

ваемых, исходных предпосылок. Конкурирующие с ним позиции сознания рассматриваются в лучшем случае как некоторый «оселок», средство совершенствования своей собственной позиции. Иначе говоря, идеология «монологики» не допускает существования каких-либо взглядов на реальность, не достижимых на основе данной позиции сознания, но вполне успешно осуществляемых в рамках иных подходов. Монологизм тем самым принципиально враждебен любым формам идеи «дополнительности», представлению о том, что подлинная реальность открывается в различных своих ракурсах и проекциях лишь сочетанию различных, в том числе и находящихся между собой в конфликтах и противоречиях, позиций сознания.

Отказ от монологизма и признание правомерности существования различных конкурирующих подходов не означает при этом перехода на позицию некоего беспринципного «плюрализма», реализуемого по обывательскому закону «живи и дай жить другим». Напротив, подлинная диалогичность в конструктивной полемике с другими подходами предполагает высокую ответственность и максимальную напряженность развертывания творческого потенциала собственной позиции. Диалог, разумеется, вовсе не означает утраты принципов, какого-то расслабления сознания. Отнюдь не разделяя чужой позиции, способное к диалогу сознание призвано в то же время исходить из уважительного к ней отношения, понимая, во-первых, ее основания и, во-вторых, допуская, что здесь содержится какая-то правда, какая-то реальность, которая не улавливается, во всяком случае в должной мере, с ее собственных позиций»¹¹⁸.

К сожалению, охарактеризованный выше конструктивный диалогизм, предполагающий высокую самодисциплину, моральную ответственность и толерантность, отнюдь не является единственной реальной альтернативой монологизму

¹¹⁸ Известный наш отечественный ученый С. Мейен сформулировал в свое время «принцип сочувствия» в науке, согласно которому «надо мысленно встать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил», проникнуть в чужую интуицию, что вовсе не означает отождествления ее со своею. Логика дискуссии может служить взаимной реконструкции исходных интуиций оппонентов без их отождествления. См.: Шрейдер Ю.А. Бескорыстна ли этика? // Человек. 1991. № 3.

и далеко не всегда приходит последнему на смену. Разочарование в возможности безусловной истины, открываемой методологическому рациональному познанию, способно приводить и сплошь и рядом приводит к релятивистскому плюрализму, когда эгоцентризм в утверждении собственной частной позиции уже не встречает противодействия в виде какого-либо высшего авторитета, вера в который оценивается как догматизм. Однако релятивистский плюрализм, вытесняющий догматическое «единомыслие», не менее контрпродуктивен, он никоим образом не может служить, так сказать, выходом из положения, поскольку в нем отсутствует основание для консенсуса различных позиций, для их конструктивного взаимодействия. Только такое конструктивное взаимодействие призвано действительно продуктивно противостоять как догматическому монологу, так и релятивизму т. н. плюрализма, и современное рациональное сознание, взятое на высоте своих возможностей, должно исходить из этой принципиальной позиции.

Как уже отмечалось выше, монологическое сознание в своих более тонких формах может быть готово к открытому диалогу, но для него такая открытость выступает лишь как средство поглощения, снятия других точек зрения¹¹⁹. Диалогическое сознание в современном «неклассическом» смысле должно быть готово к *перманентному диалогу*, в котором победа той или иной позиции в принципе рассматривается как относительная, допускающая возможность дальнейшего спора и пересмотра: «Множественность интерпретаций (существования конфликтующих знаний) перестает, таким образом, быть нежелательной, хотя и временной и в принципе исправимой и становится конститутивным свойством знания»¹²⁰.

Эта же принципиальная позиция открытости, конструктивного диалога задает адекватные предпосылки отношения современного рационального сознания к дорациональным и внерациональным формам. Критики рационализма, несо-

мненно, правы, когда они указывают на недопустимость рационалистской экспансии в любой ее разновидности по отношению к таким формам опыта, реальность которых неотчуждаема от личности, от ее духовно-душевного склада, которые тем самым не могут быть замещены объективирующим моделированием рационального сознания. Необходимо согласиться, например, с мнением, что любая форма рационализации, какой бы гибкой и утонченной она ни была, не может превратить религиозное сознание, взятое в напряженности его личностного экзистенциального опыта, в концептуальное мышление с его четкими понятиями, обладающими объективированным содержанием¹²¹. Для верующего человека эти особенности личностно-экзистенциального опыта выступают, естественно, в связи с религиозной верой, но в принципе та же самая неотчужденность опыта от личности характерна, не говоря уже о религии, не только для всякой эзотерики, мистики, т. н. измененных форм сознания. Она характерна и для тех видов понимания, которые, скажем, Н.Л. Мусхешвили и Ю.А. Шрейдер, в отличие от обычного объективирующего познания, называют «постижением», связав последнее с установлением некоего «моста» между «Я» постигающего и постигаемой реальностью, когда субъект становится нераздельным с постигаемой реальностью, хотя одновременно неслиянным с этой реальностью, нетождественным ей¹²².

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

Это, однако, отнюдь не исключает возможности попыток рационального осмысления этих форм опыта. Что, как не попытки такого осмысления представляют собой, скажем,

¹²¹ Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995. С. 111.

¹²² См.: Мусхешвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Метапсихологические проблемы непрямой коммуникации // Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995. С. 50.

¹¹⁹ Заметим, что как раз такого рода диалог по существу в рамках монологического сознания мы имеем в знаменитых сократических диалогах Платона, где позиции оппонентов Сократа служат лишь средством, «оселком» для утверждения позиции Сократа.

¹²⁰ Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 55.

тот же упомянутый выше анализ соотношения рациональности и религиозной веры А.В. и В.И. Кураевых или исследование феномена «постижения» в статье Н.Л. Мухшешвили и Ю.А. Шрейдера? Очевидно, это относится и к рассмотрению в т. н. иррационалистической философии, в культурологических и когнитивных дисциплинах всякого рода феноменов, не укладывающихся в привычные рамки рационального сознания. Везде мы имеем дело с рациональным осознанием, принимающим общие нормы доказательной аргументации, стремящимся вместе с тем подчеркнуть специфику и значимость внерациональных форм сознания и критикующим в связи с этим экспансию рационализма. Специфика работы рационального сознания в этой сфере заключается, однако, в том, что объективация здесь никогда не может быть полной, исчерпывающей, но всегда носит приблизительный условный характер, оставляет самостоятельность «загадки», «тайны», реальность которой достаточно ощутимо фиксируется на неконтролируемом уровне переживания. По существу, мы имеем здесь дело с какими-то формами диалога, в том числе и внутреннего, в рамках одной ментальности, рационального сознания с иными формами опыта.

При рассмотрении охарактеризованной выше проблематики отношение рационального сознания и нерационализируемого до конца личностного опыта достаточно четко проявляется своеобразие неклассического понимания рациональности по сравнению с классическим. Классическая рациональность направлена в пределе на полное познание стационарного Бытия, его свойств, структур и законов, некое законченного, сформированного «положения дел», внешнего по отношению к субъекту познания или действия, основанного на этом познании. Неклассическая рациональность, которая имеет дело с необъективируемым до конца опытом, призвана по возможности точно и адекватно — здесь действует общий принцип всякой рациональности — очерчивать лишь рамочные условия этого опыта, совершенно сознательно предполагая неконтролируемость со своих позиций движения в этих очерченных рамках. Рационализация — в отличие от отсутствия таковой — заключается в четком рефлексивном осознании рамочных условий существующей

здесь проблемной ситуации. Предметностью рациональности выступает, таким образом, «открытая», незавершенная, становящаяся ситуация не Бытие, а Становление, пользуясь известными еще по античной философии понятиями. Эту проблемную ситуацию Становления человек призван завершить тем или иным способом, «проработать», как любил выражаться М.К. Мамардашвили, своими личностными неотчуждаемыми в какой-либо объективированной схеме усилиями (ср. в истории философии понятие способности суждения у Канта). Содержанием рационализации здесь будет выступать, с одной стороны, четкое осознание различных условий проблемной ситуации, о чем уже говорилось выше, а с другой стороны — и это также надо подчеркнуть, — с осознанием необходимости именно такого личностного непрограммируемого какой-либо внешне задаваемой схемой усилия, включения соответствующих творческих установок личности, ее свободного и ответственного самоопределения. Реализм рационального сознания, о котором как о характерной черте последнего говорилось выше, в неклассической рациональности оказывается связанным именно с неизбежностью подобного рода мироориентации человека, «достроения» им «открытой» ситуации, которая может быть завершена только творческими личностными усилиями. Таким образом, реалистическая интенция рационального сознания, являющаяся, как неоднократно подчеркивалось выше, конституирующим признаком последнего, предполагает в неклассической рациональности переход от направленности на фиксацию некоего законченного, «ставшего» положения дел к фиксации путем рационального сознания неких рамок проблемной ситуации, которую предстоит «достроить».

По существу, с аналогичной особенностью незавершенности ситуации, неизбежности ее достраивания, перехода рациональности от объектно-констатирующего типа сознания к проектно-конструктивному мы сталкиваемся и при рассмотренном переходе от монологизма к представлению научно-познавательной деятельности как пространства конструктивного диалогового взаимодействия разнородных позиций. В своей констатирующей функции современная рациональность призвана фиксировать факт гетерогенности научно-познавательных позиций. Но, как это опять-таки выше

подчеркивалось, сама эта гетерогенность может реализоваться и в деконструктивных формах релятивистского плюрализма и «войне всех против всех», в которой победу может одержать только т. н. семантический тоталитаризм, пользуясь терминологией В.Л. Махлина¹²³, или она может реализоваться в формах конструктивного диалога. Очевидно, что рациональная в смысле эффективности движения в проблемной ситуации может быть только последняя. Иначе говоря, современная рациональность должна исходить из четкого и последовательного осознания необходимости диалогического дискурса как необходимого условия постижения мира в конструктивном взаимодействии различных точек зрения и позиций, никоим образом не теряющих своей самостоятельности, а, напротив, по возможности богаче раскрывающих свой позитивный потенциал в этом взаимодействии, предполагающих перманентную самокритичность и открытость в процессе диалогического общения, способность к совершенствованию и развитию. Подобного рода «коммуникативная» (Ю. Хабермас) диалогическая рациональность предполагает не просто констатацию гетерогенности познавательных позиций — она носит **проектно-конструктивный** характер, представляет собой форму определенным образом программируемого социального рационального **действия**, если мы будем руководствоваться указанным М.Вебером признаком последнего «ориентации на Другого».

Итак, рациональным в современной ситуации является не просто тот субъект познавательной деятельности, который четко осознает невозможность сохранить классический монолизм с его фиксированными стандартами «единого разума» — это необходимое, но недостаточное условие, — показателем рациональности становится показатель конструктивной работы в пространстве коммуникации различных познавательных позиций. Однако, как свидетельствует опыт реальной практики познания, такую задачу, прямо надо сказать, гораздо легче декларировать, чем осуществлять. По существу, мы сталкиваемся с более широкой, включающей не только познание задачей развития современной рациональ-

¹²³ См.: Махлин В.Л. Бахтин и Запад (Опыт обзорной ориентации) // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 107.

ности в целом, которая в любой области человеческой жизнедеятельности вынуждена исходить из существования различных самостоятельных позиций, не имеющих «с ходу» общего знаменателя. Как осуществить их конструктивное взаимодействие, не впадая в «войну всех против всех», в различные формы «семантического тоталитаризма», догматической агрессивности или, напротив, беспринципного релятивизма? Необходимость поисков позитивных выходов из этой проблемной ситуации является важнейшим вызовом современному сознанию, если угодно, важнейшей глобальной проблемой современности.

Выдвинутая и разработанная Ю. Хабермасом концепция «коммуникативной рациональности», в основе которой лежало убеждение об объединяющей, вырабатывающей консенсус силе дискурса, в процессе которых преодолевают разногласия в пользу рационально мотивированного согласия, подвергалась, как известно, весьма жесткой критике за неоправданный идеализм, недостаток здравого прагматизма, невнимание к механизмам силы и власти, господствующим в обществе и т. д.¹²⁴ Все эти упреки, конечно, во многом справедливы, но они и не отменяют, на мой взгляд, конструктивности идей коммуникативной рациональности в качестве необходимого ценностного ориентира современного сознания, подобно тому как несовпадение реального поведения людей с нравственными идеалами и нормами не отменяет значимости последних. Вынужденный учет требований реальности при всей, разумеется, дискуссионности содержания последних, который задает возможность ориентации на консенсус в осознании различных условий проблемной ситуации, охватывающей ее участников при всем различии их позиций, по существу, выступает как единственный действенный фактор продуктивного выхода из проблемной ситуации.

Таким образом, рассматривая движение от классических форм научно-познавательной рациональности к ее современным формам, можно констатировать сближение проблематики научной рациональности с проблематикой рацио-

¹²⁴ См., например: Флишбергер Б. Хабермас и Фуко мыслители для гражданского общества // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 187.

нальности социального действия, поскольку первая, как отмечалось выше, становится одним из видов последней. Выше, в главе 1, говорилось о размывании, деконструкции определенности, идентичности как рациональности научного познания, так и рациональности социального действия в их классических вариантах, распаде единого пространства рациональности, объединяемого идеей гармонизации отношения человека и мира на основе общих принципов, на множество внутрипарадигмальных деятельностей. *Это единство может быть восстановлено на современном уровне как пространство диалоговой коммуникационной метарациональности, ориентированной на организацию конструктивного социального взаимодействия различных претендующих на рациональность позиций.* Сознательные усилия по построению такого пространства диалогового взаимодействия являются единственно возможным конструктивным выходом из «войны всех против всех», преодоления эгоцентризма с необходимостью возникающих гетерогенных позиций и парадигм. Направленность на рефлексивность по отношению к идеальному плану своих действий, на их соразмерность поставленным задачам и целям — общая принципиальная особенность рационального сознания — должна быть конкретизирована усилиями по гармонизации своих позиций в контексте конструктивной коммуникабельности и решения общих принципиальных задач и достижения общих целей. Наличие и признание таких общих задач и целей является, конечно, обязательным условием организации коммуникативных усилий, хотя с неизбежностью эти общие задачи и цели видятся с различных позиций.

Все это относится и к рациональности познания, и к рациональности практических действий, что позволяет говорить о единой структуре современного рационального мироотношения.

Решительный отказ от «монологизма», образ рационально-теоретической деятельности как пространство взаимодействия различных позиций, не могущих претендовать на истину в последней инстанции, углубляет и радикализирует представления об «открытости» рационального познания. Как отмечалось в главе 3, рациональное познание возникает прежде всего как критическое мышление. Одна-

ко монологические установки классического когнитивизма открывают широкие возможности догматизации, потери рациональным познанием заряда самокритики. Хотя Кант и делает серьезную уступку догматистским тенденциям классического когнитивизма в своей монологической интерпретации априорных основоположений, его т. н. агностицизм, отрицание метафизических основ классического монологизма потенциально подрывает идею монологии как возможности универсальной рационализации Реальности. Если нет метафизических оснований исключительности претензий на истинность какой-либо позиции сознания, то мы не можем не допускать ее альтернатив, правомерности развертывания ими своих конструктивных возможностей.

«Не сотвори себе кумира» из каких угодно человеческих представлений, никогда не превращай их в какие-то неприкасаемые истины — вот важнейший императив современной рациональности, который тем самым противостоит догматизму в любых его формах. Исходные посылы любых представлений, утверждений, концепций, теорий, парадигм, исходных картин мира на определенной стадии работы с ними могут стать предметом сомнения и критики. Определяющая установка, лежащая в основе «открытой» рациональности, как она выступает в современном когнитивизме, в ее наиболее развитой и последовательной форме заключается в осознанной как необходимое условие адекватного отношения к миру готовности к постоянному совершенствованию оснований мироориентации человека — свободного и ответственного субъекта, контролирующего и проблематизирующего свои позиции по отношению к объемлющему его миру, который всегда превышает возможности «конечного» его освоения. При развитии и утверждении этой идеи в культуре она становится сознательным императивом деятельности, непреложной ценностью того типа культуры, в плоть и кровь которого она входит.

Последовательное проведение этого принципа на собственные позиции и установки и дает прочную основу для конструктивного преодоления «монологизма» и перехода на позиции диалогического сознания, готовности и способности работать в пространстве различных соревнующихся между

собой на равных идейных позициях, каждая из которых открыта для критики.

Рассматривая «открытость» современной рациональности, нельзя не затронуть вопрос об оценке, с позиции нашего времени, диалектической традиции немецкой классической философии, в которой Гегелем была выдвинута концепция разума как способной к саморазвитию мысли в отличие от рассудка как «закрытой», по нашей терминологии, рациональности. Сейчас достаточно актуальна, с нашей точки зрения, задача объективной непредвзятой оценки этой традиции. Диалектическую традицию философии в целом и в немецкой классике прежде всего не надо апологетизировать, как не надо и игнорировать ее реальное позитивное содержание¹²⁵. И это последнее связано с тем различием разума и рассудка как двух уровней мыследеятельности, если угодно, двух «режимов» работы мышления двух типов рациональности. Кант, которого Гегель называет «философом рассудка по преимуществу», как уже указывалось выше, сводил конструктивные возможности познающего мышления к рассудку как «способности давать правила» и сделал предмет своего анализа нормативно-ассимилирующую деятельность в рамках заданной системы познавательных координат (ассимилирующая работа мысли в системе категорий, развертывания систем теоретического знания на основе априорных основоположений рассудка). Гегель же полагал, что конструктивные возможности мышления не сводятся к нормативно-ассимилирующей функции рассудка. Он формулирует учение о «разумном» мышлении как о процессе преодоления налично данных, как он выражается, «конечных определений мысли», путем выявления их односторонности, ограниченности, обнаруживаемых в противоречиях, и конструировании более богатого, более «конкретного» в смысле диалектической традиции мысленного содержания, то есть того, что впоследствии было названо «восхождением от абстрактного к конкретному». Гегель

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

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

¹²⁵ Более подробно мою позицию в современной оценке диалектической традиции в связи с рассмотрением позиции К.Поппера см.: Швырев В.С. Как нам относиться к диалектике // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 152–158.

К. Маркса, логика дела у Гегеля подменяется делом логики, что и предопределяет ту монологичность гегелевской диалектики, которую отмечал М.М. Бахтин¹²⁶.

Сама, однако, идея развития исходных определений мысли путем выявления их ограниченности при столкновении с противоречиями вовсе не обязательно связана с той спекулятивной догматической формой, в которой она выступила у Гегеля. В современной методологии науки рассматриваются ситуации, когда конструктивное разрешение внутренних противоречий познания (противоречия исходного теоретического положения и контрпримера противоречия «встречи» теорий) приводят к развитию, обогащению знания¹²⁷.

Разумеется, механизмы разрешения этих стимулирующих развитие знания противоречий носят многообразный характер, предполагают использование различных приемов, «стратегем действия», оценка эффективности которых порождает специфическую методологическую проблематику¹²⁸. Известная диалектическая триада тезиса-антитезиса-синтеза в лучшем случае намечает только общие контуры этого процесса. И никоим образом не может идти речь об уподоблении этой триады некоему алгоритму развития знания. К. Поппер совершенно прав, когда говорит, что никакая «борьба» между тезисом и антитезисом не создает «синтеза». «Синтез» никак не вытекает, не следует из тезиса и антитезиса, и Поппер опять-таки прав, когда он говорит, что «синтез» всегда воплощает новую идею, которую нельзя редуцировать к более ранней стадии развития. Выработка этой идеи не предопределена в самой ситуации противоречия: в исто-

рии человеческого познания много бесплодных битв, окончившихся ничем»¹²⁹. В этом смысле не может, конечно, существовать какая-либо диалектическая логика, противостоящая формальной логике, но и в то же время сопоставимая с ней. Все это, однако, нисколько не противоречит актуальности и конструктивности методологического исследования ситуаций развития познавательных установок, стимулируемого их внутренними противоречиями и конфликтами, предполагающими критико-рефлексивное осмысление этих установок с целью их совершенствования и пересмотра. И нельзя отрицать, что идея такого подхода была выдвинута в диалектической традиции исследования процессов развития мысли.

Признание неустранимости каждой из сторон противоречия как необходимого условия «открытости» мышления, сформулированное в диалектике, является также исходной посылкой диалоговой «коммуникативной» рациональности. Однако здесь имеет место и существенное различие. Интерпретация «открытости» в диалектике, как это четко выражается в идее восхождения от абстрактного к конкретному, остается все-таки в пределах «монологичности», поскольку здесь предполагается развитие в заданной исходной основе системе координат. Это, так сказать, открытость в пределах некоторой замкнутости, закрытости. Любое столкновение с трудностью, с противоречием в конечном счете приводит в модели восхождения от абстрактного к конкретному, к поглощению препятствия в развивающейся на заданной основе системе¹³⁰. В идее же открытости диалоговой коммуникативной рациональности предполагается «неслиянность» взаимодействующих сознаний, их «коэволюция», если пользоваться модным современным термином, их взаимная интерференция. Противоречие встречи различных позиций не приводит к угасанию их самостоятельности в некоем финале единства результата, как это подразумевается идеей синтеза в диалектической схеме. Постоянное стимулирование

¹²⁶ См.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 364. Ср. также высказывания И.Лакатоса о том, что «для Гегеля и его последователей изменения в концептуальных каркасах являются предопределенным неизбежным процессом, где индивидуальное творчество или рациональный критицизм не играют существенной роли...» (*Lakatos J. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes // Criticism and the growth of knowledge. Cambridge, 1970. P. 158. Footnote 2*).

¹²⁷ См.: Лакатос И. Доказательство и опровержения. М., 1967; Нугаев Р.М. Реконструкция процессов смены фундаментальных научных теорий. Казань, 1989.

¹²⁸ Ср. сопоставление метода устранения «монстров», метода «сдачи», метода устранения исключений, метода улучшения догадки посредством включения лемм в «Доказательствах и опровержениях» И. Лакатоса.

¹²⁹ Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 121.

¹³⁰ Ср.: Батищев Г.С. Познание и творчество // Теория познания. Социокультурная природа познания. М., 1991. Гл. 7. С. 4.

совершенствования через возникающие в процессе общения противоречия — вот идеал диалоговой открытой рациональности. Суть рационального отношения ко всей неклассической ситуации познания заключается в том, что признание невозможности окончательной победы на собственно познавательных основаниях какой-либо «монологии», поглощающей остальные позиции, принятие «дополнительности» взаимодействующих позиций в пространстве их гетерогенности обуславливают в качестве единственного варианта конструктивного движения в рамках этой проблемной ситуации «коэволюцию» гетерогенных позиций при все большем проникновении в Реальность, на исключительное овладение которой не может не претендовать ни одна из этих позиций. Следует подчеркнуть, что подобный подход не представляет собой перехода на точку зрения постмодернистского релятивизма, который иногда изображается как единственная альтернатива классическому когнитивизму, поскольку здесь сохраняется рационалистская установка на все более глубокое и полное постижение Реальности, которая открывается человеку в различных образах и проекциях. Как гетерогенность и своеобразие познавательных позиций, так и их конструктивное общение, диалогичность, коэволюция стимулируются не просто эстетическими критериями дискурса, как это утверждают постмодернисты в философии, но достаточно серьезной и драматической ситуацией «вписывания» человека в Реальность¹³¹.

Постмодернизм в философии, при трактовке проблемы отношения познания к реальности, пытается исходить из неправомерной дилеммы: или должно иметь место прямое схватывание реальности — образ «сознания-зеркала» у Р. Рор-

ти, знания как точной репрезентации, который приписывается им классической эпистемологии, — или же вообще мы не можем уловить каких-либо каналов влияния реальности на системы знания и языка и последние представляют собой замкнутые системы, напоминающие известный образ «игры в бисер» Г. Гессе и оцениваемые, соответственно, по игровой логике. На самом же деле, как можно показать на анализе проблемы теоретического и эмпирического в науке, о чем говорилось в главе 2, выявляются более тонкие каналы открытости познавательных систем реальности, более тонкие механизмы ассимиляции идущей от Реальности информации, которые заставляют познавательные системы, так сказать, настраиваться на последнюю.

Развитие позиции современной постклассической рациональности связано далее с расширением и углублением представлений о характере исходных установок и предпосылок познавательной деятельности, с выходом их анализа за рамки т. н. чистого разума, рассмотрения т. н. человеческого измерения познания, то есть обусловленности познавательных установок всем многообразием внешних и внутренних факторов человеческой субъективности.

Этот процесс органически связан с рассмотренным выше феноменом гетерогенности познавательных позиций, которые взаимно обуславливают и стимулируют друг друга. Так, гетерогенность коллективных субъектов познавательной деятельности, различных научных сообществ, существование плюральности «мыслительных коллективных субъектов» обуславливается во многом их рецептивностью по отношению к многообразию воздействующих на них внешних к когнитивности факторов. Как отмечает В.Н. Порус, «экономические, социокультурные, лингвистические, традиционные и другие факторы формирования и функционирования «мыслительных коллективов», а также воздействие этих факторов на результат их деятельности выступают «как *эпистемологически значимые условия и предпосылки познавательных процессов*»¹³². Иначе говоря, осознание гетерогенности познавательной деятельности стимулирует все более кон-

¹³¹ Ср. характеристику постмодернистского подхода к философскому дискурсу Н.С. Юлиной на материале критического анализа взглядов Р. Рорти: «Выраженное риторически мнение нацелено не убеждать, а очаровывать и соблазнять другого красотой, оригинальностью, парадоксальностью... Предлагаемое Рорти «сообщество философов» — это светский салон, где утонченные и благополучные интеллектуалы ведут ни к чему не обязывающую языковую игру, причем каждый игрок играет по правилам своего концептуального каркаса или в соответствии с прагматическими верованиями своего сообщества и озабочен только желанием завлечь, соблазнить, очаровать присутствующих своей игрой и своей интересной историей» (Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век. М., 1999 С. 242–243).

¹³² Порус В.Н. О перспективах эпистемологии // Наука в культуре. М., 1998. С. 234.

кретное исследование определяющих эту гетерогенность факторов, углубление же и конкретизация такого исследования расширяют рамки эпистемологического анализа и в значительной степени проблематизируют эти рамки: «...вторжение в философию науки методов и результатов истории науки, культурологической и истории культуры, социологии и социальной психологии» приводит к тому, что сейчас уже бывает трудно определить, где кончается собственно методологическое и начинается историко-научное или социологическое исследование процессов научного познания¹³³.

Введение в эпистемологию т. н. человеческого измерения определяет *принципиальную гуманитаризацию* современного неклассического образа естественно-научного познания. Если в рамках классического рационализма и когнитивизма к концептуально-теоретическим построениям наук о природе можно было относиться просто как к картинкам или к моделям реальности, иными словами, не видеть в них ничего, помимо предметного содержания, а в кантианстве мы имеем дело с «чистым» «трансцендентальным сознанием», то теперь мы все время вынуждены не упускать из вида, что познавательные установки всякой науки являются продуктом человеческой деятельности во всей полноте определяющих ее внешних и внутренних факторов. Анализируя же структуры научного знания, мы сталкиваемся с подлежащим дешифровке текстом, то есть в принципе не просто с копией, двойником естественного объекта, а с предметом, аналогичным предметам гуманитарного сознания. Магистральный путь к гуманитаризации естественных наук лежит, таким образом, в «распредмечивании» научно-познавательного знания посредством рефлексивного анализа соответствующих субъектных установок рассматриваемых в широком контексте их связей и опосредований в объемлющем субъектов познания социальном и природном мире¹³⁴.

¹³³ Порус В.Н. О перспективах эпистемологии // Наука в культуре. М., 1998. С. 220.

¹³⁴ У нас в настоящее время усиленно подчеркивается социокультурный контекст таких опосредований, при котором речь идет, прежде всего, о стимуляциях коллективных субъектов познания различного типа и уровней, но не надо забывать и об индивидуализации особенностей реальных людей, которые связаны с их психофизиологическими характеристиками.

В гносеологии и методологии естественных наук признание гуманитарности научно-познавательной деятельности приходит опосредствованным, так сказать, круглым путем, охарактеризованным выше через «распредмечивание» ее предпосылок, выявление их субъективности, преодоление объектной направленности классической естественно-научной рациональности. В философско-методологической рефлексии в науках о человеке, как известно, достаточно быстро, начиная с В. Дильтея, формируется и развивается традиция т. н. гуманитарной парадигмы, которая исходит из принципиального своеобразия человека как предмета научного познания. Я не ставлю здесь задачи сколько-нибудь подробного рассмотрения всей этой очень важной, актуальной и интересной проблематики, связанной с переходом к этой парадигме в науках о человеке¹³⁵. Ограничусь лишь по необходимости краткими, но принципиальными замечаниями по поводу характера научной рациональности в рамках указанной выше парадигмы. Прежде всего — и это, на мой взгляд, определяющий признак гуманитарной парадигмы при всех возможных ее версиях и вариантах — весьма специфичная природа отношения познающего субъекта и предмета (не объекта!) познания, которое носит характер общения, предполагая, по выражению М.М. Бахтина, «сложность двустороннего акта познания — проникновение, активность познающего и активность открывающегося», что М.М. Бахтин и характеризует как диалогичность, «взаимодействие кругозора познающего с кругозором познаваемого»¹³⁶. Очень часто это отношение, обозначаемое в идущей от В. Дильтея традиции термином «понимание», именуют «субъект-субъектным» отношением. Надо, однако, понимать, что вовлеченность в общение и диалог резко меняет суть субъектности по сравнению с тем смыслом этого понятия, которое имеет место в классическом рационализме и когнитивизме. Здесь нет того «прозрачного для себя» субъекта, овладевающего пассивным и равнодушным к этому акту объектом, о котором говорилось выше в контексте рассмотрения классической раци-

¹³⁵ О гуманитарной парадигме в психологии см., в частности: Розин В.М. Психология: теория и практика. М., 1997.

¹³⁶ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 409–410.

ональности¹³⁷. Научная рациональность в гуманитарной парадигме, прежде всего, очевидно, должна предполагать четкое осознание рамочных условий проблемной ситуации, порождаемой спецификой отношения познающего и познаваемого в структуре общения. Это та констатирующая функция рациональности, фиксация «реального положения дел», о которой говорилось выше в связи с рассмотрением позиций в неклассической естественно-научной рациональности. И так же, как и там, в гуманитарной парадигме рациональность не может ограничиваться только этой констатирующей функцией. Научно-рациональный подход в развитии гуманитарной парадигмы призван осуществлять оптимизацию продуктивности научной деятельности в изучении человека, с необходимостью переходящей в сферу проектирования, той реализации «замыслов» о нем, о которой, как о характерной черте гуманитарного подхода, говорит, например, В.М. Розин¹³⁸. Таким образом, опять-таки центр тяжести усилий рационального сознания должен в конечном счете переместиться в проектно-конструктивную сферу и в органически связанные с этим усилия по организации социальной по своему характеру деятельности. Это, как мы можем убедиться, принципиальная тенденция эволюции современной рациональности, какую бы ее сферу мы ни взяли. Везде мы сталкиваемся с переходом от рациональности констатации к рациональности проектирования, причем этот переход предполагает, что работа рационального сознания носит характер социального действия, перманентную ориентацию на Другого, что, как отмечалось выше, М. Вебер рассматривал в качестве определяющего признака социального действия.

¹³⁷ Настаивая на невозможности реализовать идеал естественно-научного эксперимента в психологии ввиду ее гуманитарной природы, психолог А.А. Пузырей связывает это именно с изменением роли субъекта в гуманитарном познании по сравнению с субъект-объектным отношением, лежащим в основе классического естественно-научного эксперимента. Анализируя эксперименты К. Левина, А.А. Пузырей отмечает, что в них «невозможно извлечь из ситуации эксперимента самого исследователя». Последний оказывается совершенно неустраняемым элементом самой ситуации исследования и, стало быть, того объекта, изучением которого он занимается (Психология и новые идеалы научности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 27–28).

¹³⁸ Розин В.М. Психология: теория и практика. С. 65–67.

При этом рационализация в сфере гуманитарных наук вовсе не должна копировать рационализацию методов развитого математизированного естествознания, хотя, разумеется, не должна их и чураться, например, в связи с использованием математики, компьютеризации и т. д. Эта рационализация не должна мотивироваться неким комплексом неполноценности перед развитыми естественными науками. У рационализации в сфере гуманитарных наук свои специфические задачи, обусловленные прежде всего сложной динамикой процессов коммуникации, взаимодействия познавательных и ценностных установок и т. д.

Серьезной философской проблемой современной классической рациональности, обусловленной введением в эпистемологию человеческого измерения, является размывание свойственной классике жесткой грани между познавательными и ценностными установками, теоретическим и практическим разумом, пользуясь терминологией Канта. Эта тенденция определяется двумя основополагающими факторами. Прежде всего, она связана с рассмотренным выше расширением и углублением анализа предпосылок познавательной деятельности, выходом с этого анализа на уровень их мотивации. Существование «чистого» теоретического познания, априори свободного от давления ценностных установок субъекта, становится в лучшем случае проблематичным, а по существу, логически невозможным. Так называемое человеческое измерение, несущее на себе печать ценностных установок, влияние исторической социокультурной среды, ангажированность сознания различными факторами реальной жизни не может не влиять на исходные познавательные установки, как это достаточно убедительно демонстрируется современными исследованиями науки, в частности, формирования механистической картины мира, которая долгое время выступала парадигмой «чистого теоретического познания»¹³⁹.

По-новому, чем в классике, взглянуть на соотношение рационально-познавательных и ценностных установок за-

¹³⁹ См. уже упоминавшиеся выше работы: Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997; Косарева Л.М. Рождение науки нового времени из духа культуры. М., 1997.

ставляет далее и переход к рассмотрению т. н. человекоразмерных объектов. Как известно, именно с этим переходом связывает В.С. Степин выделение постнеклассической рациональности как особого типа научной рациональности, противопоставленной не только объектно-ориентированной классической, но и неклассической рациональности, предполагающей рефлексию над собственно познавательными средствами и установками. Как уже указывалось, я исхожу из того, что и неклассическую (в смысле В.С. Степина) и постнеклассическую рациональности вместе целесообразно противопоставлять классической по основополагающему признаку фиксации субъектных установок, но бесспорно, что при рассмотрении «человекоразмерных реальностей» (я нарочно избегаю термина «объекты») мы сталкиваемся с принципиально иной ситуацией, чем в классическом вещно-объектном познании. Суть дела в том, что при рассмотрении проблем, связанных с «человеческим фактором», нельзя ограничиваться чисто констатирующей позицией, как это можно делать, рассматривая объектную реальность. В конечном счете приходится принимать определенные решения, то есть переходить на позиции *проектно-конструктивного практического* сознания, на которые не могут не влиять существенным образом ценностные, в частности, этические представления. Как указывает В.С. Степин, при изучении «человекоразмерных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности¹⁴⁰. Иными словами, надо достраивать человекоразмерную проблемную ситуацию, опираясь на ценностные представления. Очень ярко это проявляется в медицинской этике, скажем в ситуации с эвтаназией и пр., где окончательная позиция носит четко выраженный характер выбора определенной альтернативы, на который влияют представления о свободе и достоинстве человека, его ответственности и т. п. Конечно, рациональное поведение в подобной ситуации предполагает по возможности объективное исследование

¹⁴⁰ Степин В.С. *Философская антропология и философия науки*. М., 1992. С. 186.

«рамочных условий» проблемной ситуации, возможных последствий различных выходов из нее и т. д., то есть позиции рациональности констатации, о которой говорилось выше, но все это представляет собой **необходимое, но недостаточное** условие для выработки окончательной позиции. Иначе говоря, мы конструируем человекоразмерную реальность в соответствии с нашими ценностными по существу представлениями о человеке («каким он должен быть»), а не просто воспроизводим в познавательной модели объективно существующее положение дел.

Адекватность, рациональность научно ориентированного мышления будет заключаться при этом не в «воздержании» от ценностных установок, что все равно невозможно, а в открытости этих установок для критической рефлексии, в способности непредвзятого к ним подхода, их свободных обсуждений, сознательного продумывания и контроля их возможных последствий.

Все сказанное выше относительно специфики современной постклассической рациональности заставляет существенно пересмотреть вопрос о роли субъекта рационального познания по сравнению с «классикой». Как уже указывалось, в классическом рационализме задача субъекта заключается в конечном счете в том, чтобы выйти на некую «твердую почву» эмпирической и/или логической достоверности («истины факта» или «истины разума» классической гносеологии), систем основоположений «трансцендентального сознания», представляющих собой канонизацию известных познавательных парадигм и т. д., что обеспечивало бы, по выражению М.М. Бахтина, некое познавательное «алиби», гарантирующее от принципиальных ошибок. Напомним, что именно в этом стремлении застраховать себя от риска и ответственности, переложить последнюю на авторитет заданных норм и критериев, уклониться от «поступка», усматривал в свое время основной порок «теоретизма» (то есть, по существу, классического рационалистического когнитивизма) М.М. Бахтин¹⁴¹.

Та же тема отказа от свободы и связанного с ней риска ответственности, установки на внешнюю принудительность

¹⁴¹ См.: Бахтин М.М. *К философии поступка* // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник 1984–1985. М., Наука. 1986.

авторитета научного знания лежит, как уже выше отмечалось, в основе критики Н.А. Бердяевым науки в его «философии свободы»¹⁴². Если же рациональное сознание в любом своем конкретном содержательном варианте не может претендовать на исключительные привилегии определенной монологической позиции, апеллировать к ее авторитету, вещать от лица этого авторитета, то субъект рационально-познавательной деятельности вынужден брать на себя всю полноту ответственности и риска, связанного с принятием и утверждением своей собственной точки зрения, четко понимая, что он не в состоянии встать на «твердую почву» достоверности, задаваемой внешним авторитетом, которая бы исключала риск и возможность ошибок.

Все то, на что субъект рационально-познавательной деятельности может (и должен) опираться во внешней данности — накопленная эмпирическая информация, логические нормы рассуждения, методологические правила и приемы, имеющиеся концептуально-теоретические схемы и модели, — выступает для него материалом и необходимым, но недостаточным условием для принятия определенных решений при выборе способов действий в рамках известной проблемной ситуации. Подобный выбор из ряда альтернатив, спектров возможностей в конечном счете лежит на собственной ответственности субъекта и носит, так сказать, четко выраженный авторский характер, представляя собой, в отличие от установки классики на законченную констатацию некоторого «положения дел», акт проектно-конструктивного мышления, открытого для дальнейшей самокритики и критики. Еще раз подчеркнем, что такого рода рациональность не противостоит свободе и творчеству, как считают сторонники интерпретации рациональности как бескрылого объективистского типа сознания, а, напротив, предполагает их. Современная неклассическая рациональность в этом смысле действительно включает «осознание необходимости», вспоминая известную философскую формулу, однако необходимости не объективной детерминации, а необходимости мобилизации творческих способностей сознания, осуществле-

¹⁴² См.: Бердяев Н.А. Философия свободы // Приложение к журналу «Вопросы философии». М., Изд-во «Правда». 1990.

ния «поступка», в терминологии М.М. Бахтина, при выработке рационально-познавательной позиции.

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

Подведем некоторые итоги. Поворотным пунктом движения от традиционной и классической к современной постклассической рациональности выступает преодоление односторонней ориентации на предмет исследования и признание необходимости рефлексии над установками и предпосылками познавательной деятельности. Хотя сама эта идея возникла в рамках монологизма кантовского трансцендентализма, дальнейшее ее развитие разрушает монологизм и ведет к признанию гетерогенности познавательной деятельности, наличие различных коллективных ее субъектов, выступающих носителями различного рода парадигм, исследовательских программ. Здесь мы сталкиваемся с определенной точкой бифуркации, используя язык синергетики: как мы будем относиться к характеру и направленности взаимодействия этих субъектов — либо мы становимся на позицию релятивизма, на которую неизбежно скатывается философский постмодернизм, руководствующийся в лучшем случае эстетическими критериями, либо мы все-таки стремимся ориентироваться на возможности конструктивного взаимодействия различных позиций, на перспективу гармонизации человека и объемлющей его реальности, подлинного решения возникающих здесь достаточно драматических проблем. При этом необходимо отдавать себе отчет во всей сложности реализации подобных установок, которая не может протекать на основе норм классического рационализма и когнитивизма, — в этом современные постмодернистские критики «фундаментализма», несомненно, правы. Еще раз подчеркнем, что охарактеризованная выше установка явля-

ется определенным решением, выбором, проектом и как таковая не детерминируется однозначно преднайденной ситуацией, в которой находится современное сознание. Она представляет собой попытку продолжить традицию ответственности мироотношения человека перед объемлющей его реальностью в современных условиях, традицию, которая находила свое выражение в принципах рационально-рефлексивного сознания.

В заключение представим некоторую сводку сопоставления традиционного и современного подхода к рациональности.

Традиционный подход

1. Рациональное сознание направлено на существующий независимо от субъекта миропорядок (при возможности его различной философской интерпретации). Предпосылки воспроизведения этого миропорядка в рациональном сознании не выступают предметом специального анализа. Рациональное сознание исходит из возможности прямого схватывания и прослеживания свойств и связей исследуемого противостоящего ему предмета.

2. Тенденция к «закрытости», к движению в некоторой принятой системе координат.

3. Монологизм, установка на отстаивание позиции, единственно претендующей на правоту.

Современный подход

1. Рациональность выступает как метарациональность, обязательно включающая критико-рефлексивную установку по отношению к своим собственным предпосылкам. Предметом рационального сознания становится тем самым деятельность по выработке рационального знания на основе имеющихся познавательных средств и предпосылок. Дальнейшее углубление позиции метарациональности приводит к тому, что предметом критико-рефлексивного анализа выступают не только собственно познавательные, но и ценностные и социокультурные предпосылки определенного вида рациональности.

2. Тенденция к «открытости», к возможности выхода за пределы любых «конечных» предпосылок рационального познания.

3. Диалогизм, признание правомерности существования различных, несводимых друг к другу позиций, стремящихся развернуть свои конструктивные возможности в этом соревновании.

4. Установка на полную рационализацию ментальности, недооценка или игнорирование внерациональных форм ментальности и культуры.
4. Признание невозможности и нецелесообразности исчерпывающей рационализации отношения человека к миру. Установка на диалог с внерациональными формами ментальности и культуры.
5. Ответственность субъекта рациональности сводится к выходу на «твердую почву» эмпирического базиса, интеллектуальной интуиции, логической истинности и т. п. Возможность т. н. трансцендентального алиби, фундаментального знания того или иного рода.
5. Субъект рационального сознания не может и не должен перекладывать ответственность на авторитет некоей внешней к нему когнитивной инстанции. В каких-то моментах он не может не идти на риск самостоятельного тем самым гипотетического решения.
6. Установка на исключение ценностной «человеческой» размерности знания.
6. Включение ценностей, «человеческой» размерности в «тело» знания.
7. Понимание рациональности как прослеживания связей «готового» Бытия.
7. Идея рациональности как конструктивной работы в пространстве соревнующихся позиций по движению в проблемной ситуации.
8. Противопоставление рационального сознания как воспроизводства внешней данности и проектно-конструктивной деятельности познания и сознания.
8. Понимание рационального познания как проектно-конструктивной деятельности по «достраиванию» проблемной ситуации. Рассмотрение на этой основе рационального познания как частного вида рациональной деятельности вообще.
9. Абстрагирование рационального познания от контекста социальной деятельности.
9. Рассмотрение рационального познания в контексте социального действия, ориентированного так или иначе на позицию Другого.
10. Противопоставление рациональности свободе, творчеству и риску, тенденция связывать ориентацию на рациональность с попытками избежания драматизма человеческого бытия.
10. Понимание рациональности как в конечном счете осознания необходимости свободы и риска человеческого «поступка», в том числе и в сфере познания.

Содержание

От автора	5
<i>Глава 1</i> О современном состоянии идеи рациональности	9
<i>Глава 2</i> Исходные характеристики и генетические корни рациональности	39
<i>Глава 3</i> Формирование и становление рационально- рефлексивного типа сознания	73
<i>Глава 4</i> От классического к современному типу рациональности	114

Швырев

Владимир Сергеевич

Рациональность как ценность культуры:
традиция и современность

Директор издательства *Б.В. Орешин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*
Зав. производством *Н.П. Романова*

Редактор *М.В. Рудаков*
Верстка и оригинал-макет
Д.В. Давыдов

Подписано в печать 17.07.2003. Формат 60×88/16.
Гарнитура Garamond. Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная. Печ. л. 11,0.
Тираж 1000 экз. Заказ 4511.

Издательство «Прогресс-Традиция»
117049, Москва, Крымский вал, д. 8
119048, Москва, ул. Усачева, д. 29, корп. 9
Тел. (095) 245-53-95, 245-49-03

Отпечатано в ФГУП «Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554-21-86

ISBN 589826167-2



9 785898 261672