

И.Т. Касавин З.А. Сокулер

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

В ПОЗНАНИИ

И ПРАКТИКЕ



« Наука »

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт философии

И. Т. Касавин

З. А. Сокулер

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В ПОЗНАНИИ И ПРАКТИКЕ

КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Ответственный редактор
доктор философских наук

В. А. ЛЕКТОРСКИЙ



**МОСКВА
«НАУКА»**

1989

ББК 3.1.4.1.
К28

Рецензенты:

доктора философских наук
И. С. ВЫХРИСТЮК-АНДРЕЕВА, И. П. МЕРКУЛОВ,
кандидаты философских наук
А. Г. БАРАБАШЕВ, А. Ф. ГРЯЗНОВ

Касавин И. Т., Сокулер З. А.

К28 Рациональность в познании и практике. Критический очерк.— М.: Наука, 1989.— 192 с.
ISBN 5-02-007975-8

В книге дается критический анализ одной из важных проблем методологии науки — проблемы рациональности, исследуются истоки ее возникновения и различные модификации в западной философии. Показано, что плюрализм и релятивизм социального, мировоззренческого и гносеологического характера приводят к отказу от классического понимания рациональности.

Для философов, логиков, методологов науки.

К $\frac{0301040300-410}{042(02)-89}$ 31—Кл. 1

ББК 3.1.4.1

ISBN 5-02-007975-8 © Издательство «Наука», 1989

ВВЕДЕНИЕ

Задачей философии всегда было осмысление фундаментальных оснований бытия человека в мире. Реализуя эту задачу, философия формулировала свои проблемы, а история выбирала из них те, которые завоевывали право называться «вечными». Однако их вечность состояла не в абсолютизации некоторого исторического этапа или формы освоения человеком мира и самого себя, не в увековечении содержания конкретных форм деятельности и сознания. В каждую эпоху человеческой истории доминировали свои способы материального и духовного производства, свои формы общения, и философия отдавала им должное античность устами Аристотеля назвала человека «политическим животным», Тертуллиан превознес религию над всеми иными измерениями человеческой жизни, Возрождение возвало к способности человека создавать и постигать прекрасное, Ф. Бэкон увидел в науке главную перспективу переустройства человеческого бытия. Но не смену и отбрасывание исторических идеалов и ориентаций выразила философия; совокупность ее проблем и понятий отразила континуальность человеческого опыта, накопление многообразных способов формирования и разрушения тех самых фундаментальных оснований, которые обыденным сознанием воспринимались как данные от бога или от природы. Философия конституировалась прежде всего как *критический опыт переосмысливания оснований человеческого бытия*, и в отличие от идеологии она выполняла свою критическую функцию не только в переломные исторические эпохи, но систематически, постоянно, воодушевляясь *теоретическим* интересам к Благу, Истине, Справедливости, Счастью, Вере, Красоте, Смыслу жизни.

В течение последнего столетия в сферу вечных философских проблем вошла и проблема рациональности. Иногда говорят, что понятие рациональности вошло в

философский лексикон с античности. Даже если это и так, то отсюда не следует, что с самого начала оно существовало в форме проблемы. Человек увидел высшее и наиболее адекватное воплощение разума в науке, наука же стала профессиональным, т. е. достаточно распространенным и значимым занятием только в XIX в. По-видимому, о рациональности как проблеме стоит говорить тогда, когда в общественном сознании ставится под вопрос сама наука — ее претензии и достижения, созданная ею культура, оспаривается величие ее истории и притягательность ее перспектив. Данный процесс полным ходом идет в наше время.

Характер величайшего парадокса приобретает ситуация, складывающаяся в современном мире в связи с научно-технической революцией. Науку как способность человека постигать реальность с помощью определенных понятий, законов, теорий рассматривают как образец рационального отношения человека к миру. Более того, наука является средством выработки грандиозных социальных программ, т. е. стратегий, планов всякой человеческой деятельности. И в то же самое время современная наука и ориентированная на нее техника, будучи чрезвычайно сложным социальным образованием, с нарастающей быстротой порождают проблемы и непредвиденные последствия, рационализация и овладение которыми нередко весьма затруднительны для той же науки.

Поэтому закономерно, что вопрос о научной рациональности расширяется. Он перестает быть чисто логическим, методологическим или теоретико-познавательным вопросом. Научная деятельность может и должна оцениваться не только по логическим, методологическим или теоретико-познавательным критериям. Вполне правомерно поставить вопрос о том, насколько для человека и общества в целом рационально существование особого, все более и более дорогостоящего института по получению все новой и новой информации, которая зачастую доступна и понятна только узкому кругу специалистов, все чаще влечет за собой сложные этические проблемы и переворачивает привычные ценности и нормы (геноинженерия, трансплантация человеческих органов, медицинские операции, имеющие прежде всего исследовательское значение), причем находит применение в первую очередь для военных нужд.

В результате этого процесс превращения науки в «большую» науку оборачивается множеством противоречий. В эпоху массовой интеллектуальной деятельности личность ученого утрачивает присущие ей в прошлом черты загадочности и духовного превосходства. Вместе с тем обнаруживается, что продукт духовного производства не приносит немедленной выгоды, порой неувеличивая, эфемерен (такое мнение, присущее массовому сознанию, особым образом отражает зафиксированный К. Марксом нестоимостный характер интеллектуального труда). Складывается парадоксальная ситуация: наука, превращающаяся в «большой бизнес», в крупномасштабное производство, тем не менее не котируется как таковой. Эта социальная переоценка ученого вызывает у него неудовлетворенность своим положением, протест, направленный против бюрократической организации науки, а также усиливает конкурентную борьбу в науке, борьбу за успех во что бы то ни стало в рамках науки как она есть.

Общий духовный климат современного общества в высшей степени соответствует подобным ориентациям в деятельности ученых. Конфронтации консерватизма, либерализма и левого радикализма в политическом сознании, этические дилеммы конформизма и индивидуализма, контрверзы «массовой культуры» и «контркультуры» питают специфическую разорванность сознания ученых и противоречивое отношение к самой науке. На уровне философско-методологического сознания эти разорванность, двойственность выступают в виде альтернативы рационализма и гуманизма, технократического и экологического сознания, сциентизма и антисциентизма. Но и самое массовое, общественное сознание, в том числе и в социалистическом обществе, сегодня пронизано этой альтернативой: свидетельством тому дискуссии о судьбе Байкала и повороте северных рек, об оторванности от жизни общественных наук, о групповом эгоизме и монополии отдельных научных коллективов, о демократизации и хозрасчете в науке, о реформе образования, о статусе изобретателей и рационализаторов производства, путях ускорения научно-технического прогресса. Но решение всех этих проблем, так же как и вообще совершенствование социалистического общества в целом, сегодня предполагает переосмысление фундаментальных проблем методологического характера, в частности того, как соотносятся

между собой исторически складывающиеся стандарты (границы, нормы, идеалы) человеческой деятельности и общения, с одной стороны, и развивающаяся социальная практика, ведомая общественными потребностями и прорывающая всякие наличные границы,— с другой.

«Социалистическое общество,— подчеркивает М. С. Горбачев,— неправильно и вредно представлять застывшим и неизменным, а его совершенствование — лишь как способ подогнать, подстроить сложную действительность под раз и навсегда сформулированные идеи, понятия, формулы. Представления о социализме постоянно развиваются и обогащаются с учетом исторического опыта, объективных условий» *. Как раз здесь и выясняется, что проблема рациональности, казалось бы, сугубо «внутренняя» и абстрактная, имеет непосредственную связь с нашей сегодняшней действительностью, с социальной и духовной перестройкой, для которой у нас нет «готовых рецептов». Овладение высокой интеллектуальной и практической культурой для деятельности без готовых рецептов и есть та задача, которую философски обеспечивает анализ проблемы рациональности в познании и практике.

Авторы считают своим приятным долгом выразить благодарность В. А. Лекторскому, А. Л. Никифорову, В. Н. Порусу, Б. И. Пружинину за ценные идеи и замечания, использованные при работе над данной книгой, рецензентам и сотрудникам сектора теории познания Института философии АН СССР и ИНИОН АН СССР, участвовавшим в обсуждении рукописи.

* *Горбачев М. С.* Перестройка и новое мышление для нашей страны и всего мира. М., 1987. С. 41.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА

Термин «рациональность» в последние два десятилетия все чаще встречается на страницах западной философской литературы. В последние годы «бум» вокруг этой проблемы достиг и советской литературы [см., например, 3, 7, 8, 19, 20, 22, 25, 28]. Проблема рациональности оказалась на пересечении принципиальных для современной философии и духовной культуры идей и тенденций.

Но ведущиеся дискуссии не только не прояснили и не уточнили понятие рациональности, но, напротив, привели к тому, что совершенно неопределенными стали и само понятие, и основания для его уточнения. Чем далее, тем более раскрывалась вся его неуловимость и неопределенность. Поначалу исследователи еще могли верить, что они примерно одинаково понимают смысл и значение термина «рациональность». Но постепенно, по мере углубления дискуссий, стало очевидным, что подобная вера безосновательна. Сложилась ситуация, подобная той, что описана у Рэя Бредбери. В одном из его рассказов мальчик сталкивается с пришельцем из Космоса, способным на глазах принимать любую форму в зависимости от того, как его описывают и с чем сравнивают. Но при этом он умоляет никак не называть его, не давать ему никаких обозначений, объясняя: «Я — нечто необозначенное и ничего более». Он пытается объяснить мальчику, что тот живет в мире, созданном логикой и грамматикой, привык к власти обозначений и поэтому считает все определенным и отграниченным одно от другого. Теперь же перед ним свободная сущность, которая должна пребывать необозначенной и неопределенной, чтобы остаться самою собою. Рассказ кончается тем, что мальчик обманывает существо и улетает в его ракете, а приехавший за ним учитель застаёт вместо него пришельца, на глазах принимающего форму мальчика (ибо учитель именно его и ожидал увидеть). Никакие жалобы существа и просьбы «не называть его никак», естественно, не принимаются в расчет. И в то время как

мальчик улетает к звездам и свободе, в прошлом свободная сущность бессильно грозит ему детским кулачком.

Рациональность предстает перед исследователями как своего рода «нечто необозначенное», которому разные определения и подходы безусловно стремятся навязать какую-то готовую форму, но она ускользает из любых форм или умирает в них.

Рациональным мы часто называем логичное рассуждение, мотивированный поступок, научный подход к проблеме, экономный метод хозяйствования, поведение, основанное на четком осознании собственных интересов; поведение, сознательно подчиняющее собственные интересы интересам значимого для данного человека слоя или группы; решение, увязанное с ситуацией текущего момента; решение, в котором сиюминутные интересы подчиняются долговременным потребностям; рациональным можно считать метод лечения, основанный на самых современных достижениях медицинской науки и техники; но рациональным можно считать и использование, насколько это только возможно, традиционных, опробованных веками и более щадящих средств народной медицины; рационально следование принятым социальным образцам, но также и — выступление против них, бунт, новаторство. Всюду мы можем, при желании, увидеть проявления, аспекты, акциденции рациональности. Но, за какой бы конкретный случай мы ни ухватились, ясно, что у нас в руках только нечто относительное, что можно назвать рациональным, хотя не исключено, что при изменении точки зрения это уже не будет выглядеть таковым. Но где же критерий оценки? Где рациональность как таковая? В чем рациональность рационального рассуждения, поступка, плана, социального института или воззрения?

1. Три ведущие традиции в трактовке рациональности

Но что же произошло с понятием рациональности? Почему оно оказалось таким неуловимым? Почему оказалось неудовлетворительным очевидное, казалось бы, этимологическое объяснение рационального как относящегося к *ratio*, разумного? Этот вопрос требует обширных исследований, ибо корни проблематизации понятия рациональности лежат в сфере культуры, экономики, политики, науки, истории, философии.

Оставаясь в сфере философской проблематики, мы можем обнаружить, что в трактовке понятия рациональности выделяются по крайней мере три традиции.

Классическая интерпретация рациональности

Первой следует назвать классическую рационалистическую традицию, которую можно проследить от Платона до Декарта, Лейбница, Гегеля и которая благодаря Просвещению вошла в плоть и кровь европейской культуры и европейского сознания. В этой традиции вырабатывалось представление о тождестве разума самому себе и об индивидуальной свободе обладающего разумом человека. Несмотря на все перипетии «внешней истории» интеллектуальных событий, «внутренняя история» разума (если здесь вообще можно говорить об истории) остается, в таком понимании, вполне кумулятивной и стабильной. Разум, рациональность безусловны. Ни при каких условиях разум не может быть неразумным, иррациональным. Он всегда разумен и тем самым в высшей степени адекватен и целесообразен, даже если это и не очевидно для профанов. Разум, рациональное понимаются как независимое от эпохи и конкретных условий, как неизменное. Данное понимание хорошо описано Ст. Тулминым: «Так как предполагается, что разум человека и постигаемая разумом природа действуют на основе устойчивых, неизменных принципов, то и отношение между ними тоже предполагается устойчивым и неизменным. В таком случае задача философа заключается в том, чтобы анализировать и объяснять неизменные и универсальные принципы человеческого понимания, согласно которым формировались идеи и которые управляли человеческим мышлением... Неизменный разум господствует над неизменной природой согласно неизменным принципам. Реальным был лишь вопрос: „Каковы эти неизменные принципы?“» [34, с. 36].

В комплексе представлений рационалистической традиции, которую мы сейчас изображаем схематично и огрубленно, нам хочется особенно выделить следующие моменты. Прежде всего, понятия разума, разумного, рационального имеют ярко выраженный ценностный характер. Более того, они выражают не просто ценности, но причастны ценности высшей, божественной, ибо несут в себе нечто от Божественного Разума,

от Логоса. Именно в этом лежит источник высшей ценности рационального, а вовсе не в том, что это — атрибут индивидуального человеческого рассудка. Именно здесь объяснение того, почему разум ведет человека к высшему состоянию, к особой духовной свободе и дает ему способность постижения сущности бытия и законов устройства Космоса. Ибо не только человеческое сознание, но и весь универсум управляется законами разума, Логоса. Вспомним учение Платона об уме, устрояющем Космос, и об уме, постигающем принципы этого устройства: панлогизм Лейбница; Галилея, использующего традиционную средневековую метафору «Книги природы», — т. е. текста, написанного творцом на определенном умопостигаемом языке. Сам мир устроен по рациональным логико-математическим принципам — так считали Галилей, Декарт, Лейбниц, Ньютон, в значительной степени сформировавшие классический идеал рациональности. Вспомним также известный гегелевский тезис: «Все действительное разумно, все разумное действительно». Здесь отражена вера в то, что разум является законом глубинного устройства социальной реальности и истории.

Итак, согласно рационалистической традиции, разумен разум, разумен Космос, разумен (в принципе, в идеале) человек, разумны история и общественное устройство. Впрочем, последнее уже настолько расходится с непосредственным опытом любого мыслящего человека, что рассуждения о рациональности в сфере общественного бытия скорее выполняли роль импульса и основания для критики любого реального общественного устройства или института. Но такая критика опиралась на убеждение в том, что история, общественное устройство, общественные институты, верования и человеческое общение должны быть построены на разумных основаниях, быть рациональными. В этом смысл идеологии и деятельности Просвещения.

В рамках таких всеохватывающих рационалистических представлений рациональное выступает как, с одной стороны, основа гармонии мироздания и человека, целого и части, общего и частного; а с другой стороны, рациональное оказывается в то же время и в высшей степени целесообразным. Подобное отождествление рационального с целесообразным и адекватным сохранилось и в современном языке и сознании (ра-

циональное расходование средств, рациональный выбор путей достижения цели и т. п.).

Но сохранились ли предпосылки, лежащие в основе подобного отождествления? Представляется, что в современной культуре и философии они разрушены уже до основания. Процесс разрушения был длительным, и разрушающие импульсы шли с разных сторон.

Прежде всего, что за разум классическая философия положила в основание рациональности? Идет ли речь о божественном разуме? Но представление о нем разрушается по мере разрушения традиционной религиозности. Наиболее сильным моментом при этом оказывается потеря веры в присутствие божественного разума в мире в качестве его организующего начала. Такая потеря зачастую связана с осмыслением человеческой истории и мира социальной реальности.

Идет ли речь о разуме, как он обнаруживает себя в науке и логике? Но представления о нем сильно эволюционировали, и не в последнюю очередь благодаря обращению философии науки к истории познания. Вообще, надо сказать, что классические рационалистические представления были не в ладах с идеями *времени и изменчивости*. Поэтому пауки о явлениях и процессах, протекающих во времени, — о жизни и истории — нанесли в конце XIX в. мощный удар по классическим рационалистическим моделям познания, выявив тем самым историческую ограниченность и относительность последних. Само развитие физики в конце XIX — начале XX в. приводило к ломке представлений о реальности как устроенной гармонично, строго и четко по математическим принципам и логическим законам, присутствующим и в сознании исследователей. Физическая реальность постепенно начинает представлять как несравненно более сложная, даже несоизмеримая с человеческим разумом. Стали утверждаться статистические подходы, получил признание принцип неопределенности. Кризис оснований математики, обнаружение парадоксов в самой логике, множественность и разнотипность существующих сегодня логических систем также очень существенно повлияли на идею рациональности как следования законам логики, ибо неожиданно выяснилось, что даже в самой своей суверенной обители — сфере чистой математики и логики — разум с его логическими нормами и ин-

туициями способен приходить к противоречию с самим собой и что логика не присутствует в человеческом разуме в достаточно четком и определенном виде и не дает никаких гарантий. Факт логико-математических парадоксов, а также формирование более реалистического взгляда на историю познания показывают, что разум — вовсе не монолитное, оторванное от своих применений образование, как считали ранее, но, напротив, *практика использования разума и формирует само его содержание*, которое всегда существует только в конкретно-исторических формах. Если же принять все эти ограничения, то мы придем к тому, что рациональность, понятая как разумность или логичность, сведется к чему-то вроде «стиля мышления» или «духовного климата эпохи». Представляется, что понятие разума, будь то в смысле Декарта или Канта, Хайдеггера или Гадамера, мало что дает для понимания природы рациональности сегодня. Разум оказывается либо слишком тощей абстракцией, либо понятием чрезвычайно умозрительного, метафизического характера.

Нельзя не отметить и влияния, которое оказало на рационалистические убеждения изменение представлений о человеке и человеческой природе. Киркегор, Ницше, философия жизни, позднее психоанализ и экзистенциализм продемонстрировали человеку всю сложность и противоречивость его личности, подчеркнули роль эмоций, фантазий, интуиций, влияние подсознательного на сферу сознания, в том числе и на чисто рациональную мыслительную деятельность.

Таким образом, многообразие духовных движений и философских течений конца XIX — начала XX в., отражающих целый спектр событий — от кризиса в основаниях математики до создания психоанализа, от размышлений над спецификой истории и наук о живом до переживания таких ужасов XX в., как фашизм, геноцид, — сходится в какое-то единое русло, приводя к кризису рационалистических представлений. Разрушается образ самотождественного и автономного разума, якобы присутствующего в человеке, природе и обществе, всегда адекватного и целесообразного, представляющего собою высшую человеческую ценность. Реальный же, доступный наблюдению (по плодам своим) человеческий разум ограничен, способен к ослеплениям, управляется зачастую подсознательными

импульсами и влечениями, руководствуется исторически преходящими и изменчивыми принципами, нормативами, интуициями.

Методологическая интерпретация рациональности

Существенным источником современных дискуссий вокруг понятия рациональности стали работы, посвященные проблеме «научной рациональности». Когда встала эта проблема и в чем ее смысл? В эксплицитной форме она была сформулирована К. Поппером и его последователями — критическими рационалистами — и была связана им с проблемой демаркации науки от ненауки, определения сущности науки и методологических нормативов, специфичных для научной деятельности. В литературе наших дней данная проблема связана с полемикой между сторонниками сугубо «интерналистского» взгляда на науку, стремящимися свести ее философское обсуждение к логико-методологическому анализу, и авторами, склонными к «экстерналистскому» видению науки и ее истории, сторонниками так называемого «исторического», «социологического» направления. Подобное совпадение лагерей сторонников и противников научной рациональности с интерналистами и экстерналистами закономерно.

Хотя проблема научной рациональности была сформулирована сравнительно недавно, ее постановка опирается на специфические предпосылки, которые сформировались задолго до ее эксплицитной формулировки. И в этом смысле проблема научной рациональности имеет гораздо более длительную историю. О каких же предпосылках идет речь? Для ответа на данный вопрос задумаемся о далеко идущих последствиях попперовской постановки данной проблемы как проблемы определения сущности науки и необходимых и достаточных условий демаркации ее от всего ненаучного.

В самом деле, понятие рациональности является ценностным. Рациональное выступает как очень высокая оценка. В еще большей степени оценочность характерна для понятия научной рациональности. Таким образом, сама задача определения научной рациональности опирается на то, что П. Фейерабенд удачно назвал «научным шовинизмом» [35]. Предполагается, что сущностью науки является атрибут самого высокого достоинства. А то обстоятельство, что с помощью

определения научной рациональности К. Поппер и его последователи пытались решить проблему демаркации, делает данный подход вдвойне «шовинистическим», ибо неявным образом лишает все находящееся вне науки права на соответствующий высокоценный и достойный атрибут.

Понятно, что подобное воззрение на научную рациональность могло появиться только при условии выделения науки в специфическую и привилегированную форму деятельности. Поэтому его истоки можно усмотреть еще в эпоху становления классической науки, в XVII—XVIII вв. Что именно позволяет науке проникать в тайны мироздания, предсказывать ход естественных процессов, противопоставляться и возвышаться над миром суеверия, предрассудков, мифологических представлений, бесплодных и произвольных спекуляций? Имея в виду подобный вопрос, мы можем рассмотреть как попытки определить специфику научной рациональности и галилеевское убеждение в том, что языком науки должен быть язык геометрии; и ньютоновское заявление о том, что в науке он не измышляет гипотез; и имевшие место в английской научной и философской литературе первой половины XIX в. дискуссии о том, допустимы ли в науке гипотетические объяснения; и убеждение в том, что в науке приемлемы лишь причинно-следственные, но не телеологические и не ценностно окрашенные объяснения; и предпринятые Дж. Ст. Миллем попытки определения *особой научной* индукции в отличие от неправомерной с логической точки зрения популярной индукции; и неопозитивистскую программу сведения теоретических утверждений и терминов к утверждениям и терминам наблюдения, и вообще неопозитивистский критерий демаркации; и часто встречающиеся утверждения, что в науке, в отличие, например, от философии, каждая новая теория включает предшествующую как свой предельный случай; и убеждение, что наука отличается от всех прочих сфер человеческой деятельности и общественного сознания тем, что в ней любое утверждение, любой факт обязательно проверяются и перепроверяются.

Все подходы к определению научной рациональности неявно предполагали за ней следующие свойства. Прежде всего, она, будучи выражением сущности науки, неизменна и вневременна. Например, если утверж-

далось, что сущностью науки является индуктивный метод, то это означало, что любая наука всегда и везде характеризуется индуктивным методом, а если где-то дело обстоит иначе, то это просто не наука. Таким образом, и в данном случае, как и в классической трактовке рациональности, для идеала рациональности не существовало времени, истории, изменчивости.

Далее, научная рациональность выступала как некий метод исследования либо норматив для оценки и проверки научных утверждений. Вопрос о сущности науки и о научной рациональности ставился и решался как методологический. Причем, вследствие отождествления научной рациональности и вечной и неизменной сущности науки, был предопределен подход к ней как к *строго определенному и единственно возможному* научному методу. В этом смысле можно говорить, что такое понимание дает формальное определение рациональности, ибо последняя оказывается формулой, которой ученый должен безусловно следовать.

Следование методологическим нормативам научной рациональности призвано, не в последнюю очередь, гарантировать ученых от влияния эмоциональных, мировоззренческих, вообще любых ценностных факторов, как и любых влияний «извне», из социума. Подобные влияния мыслятся как искажающие исследовательскую деятельность, сбивающие ученого с единственного пути, ведущего к объективному научному знанию.

Таким образом, научная рациональность — это не совсем то же, что *ratio* классического рационализма, однако между данными понятиями есть глубокая внутренняя связь, что, конечно, неудивительно. Понятие научной рациональности разделяет с *ratio* идею логического закона. Собственно говоря, научная рациональность мыслится как квинтэссенция *ratio* и логики, как закон и норматив разума в его наиболее адекватном и чистом применении.

Сами по себе попытки определения научной рациональности не имеют оптологических допущений. Но не будем забывать о сильном оцепочном моменте данного понятия. Ведь в нем выражается не просто специфика научной методологии, но и идея превосходства научного познания над всем ненаучным. И потому неявно подходы к определению научной рациональности несут в себе допущение о том, какова подлежащая познанию реальность и каковы условия и возможности

ее познания. Очевидно, что если наука — наиболее адекватная и целесообразная форма познания реальности, то, следовательно, сама реальность устроена соответствующим образом, т. е. подвластна закономерностям, которые можно сформулировать на математизированном языке, подчиняется законам логики, состоит только из причинно-следственных связей и чужда целям и ценностям.

Судьба идеи научной рациональности оказалась довольно несчастливой. Все попытки ее определения, предпринимаемые в литературе, оказывались в конечном счете неадекватными. Некоторых авторов — наиболее ярким примером здесь является П. Фейерабенд — данное обстоятельство вообще привело к выводу о том, что наука — это иррациональное предприятие. Рациональности в ней не больше, чем, например, в мифе, — утверждает Фейерабенд.

Основой для подобного радикального вывода является показ ограниченности концепции научной рациональности как необходимого и достаточного набора принципов, которым должна подчиняться деятельность ученого. Фейерабенд показал, что методологические ситуации в науке настолько сложны и разнообразны, что задать подобный набор принципов невозможно: он будет либо слишком жестким, и тогда следование ему станет тормозом на пути реального развития науки, либо окажется настолько широк и расплывчат, что фактически ничего не будет запрещать. Задать такой набор нормативов, который был бы точно «по мерке» реального развития науки, невозможно. И в этом с Фейерабендом следует согласиться. В самом деле, в методологической литературе уже показано, что научные теории обладают содержанием, выходящим за пределы того, что может быть верифицируемо в опыте; что процедура фальсификации гораздо более сложна и неоднозначна по результатам, чем это представлялось раннему Попперу; что использование гипотез *ad hoc*, неверифицируемых и нефальсифицируемых предположений играет необходимую роль в развитии науки; что даже противоречивые теории могут быть плодотворными и их постепенно исправляют, а вовсе не отбрасывают; что научные теории не только не следуют из наблюдений экспериментов, но могут противоречить им; что некоторые уважаемые научные теории осознанно или неосознанно прибегают к телеологическим объяснениям.

Невозможность определить научную рациональность как совокупность методологических норм, регламентирующих и отличающих научную деятельность, имеет и еще один аспект. Оказывается, что, какой бы мы ни сформулировали методологический норматив рациональности, можно показать, что, с одной стороны, ему удовлетворяет далеко не всякая научная практика, а с другой — этот критерий оказывается значимым для обыденной жизни и самых различных сфер общественного сознания. Так, и в обыденной жизни, и в хозяйственной деятельности, и в народной медицине существенное значение имеют обращение к опыту и эмпирические обобщения. И даже миф является определенным, специфическим обобщением опыта общения с природой человека, живущего в условиях родо-племенной организации общества. Далее, будет несправедливо считать, что только наука отличается критичностью и стремлением проверять свои утверждения, ибо это характерно для любой честной интеллектуальной деятельности. А наука, как было показано, например, Т. Куном, отличается не только «критичностью», но и «догматичностью».

Фейерабенд даже сформулировал в связи с этим методологический контрнорматив — «принцип упорства», согласно которому для развития науки совершенно необходимо, чтобы ученые догматически держались за свои взгляды и теории, даже если они на первых порах не выдерживают столкновений с экспериментами и конкурирующими научными теориями, ибо без этого данные теории никогда не достигнут зрелости и силы, никогда не смогут развернуть свои эвристические потенции. Историки науки показывают, что в науке все же «измышляются гипотезы», и зачастую весьма спекулятивного плана, а в философии, традиционно обвиняемой в спекулятивности, можно встретиться со стремлением не умножать без необходимости гипотетических сущностей. Что касается логики, — то разве ученые не руководствуются догадкой, интуицией, озарением? И разве во вненаучных дискуссиях, в самых разных сферах духовной деятельности люди не пользуются логикой?

Роковую роль для идеи рациональности как нормативной теории особого научного метода сыграло обращение к реальной истории науки. Оно показало, что идея единственного и неизменного метода науки (со-

ставляющего якобы сущность науки) явно не в ладах с историей и со временем. В плане синхронии идея особой научной рациональности нацелена на демаркацию научного (как объективного, адекватного и вообще как светлого начала) и темного мира ненаучного, суеверного, догматического, необоснованного, субъективного. Данная идея имеет свою диахронную проекцию, и нормативный взгляд на научную рациональность приводит к тому, что в реальной истории науки проводится демаркационная линия между ненаукой (донаукой, преднаукой) и периодом собственно науки, сущность которой, раз возникнув, остается неизменной, как линнеевские виды. Таким образом, в истории познания постулируется (на манер Книги Бытия) некий момент рождения науки, — но рождения ее в точности такой, какова она и в наши дни.

Исследователи, которые смотрят на историю науки сквозь призму подобных представлений о рациональности, бывают вынуждены произвольным образом поддвигать все ближе к современности «начало» собственно науки по мере того, как приоткрывается специфика мышления и методологических средств, используемых учеными различных эпох, либо (что случается гораздо чаще) закрывать глаза на эту специфику, игнорировать ее. Есть и другой вариант: иной раз демаркационную линию рационального и иррационального, научного и ненаучного проводят так, что рассекают целостные концепции, трактаты, рассуждения ученых прошлого: эта-де аргументация у Коперника, Кеплера или Ньютона научна, а эта — дань эпохе с ее суевериями. И даже не задумываются над тем, что взгляды и аргументация Коперника, Кеплера, Ньютона были цельными, в них разные элементы взаимно поддерживали друг друга! При таком подходе мы совершенно лишены возможности увидеть специфику других типов научной деятельности, понять их в их связях с культурой, мировоззрением, системой ценностей соответствующей эпохи. И именно благодаря такой добровольной слепоте исследователи всюду видят аргументы в пользу исходной идеи апологетов научной рациональности: наука якобы не зависит от социокультурных условий ее эпохи, остающихся для нее лишь «внешними факторами», которые могут только искривлять внутренне рациональное движение науки.

В идее научной рациональности как атрибута

очень высокого достоинства заложено также и представление об особой адекватности, целесообразности научного метода.

По-видимому, говорить о целесообразности можно только применительно к определенной цели. Поэтому представление об особой рациональности научного метода предполагает, что постоянен и неизменен не только научный метод, но и цель науки. Она тоже должна быть единственной и не подверженной историческим изменениям. Но в чем же она состоит? Этот вопрос вызывает дискуссии, по нему так же не удастся достичь согласия, как и по вопросу о научной рациональности [см. 22, 54, 72]. С нашей точки зрения, это объясняется тем, что у науки нет единой и единственной цели. Подобные цели варьируются от эпохи к эпохе, от одной группы ученых к другой. Среди них можно выделить стремление к истине самой по себе и выполнение обильно финансируемых заказов военно-промышленного комплекса; проникновение в сокровенные тайны мироздания и построение теорий, дающих предсказания, способные ответить на запросы практики, дать экономический эффект; интеллектуальную любовь к богу и стремление к построению наиболее простых моделей; желание помочь человечеству в борьбе с его недугами и желание любой ценой увеличить военный потенциал своей страны (как часто эти противоположные стремления переплетаются в современных исследованиях по генетике, вирусологии).

Мы не вправе выделить какую-то одну из целей как единственно соответствующую сущности науки. Любое однозначное определение цели науки как таковой будет произволом со стороны методолога. При этом мы должны помнить, что смена целей научной деятельности не может не отразиться на ее результатах и на самой методологии науки. Наука XVI—XVII вв., постигающая тайны божественного устройства Космоса, наука XVII—XVIII вв., деяние великих одиночек, арена борьбы самолюбий и жажды бессмертия — и наука наших дней, деятельность обширных коллективов, существенно зависящая от оборудования, аппаратуры, ассигнований, со своей заорганизованностью и массовостью, своей бюрократией, управляемая во все большей степени не интересами автономных исследователей, но характером ее финансирования — это различные формы человеческой дея-

тельности, подвластные различным «нормам рациональности».

На это можно было бы возразить, что, каковы бы ни были формы организации науки, чем бы ни определялись цели ученых, наука призвана давать объективную истину. Это и есть ее подлинная цель, которая должна определять научную методологию и научную рациональность. А все остальное — внешнее, постороннее науке, могущее быть предметом разве что социальной психологии или социологии науки, но никак не методологии.

Идея противопоставить всему феноменальному разнообразию целей и нормативов научной деятельности объективную истину как единственный подлинный норматив на первый взгляд кажется не просто привлекательным, но и единственно возможным и оправданным решением. Однако есть ряд факторов, которые говорят против такой точки зрения. Прежде всего, современная история и методология науки открыла факт неизбежной и необходимой *некумулятивности* развития науки. Это означает, что в ней происходит не только накопление, но и отбрасывание того, что на более ранних этапах было принято за истинное. Таким образом, в реальной науке на любом конкретном этапе ее развития истинное представлено только в единстве с заблуждением. Правда, в советской и зарубежной литературе предложен ряд способов отместить проблемы, связанные с некумулятивностью и несоизмеримостью. В основном эти способы связаны с показом того, что законы и аппарат последующей теории включают в себя законы и аппарат предыдущих как свой частный, или предельный случай, что сохраняются или уточняются (но не отбрасываются) значения физических констант и т. п. Однако все это еще не решает проблем, связанных с истиной. Ведь, говоря об объективной истинности теорий, имеют в виду прежде всего вводимые ими онтологии, т. е. то, какие теоретические объекты они признают существующими, какие свойства им приписывают. Однако нельзя отрицать, что в этом аспекте развитие науки происходит путем *отбрасывания* устаревших представлений и замены их другими, зачастую несоизмеримыми с прежними. Поэтому, даже и стремясь к истине, наука реально дает сложное, в каждый исторический момент неразделимое сочетание истины и заблуждения.

Значит, наука все-таки стремится к истине? Часто — да, хотя все чаще и чаще в научной деятельности складываются ситуации, когда стремятся к простоте, практическому или экономическому эффекту, наиболее быстрой окупаемости. Но разве стремление к истине присуще только науке? Неужели мы будем говорить, что вне науки все есть обман, фальсификация? Неужели откажем в *стремлении* к истине алхимику, теологу? Неужели станем отрицать наличие элементов относительной истины в здравом смысле, народной медицине, традициях воспитания, в философии, искусстве?

В то же время, говоря о науке, нельзя в наше время упускать из виду отмеченное выше разнообразие целей и установок, в частности, роль запросов практики и военно-промышленного комплекса. Их заказы, их уровень требований через планирование и финансирование оказывают все более сильное влияние на характер и результаты исследований. А ведь они направлены не на построение объясняющих теорий или картин мира, но на знание технологического, рецептурного характера, на изготовление артефактов, будь то вакцины, вирусы, полимерные материалы или новые виды оружия. А применение к подобным вещам критерия объективной истины далеко не очевидно и не однозначно.

Таким образом, подводя итог нашему краткому рассмотрению, мы можем сказать, что подход к научной рациональности как определенному методу научного исследования зашел в тупик. При более подробном рассмотрении идея метода как основной характеристики науки оказалась такой же абстракцией, как и идея всегда себе тождественного разума.

Социокультурные интерпретации рациональности

Со второй половины XIX в. этнографические исследования предоставляют обширный материал, позволяющий утверждать, что так называемые примитивные культуры, хотя и существенно отличаются от современных обществ, но при этом обладают собственными стандартами целостности и организованности. Дихотомия «рациональных» и «традиционных» обществ явилась стимулом к разработке идеи двух типов рациональности, которые были названы М. Вебером цен-

ностной и целевой. Первый тип характеризует именно «традиционные» общества. Это означает, что в них отношения между людьми строятся в соответствии с некоторой системой ценностей, незыблемость которой гарантируется исторической традицией. Целерациональность характеризует, по мысли Вебера, деятельность и отношения людей в рамках буржуазного общества. Деятельность выступает здесь как рациональная, если она адекватна некоторой цели, а эта цель является адекватным средством для достижения следующей цели.

Можно сказать, что Вебер тем самым связывает специфику рациональности с различными типами социокультурных систем. Это открывает перспективу построения типологий рациональности на основе типологии социокультурных контекстов деятельности и мышления.

Сама эта идея представляет собою сдвиг огромной важности, ибо она вводит представление о меняющемся социальном содержании и социальном основании рациональности.

Но в то же время веберовская дихотомическая концепция рациональности при попытках ее последовательного проведения опять-таки приводит к диффузии лежащего в ее основе различия. Опять, как и в случае двух рассмотренных выше подходов к пониманию рациональности, выясняется, что веберовский подход основан на неоправданной идеализации одной конкретной общественной формы — капиталистического предпринимательства — и что, будучи соотнесен с более конкретными историческими реалиями, он приводит к тому, что вводимые им представления оказываются неадекватными абстракциями.

Веберовское представление о рациональности получило широкое распространение в буржуазной социологии в качестве так называемой формальной концепции рациональности, под влиянием которой находились также русские «легальные марксисты». Апологетический в отношении буржуазного общества характер концепции формальной рациональности вскрыло не только само развитие капитализма, но и распространение марксизма. В связи с этим особый интерес представляет ленинский анализ процесса рационализации общественного производства.

В. И. Ленин подверг критике абстрактное понятие

«экономической и технической рациональности», используемое П. Струве для описания пореформенных изменений в российском сельскохозяйственном производстве. Замечая, что критерием «экономической рациональности» является «наивысшая рента», Струве не обращает внимания на то обстоятельство, что понятие ренты имеет и социально-классовый смысл: оно характеризует не рациональное производство вообще, но лишь капиталистическую его форму. Поэтому Струве не выявляет общественно-экономической организации рационального земледелия; В. И. Ленин подчеркивает, что «показывая, как паровой транспорт заменяет нерациональное производство рациональным, натуральное товарным, он не характеризовал той новой формы классового антагонизма, которая складывается при этом» (1, т. 1, с. 452—453). Понятие рациональности, используемое Струве, является, по словам В. И. Ленина, буржуазно ограниченным, а его непротиворечивость — мнимой, проистекающей из неверной, чисто имманентной трактовки феномена рациональности. Рациональность у Струве выступает как некоторая норма, первичная относительно социально-экономического развития и обуславливающая его. В. И. Ленин, напротив, показывает, что именно «русский капитализм создает общественные условия, необходимо требующие рационализации земледелия» [1, т. 3, с. 209]. Этим самым В. И. Ленин развенчивает чисто нормативное, формальное понятие рациональности и ставит вопрос о выходе за его пределы к пониманию социального содержания рациональности. Но прежде надо тщательнее разобраться в его внутренних характеристиках. Каковы же они?

«Крупная машинная индустрия,— пишет В. И. Ленин,— выбрасывает за борт ручное искусство, преобразует производство на новых, рациональных началах, систематически применяет к производству данные науки» [1, т. 3, с. 544]. Тем самым рациональность как целесообразность дополняется пониманием рациональности как опосредованного (в частности, орудийного) характера деятельности. Можно говорить о трех формах рациональности в структуре деятельности: о рациональности как целенаправленности, состоящем в способности деятельности быть ориентированной определенной целью, о рациональности средств деятельности, заключающейся в их эффективном использовании,

и о рациональности предмета деятельности, выражающейся в степени его обработанности, «окультуренности» применительно к наличным средствам и цели. Подчеркнем, что различие целеполагания, опосредования и предметности с необходимостью включает в себя их единство, так как рациональность каждого элемента деятельности производна от характера их взаимоотношения. В противном случае деятельность в большей или меньшей степени не- или иррациональна. Так, В. И. Ленин, вскрывая антагонизм классовых интересов, свойственный производственным отношениям капитализма, обращает внимание на противоречивое сочетание цели и средств в системе Тэйлора. Достижение прибыли (критерий и цель капиталистического производства и его рационализации) она осуществляет вопреки интересам рабочего, «ведя к еще большему подавлению и угнетению его и при этом ограничивая рациональным, разумным распределением труда *внутри фабрики*» [1, т. 24, с. 370]. Рациональным такое производство может казаться лишь с точки зрения узкого понятия рациональности, не предполагающего взаимного соответствия элементов деятельности. Впрочем, мера такого соответствия весьма условна: оно выступает в качестве одного из моментов развития деятельности. В частности, орудия труда постоянно «подтягивают» за собой развитие предмета труда, отставая, в свою очередь, от цели, которая влечет их за собой, хотя и сама зависит от них. (Например, цель первобытного земледелия — удовлетворение непосредственной потребности в пище — изменилась после усовершенствования орудий: изобретение и использование сохи нацелило производство на простейший обмен.) Итак, диалектика рациональности даже внутри самой деятельности оказывается весьма многообразной.

Вспомним теперь о ленинском замечании по поводу социального содержания норм рациональности, которое он развивает в связи с критикой П. Струве. В сущности, оно означает, что, рассматривая деятельность вне ее социального контекста, можно лишь постольку говорить о ее рациональности, поскольку соотношение элементов деятельности делает возможным осуществление частных, сугобо «технических» задач, конечный продукт которых предельно предсказуем по своим параметрам и относительно независим от всей системы социальных отношений. Ф. Энгельс, указывая

па узкоограниченную рациональность докапиталистических форм труда, включающих вместе с тем относительное соответствие целей и средств их осуществления, писал, что «все существовавшие до сих пор способы производства имели в виду только достижение ближайших, наиболее непосредственных полезных эффектов труда» (2, т. 20, с. 497), игнорируя социальные в широком смысле условия и отдаленные последствия такой деятельности. Подобная деятельность порождает лишь формальное понятие рациональности, характеризующее локально рассмотренные моменты общественной практики, отдельно взятые элементы деятельности. Но нетрудно убедиться, что имманентные измерения деятельности не составляют достаточных условий ее рациональности. И в качестве необходимых условий они не дают основания для разграничения с точки зрения рациональности таких социальных явлений, как наука и теология, революция и реакция, принципиальность и догматизм, терпимость и конформизм.

Надо подчеркнуть, что любое представление о целерациональности некоторой деятельности остается неполным и неопределенным ввиду того, что, во-первых, последствия деятельности (особенно отдаленные) остаются в значительной степени непредсказуемыми, а во-вторых, субъект деятельности обладает целой системой целей и ценностей, зачастую противоречивых. Действие, будучи сообразным определенной ближайшей цели, может быть разрушительным с точки зрения более отдаленных, но в то же время и более жизненных целей человека, что особенно ясно на примере кризисов перепроизводства или современного глобального экологического кризиса.

В то же время ценностно-рациональное поведение, которое, по мнению Вебера, направлено на реализацию определенной системы социокультурных ценностей и характерно для ритуального поведения, является, с точки зрения участников этой деятельности, вполне целерациональным.

Так, например, в примитивных обществах одной из главных целей коллективных магических ритуалов является управление погодой, в частности обеспечение достаточного количества осадков. В большинстве южных районов мира их количество зависит от выпадения ливневых дождей, без которых увядает раститель-

ность, страдают и умирают люди. Поэтому «вызыватели дождя» в первобытных обществах образуют даже специальный разряд колдунов. Как указывает Дж. Фрэнгер, «средства, с помощью которых колдун стремится выполнять свои профессиональные обязанности, обычно, хотя и не всегда, опираются на принципы гомеопатической, или имитативной магии. Если он хочет вызвать дождь, то подражает ему разбрызгиванием воды или имитацией облаков; если же он ставит своей целью прекратить дождь и вызвать засуху, то, напротив, обходит воду стороной и прибегает к услугам огня для того, чтобы выпарить слишком обильные выделения влаги» [38, с. 77]. Целесообразность этих действий для первобытного человека была палицо, или, по крайней мере, «неудача ни в коем разе не была очевидной, потому что во многих случаях — возможно даже, в большинстве их — желаемое событие по истечении какого-то времени после совершения обряда, направленного на то, чтобы его вызвать, действительно наступало. Для понимания того, что его причиной не обязательно был обряд, требовался необычайно пронизательный ум. За обрядом, с помощью которого хотели вызвать ветер или дождь или наслать смерть на врага, всегда рано или поздно следовало желаемое событие, и первобытного человека можно извинить за то, что он рассматривал это событие как прямой результат обряда и как лучшее доказательство его эффективности» (38, с. 73).

Так, например, люди австралийского племени диери во время сильной засухи, громко оплакивая свое бедственное состояние, взывают к духам своих предков, которых они называют мура-мура, чтобы те даровали им силу вызвать обильный дождь. Они считают, что дождь зарождается в облаках от их обрядов под влиянием мура-мура. Диери вызывают дождь следующим образом. Вырывается яма с примерным периметром три на четыре метра, над ней устраивается хижина конической формы. Влиятельные старейшины племени острым камнем пускают кровь двум колдунам, которые, как считается, получили от мура-мура особое вдохновение. Кровь, стекающая с их локтей, попадает на соплеменников, сгрудившихся в хижине. Одновременно с этим истекающие кровью колдуны пригоршнями разбрасывают вокруг себя птичий пух, часть которого прилипает к обрызганным кровью те-

лам людей, а другая кружится в воздухе. Считается, что кровь символизирует дождь, а пух — облака. Во время церемонии на середину хижины выкатывают два больших камня: они изображают собирающиеся облака и предвещают дождь. Затем те же колдуны относят камни на расстояние в два десятка километров и затаскивают их как можно выше на самое высокое дерево. В это время остальные мужчины собирают гипс, растирают его в порошок и бросают в яму с водой. Считается, что мура-мура видят это и незамедлительно побуждают облака появиться на небе. В заключение молодые и старые мужчины окружают хижину и, наклонив голову, как бараны, бодают ее до тех пор, пока она не обрушится, причем руками пользоваться запрещено до тех пор, пока не остаются самые тяжелые бревна. Протыкание хижины головами символизирует продырявливание облаков, а падение хижины — выпадение дождя. Водружение двух камней, символизирующих облака, на вершины деревьев тоже представляет собой способ заставить появиться на небе действительные облака.

Подобных примеров, показывающих высокую степень продуманности, осмысленности и сложности магических культов, Фрэзер приводит во множестве. Но почему же тогда магическая деятельность не может быть оценена как рациональная в полном смысле слова? Ведь мы знаем, что для первобытных людей она была рациональной, и именно потому, что удовлетворяла требованию целесообразности. Но современный человек способен отвлечься от того, чем казалась и даже чем была для первобытного его предка магия; в конце концов мы знаем, что магические действия в действительности отнюдь не способны привести к той цели, на которую они направлены. В таком случае встает вопрос: а какую же функцию выполняла магия так успешно, что ей приписывалась столь мощная преобразовательная (в отношении объективного мира) способность и она сохранялась на протяжении тысячелетий? Для ответа на этот вопрос следует задуматься о *границах возможностей* первобытного человека, рода, племени: что *реально* они могли сделать в условиях, скажем, продолжительной засухи? Рыть колодцы? Искать источники? Но если бы это было возможно (существуют особые магические культы поиска воды, связанные с приходом на ранее невозделываемые

ваемый участок земли), то это было сделано задолго до засухи. В экстремальных условиях, которые были нормой первобытной жизни, поскольку овладение человеком природой еще только начиналось, одним из широко практикуемых выходов оказывалось преобразование если не природы, то, по крайней мере, самого себя. Потребность сплочения племени, обеспечения его единства, мобилизации и концентрации всех жизненных сил человека в условиях абсолютной невозможности изменить внешние условия существования — вот чему удовлетворяла магическая деятельность в жизни первобытного человека, оказываясь в известном отношении не менее мощной преобразовательной силой чем современная техника. В качестве же программы деятельности в условиях экстремальной ситуации, как модель рискованной деятельности магия оказывалась совершенно рациональной, поскольку вела, во-первых, к единственно достижимой цели, а во-вторых, в первобытном сознании ей просто нечего было противопоставить.

2. Рациональность как псевдопредметное и псевдометодологическое понятие

Подведем итоги предыдущего рассмотрения. Главным результатом дискуссий по проблеме рациональности за последние десятилетия оказалось выявление трех вышеописанных парадигм в понимании рациональности как разумности, как соответствия нормативной методологии и как соответствия той социокультурной системе, в которой осуществляется деятельность.

При этом углубленная разработка любой из парадигм приводит к тому, что субстрат рациональности — будь то разум, особый научный метод или деятельность, целиком адекватная своей цели и контексту, оказывается неадекватной абстракцией, а при попытке сделать его более конкретным и содержательным исчезает само противопоставление рационального и иррационального. Нам представляется, что фундаментальная слабость основных подходов к определению понятия рациональности выявилась с достаточной определенностью, что не позволяет ожидать исправления положения путем уточнения старых определений или изобретения аналогичных им по духу новых.

Понятно также, что и попытка объединения трех вышеописанных подходов не может решить никаких проблем, но способна лишь усугубить царящие здесь затруднения и концептуальную путаницу.

Следует, на наш взгляд, пойти по пути более пристального анализа неявных допущений и ожиданий, связанных с поисками адекватного определения рациональности. Надо начинать не с попыток определить рациональность, а с попытки понять, что стоит за поисками подобного определения.

Прежде всего, нельзя упускать из виду, что понятие рациональности имеет ярко выраженный оценочный характер. Данное понятие относят только к тому кругу явлений, которые мы склонны принять и оценить положительно, а противоположное понятие — «иррациональное» — к явлениям, которые, напротив, представляются нежелательными, неприемлемыми и заслуживающими отрицательной оценки.

При этом, когда ищут определение рациональности, то подразумевается, что оно должно обладать свойством самооправдания. Задача определения рациональности оказывается чересчур сложной не в последнюю очередь потому, что требует раскрытия рациональности через такие предикаты, которые сделали бы очевидным, что «рациональное» по праву функционирует как одна из самых высоких оценок. Определение рациональности призвано не только раскрыть ее содержание, но и показать, почему рациональное так хорошо. Но как же это можно сделать? На первый взгляд кажется, что подобная задача аналогична требованию доказать, что красота сама красива, а доброта — добра. С теоретической точки зрения, сделать это было бы невозможно. Но на деле все оказывается гораздо проще, когда есть возможность опереться на общее признание каких-то ценностей. Признание системы ценностей кладет конец сомнениям и вопросам.

В сложившейся системе ценностей рациональность успешно функционирует как оценочное и тем самым — как дискриминационное понятие. В этом случае ее определение опирается на представляющиеся очевидными ценностные оппозиции и наборы образцов, как положительных, так и отрицательных (разум — неразумие, суеверие; наука — псевдонаука, метафизика, догматизм; рациональная производственная деятельность — иррациональная магическая практика).

Все подходы к определению рациональности постулируют некий субстрат, принимаемый за эталон, или модельный объект рационального. В качестве такового могли выступать разум, рассудочность, наука, причинно-следственные объяснения, логика, западное общество, капиталистическое производство и т. д. Наличие модельного объекта позволяло данному понятию претендовать на статус содержательно-дескриптивного. Оно якобы описывало нечто в реальности. А определение рациональности при этом играло роль экспликации, более развернутого описания эталона рациональной сущности.

При этом обращает на себя внимание *отсутствие подлинного анализа* модельного объекта. Место такого анализа занимает известный комплекс принимаемых на веру допущений следующего рода: что субстрат рациональности сам не несет в себе ни грана иррационального, что, вообще, рациональное и иррациональное — это противоположности, между которыми нет абсолютно ничего общего, никаких посредующих звеньев или переходов.

Подобный комплекс верований как раз и характерен для ситуаций, когда понятие в действительности отражает не свойства какого-то явления или объекта, но *ценностное отношение* к нему.

Именно с данным обстоятельством, по наш взгляд, связаны все трудности определения понятия рациональности. В различных подходах рациональность представлена различными эталонными объектами. Но ценностное отношение к этим объектам аналогично. Последнее и вводит в заблуждение, когда сходство установки принимается за сходство сущности самих объектов установки. Тогда-то и появляются попытки объединить все подходы к рациональному в какой-то универсальный подход. С нашей точки зрения, результат такого объединения может иметь не большую ценность, чем попытки создать синтетическое блюдо, объединяющее сразу свойства таких вкусных вещей, как вишневый пирог с кремом, ананас, жареная индейка, сливочная помадка и горячие гренки с маслом.

Итак, понятие рациональности относится всякий раз к некоему предмету и явлению, но характеризует не его свойства, но *отношение* к нему. Поэтому данное понятие можно с полным правом назвать *псевдопредметным*.

Аналогично можно сказать, что рациональность вовсе не является понятием для описания некоторой системы методологических нормативов, но выражает веру в то, что существует особая система четко определенных методологических нормативов, с которой связывается выделенное ценностное отношение. И в этом смысле рациональность можно назвать также и *псевдометодологическим* понятием. Результатом его подлинного, непредвзятого анализа может быть не вычленение некоторой системы (научных, технологических, экономических) нормативов, но, скорее, ограниченность и относительность любого метода и вследствие этого — осознание необходимости выбора метода и критической рефлексии по поводу оснований выбора. Продолжая далее ту же мысль, можно сказать, что рациональность является и *псевдосоциальным* понятием, поскольку создает видимость того, что характеризует какую-то определенную социальную структуру в отличие от других, иррациональных. В действительности, следуя логике данного подхода, можно показывать, что рациональность присуща различным социокультурным системам, а не одной избранной, но что, в то же время, данная характеристика всегда оказывается временной и относительной. Так, исследователи называют иррациональной магию (и всю социальную структуру, которая с ней связана). Это понятно, когда имеются в виду претензии магии на власть над обыденным сознанием. Но нельзя обвинять магию в противоразумности, когда нет иных стандартов рациональности, способов познания и социальной интеграции, как это имеет место в первобытном обществе. И согласимся ли мы со средневековыми инквизиторами, которые проклинали магию, поскольку она подрывала господство церкви и питала народное вольнодумство и крестьянские бунты? Вспомним, что Шарль де Костер сделал безумную колдунью матерью бунтаря Тиля Уленшпигеля. Нет ли здесь отражения идеологически прогрессивной роли магии? В то же время нельзя забывать, что известная часть научных воззрений XVII в. выглядела для современников нелепо и иррационально по сравнению с политическими и религиозными проблемами того времени. Именно это имел в виду Джонатан Свифт, когда высмеивал нелепую премудрость Королевского общества в образе лапутян, стремящихся извлечь солнечные лучи из огурцов.

Таким образом, можно сказать, что любая социокультурная система рациональна по-своему и для своего времени, но в то же время ни одна из них не гарантирует абсолютной рациональности тех действий и решений, которые формируются в согласии с ней. Поэтому более глубокий анализ естественно приводит не к выделению особых рациональных типов общественных структур, но к осознанию необходимости *критики* общественных отношений и схем деятельности.

Подведем предварительные итоги. Рациональность оказывается псевдопредметным понятием, которое может относиться к различным объектам и явлениям, в случае если мы занимаем по отношению к ним аналогичную ценностную установку. Но в чем специфика этой установки? Пытаясь проанализировать ее, мы получаем довольно любопытный результат. Упомянутая ценностная установка отличается фиксированной ценностной оппозицией: рационального и иррационального (разумного и неразумного, научного и ненаучного, целесообразного и нецелесообразного и т. п.). Данная оппозиция, как уже упоминалось выше, отличается тем, что положительный ее член — рациональное — мыслится как девственно чистый и не запятанный ничем иррациональным, и вообще между рациональным и иррациональным — непроходимая стена.)

Подобной ценностной оппозиции соответствует известный прототип, определенный менталитет. В оппозиции «своего» и «чужого» «свое» выступает как образец положительного, «чужое» — отрицательного. Именно для примитивного сознания (от первобытного родового до современного шовинистического) характерна вера в то, что «свое» отделено от «чужого» непроходимой стеной и не имеет с ним ничего общего. Бесспорным выступает превосходство «своего» над «чужим», причем это превосходство кажется совершенно объективным. «Чужое» — это «варварское», т. е. неразумное, неадекватное, неправильное, не соответствующее объективному ходу вещей. Можно даже сказать, что антиподом «своего» выступает не просто «чужое», но нечто, со «своим» принципиально несовместимое, враждебное, угрожающее устоям «своего» в случае проникновения и диффузии «чужого». Подобное шовинистическое или ксенофобическое сознание всегда располагает набором образцов как «своего», так и «чужого». Образцы ориентируют, подкрепляют

эмоциональные и ценностные установки, помогают распространять их на новые объекты и явления.

Дискуссии вокруг «рациональности» управляются, на наш взгляд, подобными «шовинистическими» импульсами или же обратной реакцией на них. Рациональное выступает как «свое», а иррациональное — как «чужое», с оттенком враждебности и разрушительности по отношению к нашим устоям, нашему образу действий. Во всяком случае, относительно научной рациональности или представлений о рациональных и иррациональных социокультурных системах это выступает с совершенной очевидностью. Первой заговорила о «шовинизме» применительно к научной рациональности западная философия науки в связи с критической оценкой сциентизма.

Чем особенно сходны подходы к определению рациональности и ксенофобия — так это, во-первых, убеждением в безусловном превосходстве рационального над иррациональным всегда, во всем, при любых условиях и, во-вторых, верой в то, что рациональное («свое») не имеет ничего общего с иррациональным («чужим»): что разум не может быть неразумным, что в науке не может быть ничего не- или псевдонаучного, что современное индустриальное общество свободно от элементов магического или фетишистского в своем устройстве. Именно отсутствием диалектического представления о «своем ином» и отличаются как родо-племенная ксенофобия, так и ведущие подходы к определению рациональности.

Неудивительно, что это последнее понятие выглядит четким и определенным только до тех пор, пока оно опирается на присутствующую в общественном сознании систему ценностей и незыблемых образцов «своего» (положительного) и «чужого» (отрицательного). Классическому рационализму была необходима дихотомия «своего» — века разума — и «чужого», враждебного ему — века неразумия и невежества. Поиски научной рациональности потеряли бы всякий смысл, если бы исходно не опирались на веру в то, что наука принципиально отлична и в ценностном отношении неизмеримо превосходит некий стандартный образец «ненауки», враждебный подлинной научности. Для позитивистов таковым была метафизика, и они строили демаркацию, оберегая науку от проникновения элементов метафизики. Для К. Поппера «иным», дурным, враждебным

науке выступают догматические некритически принятые системы представлений. Ну, а идея разделения социокультурных систем на рациональные и иррациональные имеет совершенно очевидный шовинистический оттенок и связана с идеей превосходства европейского образа жизни и европейской культуры. Подобное чувство превосходства исключает всякую критичность по отношению к «своему» и предполагает веру в его «чистоту», т. е. отсутствие в нем элементов «иного» — неразумного, иррационального.

Однако современная ситуация в западной философии и культуре характеризуется распадом классической философской парадигмы с ее культом разума, обладающего вечными и неизменными законами. Теряет силу вера в то, что в истории вообще можно выделить «светлые» и «темные», «разумные» и «неразумные» эпохи. Теряют позиции сциентизм и европоцентризм. И это — распад не только форм философствования, но и определенных форм культуры. Они разрушаются, ассимилируя чуждое себе содержание. Данный процесс выразительно описан Н.С.Автономовой: «Раньше реальностью, достойной осмысления, являлось прежде всего все зрелое, современное, мужское (завоевательное), здоровое, нормальное, западное, деятельное, осознанное, самозамкнутое, обособленное, индивидуальное, суверенное в обладании всеми качествами и способностями. Теперь же в качестве равноправного и достойного исследовательского внимания бытия выступает незрелое (детское), несовременное (архаическое), немужское и незавоевательное, восприимчивое (женское) начало, нездоровое и ненормальное (болезни, в особенности психопатология), восточное, созерцательное, бессознательное, внекультурное, нецивилизованное (...примитивные общества мир животных и, шире, все, что относится к естественной среде обитания), взеземное (возможности инопланетного существования), внеиндивидуальное и незамкнутое, несuverенное в обладании и распоряжении своими способностями и возможностями (массы) и т.д.» [3, с.149].

Изменение основных ценностных оппозиций современной западной культуры на прямо противоположные неизбежно должно повлечь изменение представлений о рациональности. Тут мы можем наблюдать широкий диапазон представлений, от попыток удержать возможно больше черт классического идеала (критический рационализм) до изменения его на противоположный. Все

увеличивается влияние концепций, в которых прежний образец рациональности — наука и, шире, дискурсивный, подчиняющийся законам логики разум — превращаются уже в стандартные образцы *иррационального* сознания.

3. К марксистской критике иррационализма

Как охарактеризовать подобный поворот? Что это, взрыв иррационалистических тенденций или поиски новой формы рациональности? Ответ зависит от того, как мы сами понимаем рациональное.

В советской философской литературе закрепилось совершенно однозначное оценочное отношение к проблемам рационального, иррационального и к иррационализму как философскому направлению. Иррационализм выступает при этом как целиком и полностью дурное, обскурантистское начало в философии. «Иррационализм» в традициях советской критики современной буржуазной философии является ярлыком даже худшим, чем идеализм. Относительно последнего мы из высказываний классиков знаем, что у него есть гносеологические корни, что он опирается на какие-то реальные черты и стороны процесса познания, что умный идеализм ближе к диалектическому материализму, чем глупый, ограниченный, вульгарный материализм. Относительно идеализма сохраняется традиция его объективной оценки, признания его заслуг в развитии диалектики, того, что у идеализма были свои «героические эпохи». Данную традицию мы получили непосредственно из рук К. Маркса и Ф. Энгельса.

Ничего подобного нет относительно иррационализма. Он представляется обычно в абсолютно черных и мрачных тонах, как порождение общего кризиса капитализма. Его усиление связывается с переходом капитализма к империализму и началом его загнивания. Иррационализм объявляется идеологическим орудием самых реакционных и антигуманных сил. В подобных оценках, на наш взгляд, маловато диалектики и конкретного анализа тех социальных сил, которые в современном западном обществе ищут новых форм жизни и новых форм рациональности.

Конечно, классический буржуазный рационализм был весьма прогрессивен и рационален *для своего времени*.

Но если мы всерьез отнесемся к оговорке «для своего времени» (а подлинно марксистский анализ всегда требует от нас конкретных оценок), то это и обеспечит нас концептуальным пространством для более глубокого понимания иррационализма и даже для признания исторических заслуг его критики рационализма на определенном этапе развития человеческой мысли. Представляется, например, что вклад А.Бергсона в развитие самосознания наук о живом, вклад немецкой философии жизни в методологию гуманитарных наук, таких, как история или психология, еще не оценены по достоинству в нашей философской литературе. Выступая против засилья униформного методологического стандарта рациональности, они способствовали прогрессу познания на его новых, тогда нетрадиционных направлениях. Нам представляется также, что еще далеко не оценена по достоинству данная Ф. Ницше критика традиционной буржуазной культуры и морали.

Перед советскими исследователями современной западной философии встает также проблема, как оценить ведущиеся в западной философской литературе дискуссии по проблеме рациональности, критический пересмотр традиционных представлений о ней. В связи с этим мы хотим подчеркнуть, что марксистская философия вовсе не должна однозначно связывать себя с защитой классического рационализма. Ведь последний опирался на сильные абстракции внеисторического, метафизического характера, которые несовместимы с диалектическими взглядами на познание, социальную реальность, сущность человека. Рационализм был далек от понимания того, что, как, например, отмечает Т.И. Ойзерман, «рациональное, как и вся познавательная деятельность людей, исторически обусловлено, относительно, противоречиво» [25, с. 85].

Представляется, что сейчас в европейской философии и культуре настал момент, когда выявляется историческая ограниченность и противоречивость сложившегося типа рациональности. Одновременно происходит утверждение прав альтернативных культур и субкультур. Данный процесс и получает свое отражение в современных дискуссиях вокруг трактовки рациональности. Такая ситуация связана с рядом обстоятельств. Назовем хотя бы следующие. Во-первых, на историческую арену выходят страны третьего мира. Усиливается их влияние на мировую политику, культуру, идеологию.

Запад вынужден постепенно отказываться от позиции высокомерного поучения Востока. Происходит скорее столкновение и взаимная адаптация равноправных социокультурных стереотипов. Во-вторых, завоевывают права такие типы наук, которые не следуют механически образцам математизированной физической теории, — это науки об обществе, о жизни, о человеке. Происходит историзация знаний о науке и о человеке, более историчным становится само историческое видение. Например, преодолевается представление об однозначно «темных», «иррациональных», и однозначно «светлых» и рациональных эпохах и исторических тенденциях, преодолевается культ рассудочности с его отношением к эмоциональной сфере как сфере темных, безобразных сил и влечений.

В сложных социальных условиях столкновения, пересечения различных культурных образцов и норм рациональности трактовку рационального можно понять как попытку очертить сферу «своего», собрать воедино представления о нормах и гарантиях деятельности, о наиболее общих способах и условиях адекватности, социальной приемлемости — представления, сохраняющиеся в современной ситуации.

А затруднения, с которыми сталкиваются поиски концепции рационального, можно понять как указание на то, что остается все меньше незыблемых ценностных оппозиций, что культура становится все более «терпимой» и готова увидеть рациональность, поставить на равную ногу все более широкий круг явлений.

Поиски концепции рациональности суть попытки определить границы «своего» в этом мире, бурно переживающем обновление и растущее разнообразие жизненных форм. Но рефлексия над «своим» оказывается связанной и с критикой «своего» в форме критики традиционных представлений о рациональном и иррациональном. Она способствует в конечном счете снятию идеологических шор и преград сознания, осмыслению «чужого» как «своего иного». В силу сказанного современную проблематизацию понятия рациональности нельзя характеризовать как рост иррационализма и обскурантизма, как показатель кризиса и загнивания буржуазной философии. Если мы сами будем смотреть на эти процессы сквозь призму железной дихотомии рационального (хорошего) и иррационального (плохого), то мы лишим себя права называться диалектиками.

4. Рациональность и деятельность

Понятия деятельности и рациональности в истории мышления изначально формировались как антиподы. Рациональное рассматривалось как характеристика человека, обладающего определенной культурой мышления — логического, рефлексивного. Такой идеал рациональности сложился в европейской философии XVII-XVIII вв. Деятельность попала в фокус философского рассмотрения позже, в рамках немецкой классической философии, в которой она предстала как спонтанная активность сознания, не только не скованная нормами логики и рефлексии, но, напротив, сама создающая основу для всяких норм, — но прежде всего норм деятельности, а не мышления. Тем самым рациональность и деятельность оказались на двух полюсах человеческого сознания: первая — на высшем уровне его организованности и упорядоченности, вторая — в основе и исходном пункте его функционирования и развития. В дальнейшем (возможность этого была задана уже в фихтевском представлении о деятельности) деятельность и рациональность были противопоставлены в качестве абсолютно несовместимых противоположностей. Такая ситуация сложилась благодаря противостоянию романтико-волюнтаристских учений, философии жизни, с одной стороны, и рационалистической гносеологии и сциентистского способа философствования — с другой. Слепая хаотичность, неудержимая сила и страстность оказались в сознании философских иррационалистов свойствами деятельности, а упорядоченность, подчиненность строгим нормам логики, интеллектуальное бесстрашие и свобода от всяких ценностей и импульсов были подняты на щит их противниками из стана рационалистов, сциентистов, позитивистов. Неудивительно, что противоположность деятельности и рациональности продолжала углубляться. В буржуазной философии осталась практически незамеченной гегелевская попытка построения целостной системы, объединяющей и примиряющей эти противоположности благодаря взгляду на деятельность как процесс рационализирующей работы духа. Да и идеи К. Маркса о практической, деятельностной природе рациональности также были слабо восприняты западной философской мыслью.

В настоящее время, как мы показали, понятие рационального претерпевает коренную ломку. Возникает во-

прос: каких результатов можно ожидать от дальнейшей разработки понятия рациональности? Какое положительное содержание сохраняется за ним? В частности, какой смысл может получить вопрос о рациональности как характеристике человеческой деятельности?

Мы показывали выше, что понятие рациональности определяется очень легко, если в культуре имеются четко заданные и не подвергаемые сомнению системы образцов и нормативы оценок того, как принято действовать «у нас», и того, какой образ действий нам чужд, неприемлем. Тогда, естественно, «наше» объявляется адекватным, целесообразным, разумным, одним словом — рациональным. Однако рефлексия вскрывает ограниченность подобной точки зрения, выявляя лежащие в ее основе сильные идеализации. Прежде всего, нетрудно понять, что действие, решение, план не могут быть однозначно охарактеризованы как целиком рациональные. Здесь имеет значение не только соотношение явно формулируемой цели и используемых для этого средств. Даже если действие (план, решение) реализует цель с наименьшими затратами и кратчайшим путем, нельзя забывать о возможности побочных результатов, которые могут быть очень отдаленными во времени и непредсказуемыми. Подобная проблема — не плод досужих умствований, она является, пожалуй, одной из наиболее острых для нашей эпохи НТР. Достаточно вспомнить, как человечество на наших глазах столкнулось с побочными следствиями применения антибиотиков, поливакцин, ДДТ и вообще химических удобрений, с изменениями климата в результате создания водохранилищ, с засолением и эрозией почв в результате мелиорации. Собственно, современный экологический кризис есть побочное и неожиданное следствие по большей части очень эффективных, быстрых, экономных — в общем вполне целерациональных действий.

Далее, любая человеческая цель сама может выступать как средство по отношению к более базисным целям. А любая форма деятельности может быть только частью, фрагментом систем общественной деятельности. Это создает новые возможности для расхождения между целями разных порядков, в результате чего предельно рациональное, даже блестящее по экономности средств решение некоторой частной задачи может оказаться чистейшим безумием, самоубийством с более общей точки зрения. Яркий пример такого рода содержится в ро-

мане Курта Воннегута «Колыбель для кошки». К его герою, гениальному ученому, обратился за помощью военное ведомство: в сезон тропических дождей дороги становятся непроходимыми для тяжелой военной техники. Не может ли выдающийся ученый помочь армии своей страны? Герой Воннегута находит совершенно блестящее по экономичности и эффективности решение: способ превращать воду в твердейший лед уже при тропической температуре. При этом его новая особая вода обладала свойством как бы «заражать» обычную воду, которая тут же приобретала новую структуру и твердела. Понятно, что это последнее обстоятельство делало данное изобретение особенно экономным и эффективным. Правда, это могло привести и действительно привело к гибели всего живого. В финале романа перед нами предстает наша планета, вся покрытая льдом, который уже не растопит никакое солнце. Сосредоточившись на решении интересной задачи, этот ученый не подумал над тем, что может принести человечеству его открытие. Проблема рациональности человеческой деятельности поднимается и в романе Достоевского «Преступление и наказание». В частности, Достоевский показывает все безумие «рациональных», экономически эффективных решений там, где речь идет о непреходящей ценности человеческой жизни. Одно из средств для этого — показ невозможности предвидеть все последствия своих поступков.

Подытоживая, мы можем сказать, что вследствие отдаленности и непредсказуемости последствий, при учете того, что любая деятельность является элементом сложной и разветвленной системы общественных отношений, и действующий индивид, как правило, лишен возможности учесть их все, — вследствие данных обстоятельств рациональность любого вида деятельности становится чрезвычайно относительной и ограниченной.

Но если мы согласимся признавать относительную и ограниченную рациональность, то окажется, что любой вид деятельности, даже магическая практика, может быть рассмотрен как рациональный. Ведь мы знаем, что для первобытных людей она была рациональной, потому что удовлетворяла их требованию целесообразности.

Таким образом, можно было бы сказать, что любая отдельная очень замкнутая система деятельности, в пределах которой возможен какой-то расчет, может

быть названа рациональной, с точки зрения известной группы людей и на основе той информации, тех целей и той системы ценностей, которыми они располагают. Но взятая в более широком контексте, с точки зрения более общих целей, большего объема информации, она неизбежно выявляет всю ограниченность и относительность своей рациональности, вплоть до полной иррациональности.

Тем не менее люди, ограниченные в своих знаниях и целях, строят планы, начинают действовать, принимают на себя ответственность за свои поступки. Так неужели же последним словом философского анализа может быть то, что любая деятельность в каком-то смысле рациональна, а по большому счету — иррациональна или даже иррациональна? Ведь тем самым мы вернемся к представлениям классической рационалистической философии, разрывавшей рациональность и деятельность и утверждавшей, что рациональность относится только к сфере мысли и созерцания. Но подобная позиция чужда философии марксизма и не подходит для сегодняшнего дня.

Полный релятивизм оценок хорош только тогда, когда мы занимаем чисто созерцательную позицию, но неуместен тогда, когда нам надо решиться на действие.

Называя какое-то явление «рациональным», мы, естественно, исходим из исторически конкретной системы ценностей и их иерархии. В то же время данная система сама подлежит оценке с точки зрения рациональности. У нас нет абсолютного критерия, позволяющего строить подобную оценку, а потому последним основанием рациональности оказывается не теоретическое ее оправдание, но *практический выбор* своей социальной позиции. Может показаться, что эта позиция обрекает человека на догматическую ее поддержку, на конформизм, но ведь человек никогда пассивно не воспринимает даже уже существующие общественные отношения, он всегда в той или иной мере способен к их критике и преобразованию. Человеку нет нужды искать выход из «магического круга», якобы задаваемого исходными теоретическими и практическими предпосылками его деятельности; напротив, ему нужно как раз войти в этот круг, т. е. начать действовать и посмотреть, что из этого получится. Диалектический метод мышления ориентирует чело-

века на реальную сложность условий его деятельности, на проблематичность ее результатов, предупреждает о неизменном риске ошибиться, но одновременно с этим убеждает в способности человека познавать и преобразовывать мир и себя в этом мире, воспитывает потребность в такой деятельности. С точки зрения такого понимания рациональности нерациональной оказывается созерцательно-пассивная ориентация, исключая выбор той или иной стратегии деятельности, абсолютный скептицизм, бесконечные колебания, сомнения в собственных силах, неспособность к активной деятельности. Но в то же время безграничный и наивный оптимизм или безоглядный фанатизм, забывающий в стремлении к цели о потребностях человека, о включенности каждого вида деятельности в целостную общественную систему, о локальности и относительности всякого отдельно взятого убеждения, рациональны лишь по видимости. Рациональность, пытающаяся отрицать собственные границы, неизбежно выливается в иррациональность. В силу этого в каждый конкретный исторический момент текущие события весьма трудно охарактеризовать с помощью понятия рациональности. Здесь мы нуждаемся в определенной исторической перспективе.

Подчеркнем еще раз, что мы признаем рациональность деятельности относительной и исторически ограниченной ее характеристикой. Собственно, она отражает не столько адекватность самой схемы деятельности, сколько уровень наших представлений об адекватности. Выше мы говорили, что трактовка рациональности упирается в конечном счете в ценностную дихотомию «своего» и «чужого». Для современной культуры как раз характерно осмысление и усвоение огромных пластов (исторически и регионально) «чужого», именно поэтому критерии отличия рационального от иррационального оказываются столь зыбкими.

Но разве это означает, что современная культура не имеет и не может иметь «своего»? Напротив, в пересечении, столкновении, переплавке многообразных форм деятельности, жизни, сознания рождается новая система ценностей. Конечно, она не вечна, не абсолютна, но она решает насущные проблемы нашего времени, дает ориентиры для действия в современном мире. Пытаясь вычленил характеристики этой

рождающейся системы ценностей, мы бы назвали прежде всего открытость, готовность к диалогу и пониманию инакомыслящего и то, что можно было бы назвать «экологической точкой зрения». Последнее как раз означает постоянный учет того, что любые действия имеют отдаленные и непредсказуемые последствия, что та система, в которой мы живем и действуем, является подсистемой более сложных и разветвленных социальных систем, что наши цели являются элементами более сложных систем социального действия. Это ориентация на сочетание внутренней и внешней оценок рациональности, а не на их разрыв и противопоставление.

5. Научная рациональность и рациональность науки

Наука является одним из видов социально признанной деятельности, поэтому к ней полностью относится все сказанное в предыдущих параграфах.

В то же время она представляет собою выделенную, привилегированную сферу человеческой деятельности, которая весьма интимно связана с понятием рационального. Поэтому вопрос о научной рациональности и составляет особую предметную область в дискуссиях по проблеме рациональности.

С нашей точки зрения, следует различать вопросы о научной рациональности и о рациональности науки. Выше мы уже рассматривали содержание проблемы научной рациональности. Это поиск метода, составляющего сущность науки, только ей присущего, являющегося нормативом для деятельности любого ученого и оправданием для превосходства науки над всякой другой формой общественного сознания. Как было показано, такое понимание рациональности зашло в тупик. Более того, критика концепции научной рациональности критического рационализма привела к тому, что стала вообще отрицаться рациональность науки, ее отличие от мифа или идеологической системы. С такой позицией, как известно, выступили П. Фейерабенд, К. Хьюбнер, Т. Роззак и др. Их аргументация, на наш взгляд, обоснована, но она имеет значение не для самой по себе науки, а для определенных концепций научной рациональности.

Наиболее радикальный урок, который можно было бы извлечь из такой критики, состоит в том, чтобы вообще не рассматривать методологические проблемы науки в терминах «научной рациональности». Хотя данный вопрос является в значительной степени терминологическим (в конце концов можно просто принять по определению, что под проблемой научной рациональности мы понимаем вопросы методологии), однако и терминология может быть подходящей или неподходящей. Говорить о методологии в терминах научной рациональности плохо потому, что это вносит в методологию ненужную оценочность и, более того, некую излишнюю торжественность, которая мешает учитывать будничные прозаические детали научных методов. Далее, понятие научной рациональности, о котором более всех пишут критические рационалисты, уже слишком связалось с идеей неизменности, уникальности, превосходства научного метода. Подобных соозначений нет в понятийном аппарате методологии самой по себе.

В то же время в связи с наукой, как и в связи с любой другой формой человеческой деятельности, можно ставить вопрос о ее рациональности. Однако мы помним, что оценка рациональности деятельности существенно зависит от того, в каком контексте ведется оценка. Если рассматривать деятельность как изолированную систему, т. е. встать на «внутреннюю» точку зрения, то деятельность гораздо скорее получит признание как рациональная, чем с более глобальной «внешней» точки зрения.

Такие проблемы обсуждаются в связи с наукой особенно часто. Именно для науки проблема «внутренней» и «внешней» рациональности оказывается особенно болезненной. Антисциентистская и расплывчато гуманистическая литература активно воспитывают у ученых устойчивое чувство вины. Наука превратилась в козла отпущения за все грехи современной цивилизации.

Нам не хочется присоединяться к антисциентистскому хору. Не надо воспитывать козлов отпущения, это не поможет решению проблем, созданных всем ходом развития европейской цивилизации. Не надо забывать к тому же, что противоречия между внутренней и внешней рациональностью существуют в любой области деятельности. Об этом можно напоминать

и политикам, и военным, и плановым органам, и финансистам, и промышленникам.

Возвращаясь к науке, мы считаем, что противоречие между внутренней и внешней рациональностью — в теоретической рефлексии — должно преодолеваться на пути принятия «экологической» точки зрения, путем обращения к возможно более широкому и открытому контексту. И это не означает навязывания науке внешней, посторонней ее целям точки зрения. Речь идет не о том, чтобы ученые отказывались от норм своего профессионального сообщества, но о том, чтобы наука не рассматривалась как что-то внешнее, инородное по отношению к обществу и культуре. Разве ученые — не люди, не члены общества? Разве на них и их детей не действует радиация, разве они не страдают от экологического кризиса, от информационного взрыва, от дегуманизации общественных отношений? Так почему же такая точка зрения должна быть для них (а также политиков, экономистов, журналистов, финансистов и проч.) внешней, посторонней? В мире нет отдельно ученых, отдельно политиков, а отдельно — просто людей, которые страдают от безответственных действий первых. Эти действия в конечном счете отразятся абсолютно на всех. Вот что требуется понять в первую очередь. И это может сгладить остроту противоречий между внутренней и внешней рациональностью.

Наука является специальной социально организованной и социально признанной формой деятельности по получению знаний. Такова ее общественно признанная цель. Поэтому, говоря о ее рациональности, надо говорить прежде всего о ее адекватности для достижения данной цели, в частности ее отношениях с истиной. Истина же, с точки зрения диалектико-материалистической философии, — развивающееся, конкретно-историческое понятие. Формы истины, объяснений, виды понимания, уровень предсказаний, характер решаемых с помощью науки технических, медицинских, социальных проблем изменяются с развитием общества в целом. Поэтому движение науки к истине создает не разрыв, но мост между внутренней и внешней рациональностью.

Однако при этом нельзя не учитывать, что глобальный внешний контекст и требования, предъявляемые им к науке, сами весьма противоречивы. Об-

щество, требуя от науки знаний и способов их применения для увеличения материальных благ, очерчивает и области, запретные для знания (когда-то это была анатомия, расчленение трупов; теперь, например, манипуляции с человеческим генофондом). Наука не в силах удовлетворять столь противоречивые запросы, тем более что в ее сфере деятельности запретные темы и темы, по которым непрерывно требуются знания, связаны очень тесно. Для удовлетворения внешних запросов наука должна развиваться более или менее системно и быть в состоянии переформулировать эти запросы на своем языке, своими средствами. Но это постоянное диалектическое противоречие внутренней и внешней рациональности связано не со злокозненной сущностью науки, но с противоречивостью самого общества, составляющего тот глобальный контекст, внутри которого любая деятельность и получает свою оценку как рациональная, нерациональная или иррациональная.

ОТ «ЕСТЕСТВЕННОЙ» И ФОРМАЛЬНОЙ К СОЦИАЛЬНОЙ И КОНТЕКСТУАЛЬНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ НА ЗАПАДЕ

Западная философия науки связывает проблему рациональности в основном с проблемой рациональности науки. Масштаб социального влияния науки в современном мире, широта использования науки в качестве универсального образца мышления и деятельности порой заслоняют ограниченность такой редукционистской трактовки рациональности, истоки которой восходят к морально устаревшему, но все еще влиятельному мировоззрению сциентизма. Насколько приемлемо сведение рациональности к рациональности науки? Есть ли альтернативы подобному пониманию рациональности и каковы они? Эти вопросы становятся в последние годы средоточием философско-социологических дискуссий в западной литературе.

Возникновение проблемы рациональности исторически обязано науке и тому культу разума, который был рожден эпохой ранних буржуазных революций в Западной Европе. Проблематизация общественного сознания, в котором столкнулись зарождающаяся наука и средневековая схоластическая ученость, традиционная религия и запрещаемая ею магия, поставила на повестку дня обоснование правомерности науки как особого и относительно самостоятельного вида деятельности. (Эту задачу взяла на себя классическая философия Нового времени — как собственно рационализм, так и эмпиризм, сходство которых в данном случае более существенно, чем различие). Концепция научного разума, созданная классической буржуазной философией, рассматривает его как высший этап развития человеческого сознания и универсальное средство преобразования мира и человека. Этот классический идеал рациональности по-прежнему является одним из источников постановки данной

проблемы. Он определяет такие парадигмальные характеристики рациональности, как «разумность», «логичность», «прогрессивность». Например, лидер философской герменевтики Г. Гадамер рассматривает рациональность как объективный и надисторический разум, принимающий в разные эпохи форму «логоса», «нуса», «бога», «науки», или «экзистенции» и выражающий собой развивающуюся способность человека понять окружающий его мир и себя в этом мире [59, с. 3]. Американский методолог Л. Лаудан считает рациональность производной от прогресса науки [69, с. 125]. При всем различии данные трактовки, однако, исходят из единой мировоззренческой основы.

Западная социология конца XIX — начала XX в. (Э. Дюркгейм, М. Вебер) подошла к проблеме рациональности с другой стороны и показала зависимость рациональности от структуры общественной деятельности. Этот подход был подхвачен, с одной стороны, буржуазной этнографией, пытающейся установить рациональное содержание традиционной (религиозно-магической, в частности) деятельности, а с другой — теориями «экономического человека», теориями организации, принятия решений.

Существенным импульсом для новой постановки проблемы рациональности послужили ведущиеся в западной философии науки дискуссии о методах, нормах и целях науки, в ходе которых выкристаллизовывалось представление о рациональности как наборе нормативных правил и схем научного исследования, выполнение которых составляет якобы сущность науки, ее отличие от других, нерациональных типов деятельности.

В результате в современной философской литературе на Западе отразилась борьба четырех представлений о рациональности как: а) свойстве прогрессирующего научного логического мышления; б) целесообразности человеческой деятельности; в) отнесенности деятельности к некоторой системе ценностей; г) нормативно-методологической модели научного исследования. Попробуем же очертить самые общие границы ведущихся дискуссий и показать, как рождаются новые формулировки проблемы и новые способы ее решения.

1. Методы, нормы и цели в структуре научного знания: традиционный подход

Одним из главных образцов формулировки проблемы научной рациональности в западной философии науки служит точка зрения логического эмпиризма в ее современных модификациях. Так, К. Гемпель, выступая на симпозиуме, посвященном теме рациональности, оценивает достоинства и недостатки двух основных концепций рациональности науки: аналитической (неопозитивизм и К. Поппер) и прагматической (Т. Кун, П. Фейерабенд, Н. Хэнсон) [63]. Аналитическая концепция рациональности видит в науке рациональное средство принятия решений и рассчитывает дать нормативные правила выбора таких средств. Прагматическая концепция рациональности, развиваемая в историко-психологической школе философии науки, напротив, обращает внимание на социальные основания научной деятельности и пытается объяснить науку, вскрывая содержание этих оснований. Позиция аналитиков, согласно Гемпелю, сужает сферу науки и задач методологии, тогда как трактовка рациональности исторической школы ведет к слиянию обеих. Нужна умеренная позиция, сочетающая достоинства обоих подходов, и Гемпель считает, что выход состоит в сопоставлении мотивов и норм науки с ее целями. Главной целью науки является «установление последовательности все более объемлющих и точных систем эмпирического знания» [63, с. 51], — полагает он. Научная деятельность, ведущая к достижению этой цели, является рациональной. Перед наукой стоят и другие цели, которые не являются раз и навсегда данными (здесь Гемпель соглашается с Фейерабендом). Средства достижения основных целей науки и составляют, по Гемпелю, необходимое условие рациональности; но данная рациональность, признает он, принципиально неполна, поскольку сформулировать достаточные ее условия невозможно.

Эта статья Гемпеля породила дискуссию, в которой приняли участие Т. Кун [68] и У. Сэлмон [89]. Стандартная гипотетико-дедуктивная модель науки, как установили и Гемпель, и Кун, не дает возмож-

ности рационально выбирать теории, поскольку очень широко трактует понятие подтверждения. Индуктивная логика Р. Карнапа, использующая концепцию вероятности Байеса, также не дает надлежащей интерпретации этой процедуры, так как исходит из априорного понимания вероятности. И в то же время многочисленные примеры научного мышления показывают, что «вероятностные суждения являются необходимым элементом рационального выбора теории» [89, с. 560]. Поэтому и «глубокие философские вопросы о рациональности или объективности науки требуют пристального внимания к логической структуре научного подтверждения» [89, с. 561], в частности правильного истолкования теоремы Байеса, считает Сэлмон. Т. Кун, напротив, всегда подчеркивал, что ни логика, ни опыт не обеспечивают достаточных оснований для рационального выбора теории. В данной дискуссии он также стремится показать, что «не существует ясного признака иррациональности» [68, с. 564]. Цель науки относительна и изменчива, а это позволяет истолковывать реальную деятельность ученого взаимоисключающими способами. Рациональность задается «формой жизни», в которой мы пребываем, утверждает Т. Кун в полном соответствии с Витгенштейном.

Закljučая дискуссии и отвечая на критику, Гемпель не соглашается с Сэлмоном в том, что адекватная интерпретация теоремы Байеса есть необходимое условие рационального выбора теории. По мнению Гемпеля, понятие рациональности нельзя также ставить в зависимость и от принятой «языковой игры» (тем более, что ученый стоит перед выбором не языковой игры, а теории), даже если налицо угроза бесконечного регресса оснований: понятие рациональности не предполагает безусловного оправдания теории. И здесь трудно возразить Гемпелю; иное дело, что это никак не подкрепляет его собственного понимания рациональности.

Другое направление обсуждения проблемы задается концепцией К. Поппера. Научная рациональность (и даже рациональность вообще) трактуется им как критичность научной рефлексии, способность научных положений быть опровергнутыми. В своей статье «О рациональной теории традиций» [81] Поппер дает малоизвестное советскому читателю определение нау-

ки как критики традиции. «То, что мы называем наукой,— пишет он,— отделяется от старых мифов не потому, что само по себе отличается от мифа, но потому, что сопровождается традицией второго порядка — критическим обсуждением мифа. До этого существовали лишь традиции первого порядка (некритические.— *Авт.*)... в некотором смысле наука есть изобретение мифов, как и религия. Вы скажете: „Но научные мифы так отличаются от религиозных“ Конечно, различие существует. Но в чем оно?» [81, с.127].

Отвечая на этот вопрос, Поппер трактует науку как форму рефлексивного осмысления любой познавательной традиции — осмысления, связанного с критической оценкой результатов познания и нацеленного на непрерывное развитие познавательной деятельности. Наука тем самым оказывается неведомо откуда появившейся надстройкой над произвольным типом знания, которая рациональна постольку, поскольку критикует самое себя и принимает во внимание результаты этой критики. Но в таком случае понятие рациональности применимо не только к науке, но и к любой познавательной системе с рефлексией. В качестве последней, очевидно, может выступать как собственно наука, так и магия, религия, миф, искусство, если только они существуют в единстве с соответствующими типами рефлексии. Тем самым Поппер неожиданно обнаруживает отход от традиционной концепции научной рациональности, неявно противореча себе и предвосхищая критику в свой адрес.

Продолжая тему рациональности традиций, английский методолог Дж. Хаттиангади замечает, что спор критического рационализма и «исторической школы», трактуемый как конфликт между рационализмом и гуманизмом, предполагает радикальный и оптимистический взгляд на разум, представляющий науку архетипом. Попперовская теория разума как критики традиций, казалось, предлагает новый взгляд. Однако открытие Т. Куном того обстоятельства, что ученые обычно некритичны в отношении некоторых фундаментальных представлений, делает эту попперовскую точку зрения бесплодной [62, с. 3].

Понимание научной рациональности, по мнению Хаттиангади, требует анализа структуры научных проблем: «Каждое разумное методологическое правило

оценки научных теорий может быть понято в связи со структурой проблем, отражающей интеллектуальные споры» [62, с. 19]. Кун, Поппер и Лакатос не могли рационально истолковать научную традицию, поскольку «они интерпретировали интеллектуальные традиции как обусловленные дедуктивными системами, теориями, единой метафизической точкой зрения и т. д. Если любой социальный институт предполагает определенное мировоззрение, то вызов этому мировоззрению есть также и вызов существованию данного института в настоящей форме. Но если социальный институт побуждает к дискуссии об определенных интеллектуальных феноменах, то изменение убеждений, включенных в эти интеллектуальные феномены, не составит трудности для данного института» [62, с. 27]. Наука — это как раз такая традиция, которая зиждется на проблемах и дискуссиях, а потому она внутренне мобильна и предполагает критику и самокритику. Хаттиангади, впрочем, не учитывает, что наука признает прежде всего определенным образом организованную дискуссию по поводу достаточно специфических проблем, а потому его тезис не снимает с ученых обвинения в догматизме.

Уже в рамках традиционной концепции намечается некоторое отступление от категорического отождествления рациональности с рациональностью науки. Примером тому, например, служит позиция западногерманского философа Г. Андерсона, который ищет новые аргументы в пользу попперовского понятия рациональности, заявляя о его применимости к преодолению антиномии факта и ценности. Так, науку обычно рассматривают как гипотетическое описание эмпирической реальности (фактов). Политика, напротив, конструирует желательную социальную организацию, имея своим объектом то, что должно быть (идеал). Наука как исследование фактов, процедура выработки средств познания и критическая рефлексия обычно противопоставляются политике как реализации социального идеала, выдвижению социальных ценностей как области творчества. Но сущее и должное, средства и цели, критика и творчество органически предполагают друг друга, считает Андерсон, поскольку реально сочетаются в процедуре принятия решения, характерной и для науки, и для политики: «Решения необходимы не только в поли-

тике, но и в науке. В науке не существует метода, ведущего к абсолютной истине, и мы должны выбирать между имеющимися гипотезами. Такой выбор основывается на критическом исследовании обсуждаемых гипотез» [44, с. 1]. Но критичность свойственна политике так же, как творчество — науке. Рациональность вообще состоит в балансировании между творчеством и критицизмом: «Творчество и критика не противоположны, а дополняют друг друга, и их взаимодействие существенно для любой сферы человеческой культуры» [44, с. 2]. Андерсон отходит здесь, вслед за Поппером, от сциентистской трактовки рациональности, видя сходство науки и ненауки в одинаково рациональном способе решения проблем.

Андерсон оправдывает свою позицию, апеллируя к истории методологии и истории политических учений. В методологии споры вокруг проблемы соотношения контекстов открытия и обоснования фактически закончилась констатацией, что «в науке нет ни метода открытия, ни метода обоснования. Истина в ее обнаженной и абсолютной красоте недоступна нам. В этом причина того, что нам приходится использовать „метод гипотез“ в науке не только для нахождения гипотез, но и для их принятия. Даже после критического исследования гипотеза остается потенциальным заблуждением» [44, с. 6]. Андерсон подчеркивает, что констатация данного положения вещей составляет камень преткновения для современной методологии, но попперовский критицизм с ним справляется. Он не гарантирует истины, хотя и не предполагает ее недоступности, но вносит некоторый порядок и смысл в выбор между гипотезами благодаря требованию не только проверять их при помощи фактов, но и сами факты подвергать проверке.

В постановке проблемы политической рациональности Андерсон следует тому же способу рассуждения. Абсолютные моральные и политические ценности выдвигаются консерваторами как альтернатива мировоззренческому нигилизму и скептицизму, связанным с либеральными и радикалистскими доктринами. И те и другие не видят относительности различий между «закрытым» и «открытым» обществами. Догматизм не спасает от нигилизма, а критика отнюдь не обязательно ведет к социальному кризису, хотя и не может

сама по себе предохранить от него. Подлинно демократическое общество предполагает философскую критику политических и моральных норм. Тем самым обеспечивается мобильность общественных отношений — в таком обществе все находится в руках людей, а не безличных институтов, и остается шанс не допустить тирании и догматизма, с одной стороны, и анархии и иррационализма — с другой. Именно такое общество, согласно Андерсону, воплощает в себе идеал рациональности.

Австрийский философ К. Сэлмен занимает еще более апологетическую позицию по отношению к попперовской социальной философии, утверждая, что «ряд критериев, задаваемых ею, может быть использован для критического исследования политического мировоззрения и идеологии» [88, с. 250]. Основной своей задачей Сэлмен избирает критику идеологии, которую он, вслед за Поппером, трактует достаточно односторонне, в духе старой социологии знания. Рациональная политическая философия очищает общественное сознание от идеологических стереотипов и сама избегает таких моделей мышления — тогда она соответствует, по мнению Сэлмена, критериям научности.

Традиционная концепция — и это также заметно в вопросе о политической рациональности — несет на себе следы формально-нормативного понимания человеческой деятельности, свойственного философии науки и буржуазной социологии начала XX в. В философии права она ярко выражена американским теоретиком Дж. Роулзом [87]. Резкую критику его позиции дает М. Гибсон, основной тезис которой «состоит в том, что рациональность следует понимать как человеческое благо и общественную цель. Два следствия из этой идеи: 1) ценностно-нейтральные концепции рациональности неадекватны; 2) моральные, социальные, политические теории должны интерпретировать рациональность скорее как ценность, жаждущую воплощения, чем как качество, автоматически приписываемое всем нормальным людям» [61, с. 193]. Дж. Роулз же, напротив, утверждал, что «понятие рациональности должно быть интерпретировано в возможно более узком смысле как стандарт экономической теории, требующей избрания наиболее эффективных средств для достижения данных целей...

необходимо пытаться избегать введения в него всяких спорных этических элементов» [87, с. 14]. В соответствии с этим у Роулза «рациональная личность трактуется как обладающая совокупностью взаимосвязанных предпочтений по поводу имеющихся возможностей. Она ранжирует эти возможности согласно тому, как они отвечают ее целям; она следует плану, который предполагает удовлетворение большей части ее желаний и имеет больше шансов на осуществление» [87, с. 143].

Гибсон выявляет два главных недостатка теории Роулза. Эта теория, стремясь к ценностной нейтральности, исключает учет человеческих ориентаций, убеждений и целей. Поэтому она не в состоянии критиковать общество, институты и члены которого ставят перед собой иррациональные (с точки зрения более широкого понимания рациональности) цели. Из этого вытекает теоретическая, методологическая и практическая слабость роулзовской концепции, неспособной быть реальным средством социального преобразования. Далее, утверждает Гибсон, Роулз придерживается весьма наивной точки зрения, согласно которой общество возникает в результате свободного выбора принципов политического устройства, а потому его организация и его граждане являются рациональными. Но в таком случае невозможно учесть влияние социальных институтов на развитие и реализацию рациональности — последняя оказывается априорной и неисторической. «Поскольку желания и убеждения рассматриваются как данные, а цели как основанные на них, то выходит, что в концепции Роулза личность рациональна независимо от того, насколько бесцельны, вредны или самоуничтожающи ее желания и цели, — поскольку они правильно упорядочены и могут быть эффективно реализованы. Общество справедливо, если оно удовлетворяет двум роулзовским принципам, независимо от того, каковы желания и цели его членов», — подчеркивает Гибсон [61, с. 200].

Теория Роулза не противостоит репрессивному, эксплуататорскому, аморальному обществу. Гибсон показывает это, анализируя двучленную обобщенную модель: «господа» — «рабы», т. е. модель всякого антагонистического общества, в котором разные интересы и цели согласованы между собой. Первый из вышеупомянутых роулзовских принципов политической

(социальной) рациональности требует устранения конфликтов, возникающих из антагонистической социальной структуры, без ликвидации самой этой структуры (т. н. принцип дифференциации). Его дополняет принцип равных возможностей для членов общества занять любое место в социальной структуре. На фоне этих принципов деятельность как «господ», так и «рабов» рациональна, поскольку их цели и средства их достижения внутренне согласованы, а также не противоречат друг другу. Консервативный и даже реакционный характер этого положения Роулза совершенно очевиден в свете второго (весьма иронического) примера Гибсон, описывающей фантастическое общество садистов и мазохистов как справедливое, гармоническое и рациональное в соответствии с концепцией Роулза. Это является закономерным следствием стремления Роулза сохранить ценностную нейтральность рациональности. Роулз пытается доказать, что рациональное общество не обязательно должно быть моральным, гуманным и т. п., что эти параметры могут дополнять рациональность, не подменяя ее и не смешиваясь с ней, поскольку она обладает особым статусом. Но, возражает ему Гибсон, подобный статус должен быть оправдан, а это связано с пониманием рациональности как сбалансированности всех социальных ценностей — стабильности, единства, свободы, демократии и рациональности в том числе. Когда же рациональность трактуется как особая, отдельная ценность, то она не может служить основой общественного устройства.

Критикуя Роулза, Гибсон формирует свое понимание рациональности. Используя типологический подход к рациональности, она выделяет в качестве простейшей индивидуальную рациональность. Индивид рационален, если его интересы, цели и способы их достижения согласованы между собой. Рациональность вещей (систем, идей и пр.) понимается, далее, как соответствие потребностям или целям рациональных индивидов. Условием же *полной индивидуальной рациональности* является соответствие целей и блага индивида.

Особый интерес представляет проблема иррационального в интерпретации Гибсон. Она различает иррациональность как ситуацию, в которой достижение цели не приводит к благу (индивидуальную ир-

рациональность), и иррациональность в ситуации, когда социальные институты противоречат индивидуальной рациональности, т. е. социальную иррациональность. Социальная рациональность всегда определяется с точки зрения некоторой социальной группы, т. е. речь идет о групповой рациональности. В то же время сама группа может не быть рациональной с точки зрения какого-либо ее члена. Используя эту типологию рациональности, Гибсон приходит к окончательному убеждению в несостоятельности ценностно-нейтральной концепции, а также к выводу об иррациональности буржуазного общества с точки зрения любых социальных групп и их членов.

Даже при таком выборочном анализе выявляются некоторые тенденции в подходах к политической рациональности в западной философии. Основная проблема, получившая яркое выражение именно в связи с обсуждением политической деятельности и организации, звучит так: должна ли политика согласовываться с некоторыми «рациональными принципами» или же она должна отвечать интересам людей? В первом случае политическая рациональность оказывается результатом теоретического мышления и, в сущности, ничем не отличается от научной рациональности. Во втором же случае размывается различие между собственно политической рациональностью и рациональностью индивидуальных человеческих действий. Вновь перед нами проблема преодоления узкой трактовки рациональности, противопоставляющей науку и ценности, за пределы которой стремится выйти Г. Андерсон. Да и как может быть иначе, если человек в современном обществе все больше утрачивает веру в социальные институты, стоящие над ним и независимые от его желаний и настроений, неподвластные тем простым правилам нравственности, которыми руководствуется он сам. Эти институты, регламентирующие и контролирующие человека при помощи бюрократических методов, постепенно утрачивают ту видимость объективности, которая приписывается им законодательством. За ними начинают проглядывать такие же отдельные люди с присущими им интересами, которые могут быть подвергнуты критике и моральной оценке. Таким образом, вопрос о социальной (политической, юридической, моральной) рациональности приводит к пониманию критицизма не просто

как формальной процедуры, а как формы борьбы человека за социальную справедливость.

Итак, даже следуя традиционной логике обсуждения проблемы рациональности, современная западная философия тяготеет к расширению своего представления о ней, к пониманию рациональности как сложного, противоречивого феномена. Структуру вышеуказанной логики удачно реконструирует шведский методолог Л. Бергстрём [47]. В самом деле, рациональность обычно понимают как следование некоторым методологическим правилам. Однако такая трактовка рациональности (и это, согласно Бергстрёму, показал Фейерабенд) противоречит факту научного прогресса, который представляет собой рациональный (в некотором интуитивном смысле) процесс, нарушающий, однако, незыблемость методологических стандартов. Поэтому сами нормы должны быть поняты как формулировки целей науки, и тогда рациональность будет определена как деятельность на основе мотивов или целей. Но понятие рациональности требует элемента рефлексивной оценки, а потому его следует формулировать как выражение убеждения в том, что деятельность имеет под собой достаточное основание. Из оценки нельзя исключать и характер получаемого результата, что приводит к пониманию рациональности как сознательного и обоснованного выбора лучшего из существующих вариантов. Поскольку же результат деятельности направлен на удовлетворение некоторых желаний субъекта, то это находит отражение в понятии рациональности как максимальной полезности. Бергстрём приходит к выводу, что рациональность представляет собой характеристику человеческой деятельности в целом, а более узкое ее понимание несостоятельно. Такой вывод существенно подрывает убедительность традиционного представления о рациональности, но, как это часто бывает, приводит лишь к очередным частным изменениям. Происходит ревизия и трансформация понятия рациональности, и этот процесс мы рассмотрим на примере таких западных философов и методологов, как У. Куайн, С. Тулмин, Л. Лаудан и У. Ньютон-Смит.

2. Ревизия традиционного образа научной рациональности

Американский философ У. Куайн, подвергнув критике фундаменталистскую программу в методологии науки, провозгласил необходимость «натурализированной эпистемологии», призванной показать, как человек в действительности продуцирует теоретический взгляд на мир. Защищая куайновскую концепцию, американский методолог Э. Стеблер полагает, что она вводит новое понимание рациональности, порывающее с ее позитивистской трактовкой. Так, Р. Карнап считал, что рациональная дискуссия между учеными предполагает наличие общего языкового каркаса, в котором определяется процедура логического вывода и отношения подтверждения. Но из тезиса Куайна о неполной детерминированности теории в качестве частного следствия выводится положение о неполной детерминированности перевода: «...не существует объективного способа определения содержания лингвистического каркаса, используемого ученым. Это значит, что всех релевантных данных недостаточно для выбора между несоизмеримыми теориями, следовательно, у нас нет подходящего „критерия аналитичности“, и поэтому никакие методы, аналогичные карнаповскому, не позволяют понять, что представляет собой рациональность ученого» [94, с. 68]. Рассчитывая снять эту проблему, Куайн предлагает рассматривать ученого не как машинообразное счетно-когнитивное устройство, а как обычный организм, который строит сложную лингвистическую систему с той же целью, что и всякий иной организм,— для коммуникации и самовыражения, и использует для этого обычные индуктивные методы, подобные тем, что формируют наше повседневное представление о мире. Куайн сравнивает логику индукции с «животным ожиданием» или «формированием привычки», явно следуя Д. Юму; изучение же языка — частный случай индукции, и обыденный язык сохраняется в качестве важного элемента самых утонченных индуктивных процедур в науке. Соглашаясь с Куайном, Э. Стеблер замечает, что «единственное понятие рационального метода, на которое можно рассчитывать, есть понятие метода, в основном аналогичное методу научного исследования; бихевиористская психология, разрабатывающая кон-

цепцию данного метода, дает нам именно такой, на который мы только и можем рассчитывать, образ рациональности» [94, с. 72].

Натурализированная эпистемология не гарантирует, что научная дискуссия обязательно завершится взаимопониманием (напротив, ситуация несоизмеримости считает обычной), но она, по крайней мере, открыто признает эмпирический (а не логический) характер индукции и научного метода вообще. Предлагаемая ею перспектива, согласно Стеблеру, не предполагает обязательной успешности индуктивной практики — оправдание индукции в принципе невозможно. Тем не менее натурализированная эпистемология может «отличить продуманное, рациональное обсуждение от нерациональной или иррациональной приверженности некоторому убеждению; можно показать, что это отличие описывается в терминах психологической теории» [94, с. 77—78]. Концепция Куайна, как мы видим, содержит мысль, сходную с центральным тезисом одного из влиятельных течений в западной философии науки — «научного реализма». «Научный реализм, — указывает американский методолог науки Л. Лаудан, — по крайней мере в версиях Селларса, Патнема, Бойда и Ньютона-Смита, основывается, по-видимому, на следующей эпистемической интуиции: теории „зрелых наук“ (современной физики, например) достаточно хорошо проверены, чтобы признать рациональным допущение о том, что мир в действительности таков, каким его эти теории видят» [73, с. 156]. Согласно Лаудану, подобная эпистемология не дает какого-либо нового познавательного содержания. Этот тезис требует специального анализа.

В вызвавшей широкий интерес книге «Рациональность науки» [78] английский методолог У. Ньютон-Смит очерчивает образ новой «рациональной модели» науки, называя свою концепцию «умеренным рационализмом». Ньютон-Смит перечисляет целый ряд черт научной теории: а) успешная эмпирическая подтверждаемость; б) плодотворность; в) внутренняя последовательность; г) интертеоретическая поддержка; д) сопоставимость с хорошо обоснованными философскими идеями; е) простота и др. Но эти признаки не образуют жесткой схемы, алгоритмически применимой к оценке теории: подобная оценка остается проблематичной. Ж. Курани, оценивая эту концепцию, заме-

чает, что предлагаемые Ньютоном-Смитом принципы сравнения теорий «не статичны, но развиваются вместе с содержанием науки, ее исторически развивающимися нормами и методами» [67, с. 474]. Но тем не менее вопросы, поставленные в прежних методологических дискуссиях, остаются: надо решить проблему несоизмеримости, обосновать представление о целях науки, показать, что методология действительно способствует их достижению, продемонстрировать соответствие между предлагаемой моделью науки и ее реальной историей. Рассматривая в качестве целей науки создание теорий, характеризуемых возрастающим правдоподобием, Ньютон-Смит рассчитывает так объяснить прогресс науки: «Исторически возникающая последовательность теорий зрелой науки есть последовательность теорий со все более возрастающим приближением к истине» [78, с. 43]. Но, как отмечает Курани, обоснование самого «тезиса правдоподобия» Ньютону-Смиту не удастся, он не может построить «метод оценки любой рациональной модели науки путем „опрокидывания“ ее на историю науки» [67, с. 477]. Без этого все претензии на более глубокое понимание рациональности остаются мнимыми.

Аналогичную попытку связать понятие рациональности с прогрессом познания предпринимает итальянский философ М. Пера. Он указывает, что научный прогресс в настоящее время переживает период девальвации, связанной не с революцией в науке (как на рубеже XIX—XX вв.), а с возникновением моделей науки, принимающих тезис несоизмеримости. В противовес этому тезису Пера различает два вида теоретической нагруженности опыта: категориальный и гипотетический. Категории, фиксируя социокультурные условия восприятия объекта и онтологические предпосылки, обуславливают факты иначе, чем гипотезы (индуктивные объяснения фактов, теоретические фикции), которые, в отличие от категорий, относительно, изменчивы, субъективны. Введение этого различия, по мнению Пера, позволяет выделить область относительно независимого языка наблюдения, способного обеспечить объективное сравнение теорий.

Пера проводит также различие между прогрессом в описательном смысле как изменением общей для нескольких теорий области проблем и фактов и прогрессом в оценочном смысле как улучшением, основан-

ном на принятии некоторых инвариантных ценностей. Хотя большинство ценностей относительно и изменчиво (простота, точность, красота и пр.), науку конституирует главная, постоянная ценность: «Истина как ценность является (априори) условием научного исследования» [80, с. 236]. Именно истина обеспечивает стабильность науки, хотя ее методологический анализ весьма труден. Но истина, по мнению Пера, есть последнее основание научной деятельности и сама не нуждается в обосновании. Впрочем, этот тезис также остается необоснованным и у Ньютона-Смита, и у Пера, а потому и беззащитным перед разрушающей критикой Фейерабенда. Итог таков потому, что узкометодологический взгляд на науку не замечает ее собственной социальной природы и вплетенности науки в систему многообразных социальных практик. Именно в отнесенности к ним обнаруживает себя подлинная ценность науки.

Другая интерпретация научной рациональности отказывается от попыток связать ее с процессом движения к истине. Эта тенденция берет за основу центральный момент динамики научного знания — решение научных проблем. Анализируя в этой связи концепции С. Тулмина и Л. Лаудана, английский философ Г. Сигель замечает, что Тулмин выявляет «фундаментальное заблуждение западной философской традиции: отождествление рациональности с „логичностью“» [91, с. 90]. Отождествление рациональности с соответствием некоторой формальной системе неизменных понятий и отношений составляет главный тезис «абсолютистской» концепции рациональности. Она не в состоянии рационально истолковать концептуальное изменение, выход за пределы отдельной понятийной системы и в конце концов приводит к своей противоположности — релятивизму, который отрицает неизменность стандартов рациональности, но также не дает рациональной интерпретации развития знания. Этим двум равно односторонним концепциям Тулмин противопоставляет свой подход, согласно которому «выбор нового понятия рационален, если и только если он допускает рост объяснительной способности научной дисциплины, в рамках которой происходит выбор, что тем самым вносит вклад в решение научных проблем. Итак, рациональность развития науки, по Тулмину, является функцией способности науки

решать проблемы» [91, с. 94]. В тех же «туманных», по выражению Тулмина, случаях, когда невозможна однозначная оценка роста объяснительных возможностей науки, он предлагает обращаться к «историческому прецеденту», т. е. к опыту истории науки. Сигель выдвигает пять возражений против такого понимания рациональности. Во-первых, проблему рациональности не следует сводить к рациональному выбору понятий, так как в ряде исторических ситуаций рост объяснительного потенциала осуществляется за счет формулировки новых суждений. Во-вторых, критика абсолютистской концепции рациональности предается забвению, когда Тулмин рассматривает критерии выбора понятий. В-третьих, Тулмин ошибочно считает переход от одной системы понятий к другой логически невыразимым. В-четвертых, считая рациональность логически невыразимой и производной от условий изменения знания, Тулмин не доказывает, что сами эти условия являются логически невыразимыми. И в-пятых, исторический прецедент, вопреки юридическим аналогиям Тулмина, нельзя рассматривать как рациональное средство оценки развития знания, поскольку следование прецеденту ставит новое знание в зависимость от старого. С выводом Сигеля вполне можно согласиться: «Хотя Тулмин выступает против и абсолютизма, и релятивизма, его анализ научного выбора в ясных ситуациях является абсолютистским, а в туманных — релятивистским» [91, с. 101].

Л. Лаудан, подобно Тулмину, считает целью науки решение проблем и стремится «перевернуть вверх ногами обычные представления. Связывая рациональность с прогрессивностью, — пишет он, — я предлагаю избавить теорию рациональности от предпосылки, говорящей что-либо об истине или правдоподобии теорий, которые мы оцениваем как рациональные или иррациональные» [91, с. 105]. Преодолевают ли концепция Лаудана те затруднения, с которыми не справляется Тулмин?

Когда соперничающие исследовательские традиции интерпретируют по-разному, что считать проблемой и ее решением, тогда рациональная оценка, как и в «туманных» ситуациях Тулмина, оказывается неопределенной. Эта неопределенность основана, в свою очередь, на предположении, что исследовательская традиция полностью задает нормативные характери-

стики проблемы. Сам Лаудан при этом убежден, что несоизмеримые традиции могут квалифицировать одно и то же явление как проблему, а если такое согласие отсутствует, то рациональность оценивается в соответствии с точкой зрения более прогрессивной традиции. Прогрессивность же традиции Лаудан предлагает оценивать по внутренним критериям способности решать проблемы, поставленные ею самой. Легко увидеть, что в таком случае смелая традиция будет пребывать на относительно низкой ступени рациональности, успешно решая одни трудные проблемы и не справляясь с другими, которые она сама себе ставит. В то же время менее смелая традиция может обеспечить себе относительно более высокий уровень прогрессивности, попросту избегая таких проблем. Так что решение проблем является производным от природы самой традиции критерием рациональности; и хотя Лаудан открыто не признает этого, в конце концов его позиция смыкается с релятивизмом и, хуже того, фактически удерживает науку от постановки неожиданных и смелых вопросов.

Второе заблуждение, которое Лаудан разделяет с Тулмином, состоит в противопоставлении рациональности и истины. Сигель верно замечает, что Лаудан исходит из якобы очевидного краха традиционной гносеологии, строившей образ науки как деятельности, ориентированной на поиск истины. По Лаудану, гарантировать даже приближение к истине невозможно, а потому с точки зрения связи истины и рациональности наука оказывается иррациональной. Но этим самым Лаудан ставит, так сказать, телегу впереди лошади, переворачивая подлинное соотношение истины и рациональности в классической теории познания. Напротив, в древнегреческой философии и философии Нового времени бытовало убеждение, что именно рациональные аргументы и рациональное обоснование позволяют говорить об истинности некоторого представления, а не что истина является признаком и условием рациональности знания. Ни классическая гносеология, ни современная философия науки никогда не утверждали, что истина может служить очевидным критерием рациональности (исключая разве что «научный реализм»), а потому критика Лаудана бьет мимо цели. При этом, стремясь построить независимую от понятия истины теорию рациональности, Лау-

дан все же неявно использует понятие истины в собственных посылках: решение проблемы предполагает различение подлинных проблем и псевдопроблем, что само требует, по замечанию А. Масгрейва [77, с. 460], истинностной оценки. Общее представление Лаудана о рациональности в терминах целей науки требует понятия истины: говоря о том, что научное исследование оправдывается чувством человеческой любознательности, Лаудан почему-то забывает добавить, что любознательность сама предполагает заинтересованность в истине.

Итак, представления Тулмина и Лаудана о рациональности оказываются весьма и весьма проблематичными. Их критики признают свою приверженность «научному реализму», связывающему прогрессивность теории с понятием истины. Как считает, например, Сигель, идеи Тулмина и Лаудана «не представляют собой серьезной альтернативы стандартным подходам к проблеме рациональности науки» [91, с. 112]. Но «научный реализм», как мы видели, также не слишком преуспел в решении этой задачи, а, следовательно, Лаудан не так уж неправ в своей критике в его адрес.

Впрочем, Лаудан не останавливается на достигнутом и пытается глубже разработать понятие рациональности, обращаясь к проблеме соотношения науки и ценностей [72]. Он выдвигает новую «сетчатую модель научной рациональности», которая якобы снимает имеющиеся трудности. В чем же ее смысл? Лаудан ставит своей задачей объяснение ситуаций согласия (консенсуса) и несогласия ученых, которые обычно истолковывались с помощью того, что он называет «одномерной иерархической моделью науки». Споры о научных фактах эта модель разрешала на уровне теории или метода, а споры о теориях и методах с помощью отнесения к ценностям. Споры же о самих ценностях или целях, интерпретируемых субъективно-эмоциональным образом, оценивались как выход за пределы науки и научной рациональности и, следовательно, не предполагали рационального разрешения. Лаудан пишет: «Наиболее глубокое отличие сетчатой картины науки от иерархической состоит в том, что первая настаивает на сложности научной деятельности, в которой процессы взаимного согласия и взаимного обоснования объединяют все три уровня (факт — метод — цель). Обоснование движется как вверх, так и вниз по этой иерархии, связы-

вая цели, методы и фактуальные констатации. Мы же не рассматриваем какой-либо из этих уровней как привилегированный, первичный или более фундаментальный, чем другие. Аксиология, методология и эмпирия с необходимостью переплетаются в отношениях взаимной зависимости» [72, с. 62-63]. Проблему несогласия ученых по поводу ценностей Лаудан разрешает тем, что допускает сосуществование различных и даже несовместимых ценностей и целей в рамках науки. В самом деле: исследование не имеет какой-либо одной «подлинной» цели, поскольку участие в нем правомерно с точки зрения самого широкого спектра причин и целей. Допущение о том, что естественнонаучному исследованию присуща какая-то априорная аксиология, не может быть оправдано в свете очевидной дивергенции потенциальных результатов исследований и их применения.

Лаудан настаивает, далее, на том, что «сетчатая модель рациональности» не сводится к указанию на целесообразность научной деятельности: существует множество целесообразных видов деятельности, которые не укладываются в интуитивные стандарты рациональности. Для квалификации целесообразной активности как рациональной сама цель должна быть подвергнута тщательному исследованию. Но самое большее, что может требовать теория рациональности, по Лаудану, это чтобы познавательные цели отражали основные убеждения людей по поводу того, что возможно, а что нет, чтобы методы находились в соответствующем отношении к целям и чтобы явные и скрытые ценности согласовывались друг с другом. В таком случае научный прогресс оказывается производным от достижения той или иной цели. Но если сами цели науки изменяются, то прогресс выступает как следствие нашего анализа ситуации: определение прогресса производно от нашего представления о целях науки, какие бы действительные цели ни ставили перед собой конкретные ученые. Этот субъективизм методолога оценивается Лауданом как неизбежный: «Невозможно избежать того, чтобы определение прогресса было релятивизировано определенной совокупностью целей, поскольку у нас нет их соответствующего единого набора» [72, с.66].

Концепция Лаудана не сводится к вопросу о критериях научной рациональности. Критикуя «холистскую» картину развития науки, которую Т. Кун описывал, используя аналогию с гештальт-переключением, Лаудан

подчеркивает сложный, постепенный характер перестройки научного знания, и здесь он демонстрирует новые возможности методологического анализа в рамках интерналистской философии науки. В вопросе же о природе научной рациональности Лаудан не идет дальше фейерабендовского обоснования ее относительности, хотя выражает свою мысль значительно менее ясно. Очевидно, что в концепции Лаудана находит свое отражение процесс все более глубокого проникновения идей гносеологического релятивизма и плюрализма в область методологической рефлексии над наукой, хотя в то же время Лаудан стремится сохранить известные сциентистские предпосылки.

3. На пути к социальному понятию рациональности

Итак, согласно методологическому взгляду на науку, ее регулятивы в основном трактуются как нормы, следование которым делает познание рациональным. Если исследователь неверно выбирает норму, то его деятельность оказывается нерациональной, а если совсем отказывается от них, то квалифицируется как иррационалист. Недаром Т. Куна, утверждавшего невозможность описания методологическими средствами процесса смены парадигм, зачислили в иррационалисты. Туда же попал и Фейерабенд, подчеркнувший невозможность (и историческую ложность) тезиса о том, что ученый следует какому-то одному заранее выбранному методу (норме, правилу, принципу). Помимо того, что нормативно-методологический подход к рациональности попросту недостаточен, поскольку игнорирует иные важные аспекты рациональности, он, в сущности, тавтологичен: ведь всякая человеческая деятельность регулируется определенными нормами, следовательно, в этом смысле всякая деятельность рациональна. С этим выводом едва ли можно согласиться, а уж с нормативно-методологическим пафосом он просто несовместим. Это противоречие методологической трактовки рациональности объясняется так: методолог, предписывая науке *определенные* нормы, считает, что обеспечивает тем самым ее рациональность. Но *почему* именно эти, а не иные нормы гарантируют рациональность? Почему именно критически оцениваемое, постоянно растущее, строгое, систематическое зна-

ние является рациональным? И каждый из этих признаков в отдельности, и все они вместе не характеризуют познавательную рациональность исчерпывающим образом, поскольку отвлекаются от описания и объяснения человеческой деятельности.

Этот недостаток методологического подхода стремится искупить подход социологический. Он связан с пониманием рациональности как обусловленности деятельности известными социальными институтами, задающими ей определенные формы функционирования и оценивающими ее в соответствии с собственно социальными стандартами. Этим подчеркивается весьма важный аспект нашего рационального отношения к миру. Человек, стремясь различными способами — теоретически, эмоционально, практически — освоить мир, вырабатывает определенное отношение к возможности и необходимости данной деятельности, определенное понимание того, доступен ли сам объект человеку и существует ли у человека потребность в нем. Живущий в условиях отчуждения, социальной несправедливости, политической реакции человек теряет всякую веру в свои силы, в возможности реализации собственных целей, а поэтому любая деятельность по социальному преобразованию оценивается им как иррациональная. Человек, неспособный справиться с навязчивой идеей, непреодолимой страстью, чувствует себя в плену иррациональных сил. Понятно, что древние люди, ощущая свою полную зависимость от природного окружения, приписывали природе сверхъестественные черты и использовали магические формы воздействия на нее. И напротив, социальные условия, обеспечивающие раскрытие человеческих возможностей и способностей, раскрывающие перспективы удовлетворения его потребностей, формируют рациональную деятельностьную установку.

Впрочем, никогда социальные условия не могли однозначно детерминировать рациональность, иррациональность или иррациональность человеческой деятельности. Всякие социальные условия до определенной степени обеспечивают реализацию возможностей и удовлетворение потребностей человека, по крайней мере в рамках некоторой социальной группы. Подчеркивая относительность рациональности, зависимость деятельности (и ее оценки) от ее социальных условий, социологический подход упускает то обстоятельство, что

познание и практика человека постоянно совершенствуются и вместе с тем этот процесс не отвергает рациональности прошлых культур.

До некоторой степени дополнить социологический подход к рациональности способна культурологическая точка зрения. Рассматривая всякий общественный феномен как целостную систему объективных, субъективных, социальных, индивидуальных, материальных и духовных факторов, культурологический подход подчеркивает самодостаточность явления, способность к совершенствованию, развитию и сохранению. Эванс-Причард описывает такую ситуацию. Мальчик африканского племени Азанде ушиб ногу о корень, идя по лесной тропинке. Естественно, что в ранку попала грязь и началось воспаление. «Он заявил, что в том, что он ударил ногу о корень, виновато колдовство, — пишет Эванс-Причард. — Я всегда спорил с азанде и критиковал их утверждения, и я поступил также и в этом случае. Я сказал мальчику, что он был неосторожен и потому ударил ногу о корень, который естественным образом вырос на тропинке, а не появился там благодаря колдовству. Он согласился, что корень рос там сам по себе, независимо от колдовства, но добавил, что он, как и все азанде, следит внимательно за тем, куда ступает, и если бы он не был околдован, он бы увидел корень. В качестве решающего аргумента он заметил, что все порезы не требуют большого времени для лечения, но, напротив, заживают быстро, поскольку такова их природа. Почему в таком случае эта рана гноится и не закрывается, если она не связана с колдовством?» [52, с. 25].

Этот маленький эпизод демонстрирует ту самую рациональность колдовства для племени Азанде, которую не принимает европеец, не будучи способен обосновать свою точку зрения. Включенность колдовства в первобытную культуру, его важные объяснительные и мировоззренческие функции, его понятность и доступность для примитивного мышления делают его рациональным. Предположим, что Эванс-Причард продолжил бы дискуссию с мальчиком и объяснил ему, что рана гноится от попавшей в нее земли. Но тот, очевидно, возразил бы ему, сказав, что раны специально залепляют землей, чтобы в них не проникло колдовство, что в земле нет ничего такого, что могло бы вызвать воспаление. Конечно, никто не стал бы упоминать про микро-

бов, не рискуя быть осмеянными. Ведь микробы невидимы для невооруженного глаза, а микроскоп — ну чем не магический прибор для обнаружения скрытых колдовских сил? Можно проследить многотысячелетний путь развития магического мышления и практики от деятельности первобытных шаманов до алхимии, астрологии и современного знахарства. Тогда мы увидим сложное переплетение рациональных, нерациональных и иррациональных факторов, анализ которых, по всей видимости, позволит поставить вопрос: не остается ли любое явление культуры рациональным до тех пор, пока, с одной стороны, существуют группы, культивирующие его, и пока оно не противоречит общему ходу общественного прогресса — с другой?

Перечисленные подходы к рациональности оставляли в тени еще один важный ее элемент — субъекта рациональной деятельности. Подход, специально подчеркивающий этот момент, мы назовем антропологическим. В этом случае человеческая субъективность служит основанием для оценки некоторого явления или деятельности как рациональных. Так, способность деятельности удовлетворять потребности, желания субъекта, полагает, например, Л. Бергстрём, позволяет приписать ей рациональный характер. Но субъективность входит в саму структуру деятельности вместе с мотивами и целями, полагаемыми субъектом; более того, понятая как рациональная, субъективность включает в себя убеждение в целесообразности данной деятельности. В силу многообразия ценностных, познавательных и практических ориентаций субъект всегда стоит перед выбором, и эта способность делать сознательный и обоснованный выбор лучшего способа деятельности также характеризует рациональность ее субъекта.

Весьма показательна в данном отношении уже упоминаемая точка зрения М. Гибсон на концепцию Дж. Роулза. Роулз разворачивает понимание рационального выбора, рационального плана жизни и т.п., исходя из согласованности потребностей и целей, мотивов и результатов деятельности. Момент рассогласования человеческой деятельности, дисгармонии мотивов и целей, интересов и целей, целей и результатов Роулзом не учитывается [ср. 87, с. 399-434].

Столь же абстрактный характер носит роулзовский принцип человеческой мотивации, выдвигаемый им как критерий рационального отношения человека к собствен-

ной деятельности. Названный им «аристотелевским принципом», он гласит, что «тот, кто может играть и в шашки, и в шахматы, отдаст предпочтение последним, так же как и алгебре перед арифметикой» [87, с. 426]. Это означает, что человек, реализуя свои способности, получает удовольствие прямо пропорционально сложности задачи. При этом, как мы видим, совсем не учитывается содержательный аспект рациональности, что ведет к совершенно абсурдным следствиям. Гибсон, полемизируя с Роулзом, указывает на этот недостаток его концепции и подчеркивает, что личность может считаться рациональной только тогда, когда ее цели представляют собой адекватное отображение ее реальных потребностей и их удовлетворение ведет к благу человека.

Вопрос о внутреннем единстве субъекта рациональной деятельности, решить который Роулзу не удастся, выводит на проблему так называемого консенсуса (согласия) как черты коллективного субъекта познания. Так, К. Лерер предлагает методiku достижения атмосферы согласия в научном сообществе, использующую социально-психологические способы согласования мнений. При этом сам феномен несогласия не получает объяснения, но просто объявляется нерациональным. Только в том случае, когда групповой консенсус включает в себя возможность несогласия, последнее может оцениваться, полагает Лерер, как рациональное [74]. Очевидно, что имеется в виду попперовский идеал критичности, с которым якобы согласны все ученые. Но согласие в том, что каждое положение может быть подвергнуто критике, отнюдь не способствует согласию в любом частном вопросе, поэтому вопрос о консенсусе фактически снимается. Это показывает, что вопрос о субъекте рациональной деятельности неотделим от сознания социальной природы рациональности: как согласие, так и несогласие представляют не просто некоторые субъективные решения, но это «слепки» с некоторой более широкой реальности, в которой существует научное сообщество, с одной стороны, и это также своеобразные формы общения, каждая из которых имеет свое конкретно-историческое основание и смысл.

Новый импульс к разработке проблемы рациональности придало возникновение нового течения в исследовании научного познания на Западе в 70-е годы — когнитивной социологии науки, лидирующее место в кото-

рой занимает Эдинбургская школа [см. 16]. Эта «новая волна» в социологии науки поставила своей задачей изучать не организацию научной деятельности или функционирование ее результатов в культуре, но саму форму и содержание научного знания с точки зрения их социальной обусловленности. Последовательно выраженная английским социологом Б. Барнсом, данная позиция приводит к отказу от понятия так называемой «естественной рациональности», подвергнутого критике еще С. Тулмином (рациональность как логичность, разумность и т.п.). Барнс стремится показать, что эта «естественность» рациональности — мнимая, она вытекает из «слабой рефлексивности убеждений»: «... западный обыватель живет в мире, который принимается на веру, — в прочном, объективном и понятном; он мыслит при помощи своих убеждений, но не мыслит по поводу них» [46, с. 1]. Как только эта познавательная установка меняется в сторону нарастания рефлексии, сразу выясняется, что знание относительно, социально обусловлено, исторично, и это порой приводит к отрицанию понятий рациональности и истины. Но это такой же односторонний ход. Следует в конце концов признать тот факт, что «все системы убеждения, рассмотренные с точки зрения формы, являются непоследовательными», и в то же время «можно легко исключить всякую отдельную непоследовательность из системы убеждений» [46, с. 39], — пишет Барнс. Что же следует из этого? А следует то, что понятие «естественной рациональности» несостоятельно, так же как и понятие «идеальной рациональности».

По мнению Барнса, чтобы понять природу рациональности, «необходимо поставить убеждения в отношении к деятельности. Рассмотрение логических отношений между абстрактно понятыми системами убеждений в целом не ведет к успеху. Социолог должен рассматривать убеждения в связи с их функциями в практической деятельности» [46, с. 39]. При этом социологический подход вовсе не означает отрицания истины или рациональности, он просто запрещает абстрактное представление о некоторой абсолютной «норме» знания. «Социолог может выделить нормальные образцы убеждений путем исследования научных коллективов в свете существующей социологической теории» [46, с. 42], — подчеркивает Барнс. При этом нельзя забывать, что образцы поведения и познания

черпаются из культуры, а не даны априори. Поэтому понятие «естественной рациональности» должно быть заменено понятием «контекстуальной рациональности». И так, «у нас нет критериев рациональности, которые всесторонне ограничивают способы человеческого мышления, а также подразделяют все существующие системы убеждений или их компоненты на рациональные и иррациональные. Разнообразие общепринятых убеждений не объясняется концепцией внешних причин, якобы приводящих к отклонению от рациональности. Рациональность естественнонаучной культуры не универсальна, но имеет лишь конвенциональный смысл» [46, с. 41]; африканец племени Азанде, скажем, может и не найти в ней чего-нибудь рационального.

Очевидно, что в понятии «естественной рациональности» фиксируется формальный момент рациональности. Весьма рельефно этот момент выступает в концепции Роулза. Мы видели, что, понимая рациональность как согласованность потребностей и целей, Роулз в сущности рассматривает и те и другие как данные — их содержание не подвергается исследованию или оценке. Задача Роулза в том, чтобы построить общую теорию справедливости. Поэтому, признавая глубокое влияние социальных институтов на индивида, его ценности и цели, Роулз в то же время вынужден допускать равноправие всех целей и ценностей для того, чтобы его теория была универсальной. Так возникает *парадокс* формального подхода к рациональности и социальной обусловленности сознания. Как замечает М. Гибсон, «ирония заключается в том, что эта стратегия приводит к теоретической беспомощности в вопросе об учете влияния социальных образцов и институтов на человеческую деятельность» [61, с. 197]. Понимание сути «естественной рациональности» удачно уточняет А. Шютц. Он утверждает, что «рациональное действие» на уровне обыденного сознания является действием в рамках **непроблематичных и безусловных базисных конструкций**: «мотивов, средств и целей, способов действия и авторитетов, принимаемых на веру» [90, с. 18]. Таково, по Шютцу, «обыденное понятие рациональности». Образ действия, задаваемый им, анонимен, легко доступен, интерсубъективен. Но обыденная рациональность столь же парадоксальна, как и формальная, — «чем более стандартным является этот образец, тем труднее проанализировать лежащие в его основе

компоненты с точки зрения обыденного понятия рациональности» [90, с. 19].

Альтернативное понятие «социальной рациональности» вырабатывается в современной западной социологии науки. Так, авторы книги «Контрдвижения в науке. Социологическое исследование альтернатив большой науке» [79] ставят задачу исследовать явления, обычно называемые «антинаукой», «псевдонаукой», «ненаукой», как способы критики науки изнутри. Очевидно, что об их рациональности надо говорить как-то иначе, нежели чем о рациональности науки. «Социальная рациональность дает понимание мировоззрений, убеждений и групповых идеологий, исходя из специфической социальной и экономической ситуации и конкретного исторического контекста,— пишет один из редакторов книги, Х. Новотни.— Исходным является допущение, что у мужчин и женщин имеются весомые социальные основания для того, чтобы придерживаться данных представлений и убеждений, коллективно отстаивать их и относиться к ним как к знанию... Хотя с некоторых пор мы привыкли приписывать научному знанию верховный социальный и эпистемологический статус, а также привилегию судить о правоте иных убеждений, будет все же большим упрощением отбрасывать как иррациональное, эмоциональное и необоснованное всякое явление, к которому неприменимы стандарты научной рациональности. Допуская, что другие — социальные — стандарты столь же правомерны, социолог смотрит на науку как на социальный институт, а на научное знание — как на социальную конструкцию» [79, с. 5]. Очевидно, что в таком случае удастся включить в понятие рациональности социальные связи и детерминанты рассматриваемого явления, которые позволяют понять его реальную роль в освоении человеком социальной и природной реальности.

Рациональность изучается, как известно, не только методологией и социологией науки, но и экономикой, теорией игр, теорией принятия решений и другими науками. Особый интерес представляет ее трактовка в рамках теории организации. Например, американский социолог Х. Саймон в своей книге «Модели человека: социальное и рациональное» [92] подчеркивает, что классическая экономическая теория выделяет два «идеальных типа» экономического человека: потреби-

теля, стремящегося максимально потратить, и предпринимателя, стремящегося максимально увеличить свою прибыль. Эти понятия, удовлетворяя некоторым целям экономического анализа, игнорируют человеческую психологию, а потому не подходят для теории организации. Следует учитывать, что «специфическое окружение человека составляет не природа, но другие люди. Рациональное принятие решений происходит... в рамках социальных групп, в том числе и в организациях» [92, с. 196]. Из этого вытекает, что формулировка понятия рациональности не должна ориентироваться на абстрактные требования типа максимизации, поскольку выбор способа деятельности связан не с достижением максимально возможных результатов, а с нахождением такой стратегии действий, которая будет «достаточно хорошей», «приблизительно рациональной». Это, по Саймону, следствие из формулируемого им принципа «ограниченной рациональности», который исходит из взаимоотношения субъекта и его окружения как адаптации, т. е. удовлетворения потребностей субъекта в рамках наличных условий.

Принцип ограниченной рациональности, по Саймону, звучит так: «Способность человеческого ума формулировать и решать сложные проблемы едва ли сравнима по уровню с проблемами, решение которых необходимо для объективно рационального поведения в реальном мире — или даже для разумного приближения к такой объективной рациональности» [92, с. 198]. Из него вытекают два следствия. Первое: поскольку человеческое поведение рационально лишь в перспективе, в намерении, эта «интенциональная рациональность действующего субъекта требует конструирования упрощенной модели реальной ситуации. Он поступает рационально в отношении этой модели, но такое поведение даже не приближается к оптимальному в отношении реального мира. Чтобы предсказать его поведение, мы должны понять, как он конструирует эту упрощенную модель, которая... окажется соотносенной со свойствами его психики как воспринимающего, мыслящего и обучающегося животного» [92, с. 199]. И, далее, второе следствие: «...существуют практические пределы человеческой рациональности, и ...они не статичны, но зависят от организационного окружения, в котором принимается индивидуальное решение» [92, с. 199].

Итак, рациональное освоение мира, исходя из антропологических характеристик субъекта и социальных условий его деятельности, изначально ограничено человеческими способностями и потребностями. Важность этого вывода, несмотря на инструменталистскую и агностическую форму данной концепции, очевидна. Рациональность в таком случае выступает как понятие, подчеркивающее границы конструктивной человеческой деятельности, лежащие в самом человеке и в создаваемом им мире. В более узком смысле это означает ограниченность каждого конкретного вида деятельности, пределы его совершенствования, невозможность автоматического распространения схем, норм и идеалов одного вида деятельности на другие сферы человеческой практики. Из этого следуют возможность и необходимость утверждения о многообразии типов рациональности, о полифонической структуре рационального освоения мира человеком, о вариабельности понимания и оценки этого освоения.

Подобные тенденции в подходе к рациональности, связанные с расширением и уточнением ее реального содержания, пришлись не по вкусу интерналистской философии науки, которая, хотя и с большими оговорками, на свой лад начинает включать в понятие науки социокультурные характеристики. Так, Л. Лаудан соглашается, что «необходимо расширить понятие рациональности, чтобы показать, что „вторжение“, казалось бы, „ненаучных“ факторов в принятие научного решения является... вполне рациональным процессом. Не видя победы предрассудка, суеверия и иррациональности во включении в науку философских, религиозных и моральных компонентов, расширенная модель показывает, что присутствие подобных элементов может быть вполне рациональным, более того, запрет таких факторов сам может оказаться иррациональным, будучи данью предрассудкам» [72, с. 132]. Это, впрочем, не мешает Лаудану критиковать когнитивную социологию науки, приписывая ей «арациональную предпосылку», которую она якобы формулирует так: «...социология знания может включаться в объяснение убеждений, если и только если эти убеждения не объяснимы в терминах их рациональных достоинств... В сущности, арациональная предпосылка устанавливает разделение труда между историками идей и социологами знания» [72, с. 202].

Социологи не согласились с такой критикой в их адрес и расценили ее как «высокомерную» и «шовинистическую» позицию, направленную на защиту дисциплинарных границ философии науки. Английский философ Р. Дженнингс предпринимает специальный разбор аргументации Лаудана [60] и показывает, что «арациональная предпосылка» — изобретение самого Лаудана, неправомерно приписываемое социологии научного познания. Между методологией науки, или «интеллектуальной историей науки», в терминологии Лаудана, и когнитивной социологией (Б. Барнс, Д. Блур, Г. Коллинз, К. Кнорр-Цетина и др.) возможно и необходимо тесное сотрудничество. Каждая из этих дисциплин имеет вместе с тем свой предмет и метод исследования, различие которых неверно понимает Лаудан. Он считает, что социология знания должна объяснять лишь ложные, нерациональные решения в истории науки, поскольку якобы именно в них проявляется действие социальных факторов (он апеллирует к изрядно устаревшей точке зрения немецкого социолога Э. Грюнвальда, напоминающей мангеймовскую). Следовательно, методы когнитивной социологии неприменимы к анализу ее самой (если не считать ее ложной). Напротив, Барнс в своем «релятивистском тезисе» и Блур в «сильной программе социологии знания» выдвигают принцип симметрии: социология знания объясняет как истинные и рациональные, так ложные и иррациональные ситуации, исходя из социальных условий, а, следовательно, социология знания способна и на саморефлексию. Что же касается концепции самого Лаудана, согласно ироническому замечанию Дженнингса, то ее анализ можно провести и не нарушая «арациональной предпосылки», поскольку в ней нет никакого истинного содержания и социологии знания будет нетрудно ее объяснить. «Лаудан будучи философом науки, убежден, что определенного рода вопросы находятся в сфере его компетенции. Он чувствителен к вторжению в его епархию и поэтому исключительно критичен в том, что касается решений тех проблем, которые считает своими. Поэтому предварительным условием доступа к этим проблемам он выдвигает выполнение невыполнимых задач. И одной из них является безусловная демонстрация того, что данные проблемы никогда не попадут в сферу его интереса. Основное объяснительное понятие, используе-

мое здесь, — это просто идея академической территориальности или охрана профессиональных границ» [60, с. 208]. Эта цитата весьма точно характеризует консервативные тенденции, свойственные даже молодым представителям западной философии науки.

Очевидно, что социологи начали изучать как раз те феномены, которые и сам Лаудан считает важными для понимания науки. Но вместо того, чтобы приветствовать такие попытки, Лаудан критикует их как выход за пределы установленного предмета: этим грешат якобы как современные когнитивные социологи, так и классики буржуазной социологии — П. Сорокин, М. Шелер, Э. Дюркгейм и пр. Но здесь трудно согласиться с Лауданом; когнитивные социологи, работая на стыке нескольких дисциплин, не утрачивают и специфики своего предмета. Так, замечает Дженнингс, изучая процесс познания, «философ науки исследует логику или рациональность концепции, излагаемой самим субъектом познания, и учитывает все многообразие факторов, признаваемых релевантными самим субъектом. Когнитивные социологи же исследуют то, как субъект пришел к формулировке самой рациональной концепции с точки зрения всего многообразия доступных ему источников» [60, с. 211]. Методолог ограничивает свой анализ рефлексивно выраженной деятельностью, а социолог реконструирует ее на основе анализа социального контекста, но это положение дел не устраивает Лаудана, поскольку содержит намек на то, что социолог дает более объективную (не отягощенную рефлексией) картину научного исследования. Впрочем, рассуждая так, методолог неявно рассматривает рефлексия ученого так же, как Мангейм — идеологию: она, дескать, только затемняет подлинное положение дел, хотя именно в рефлексии, согласно Попперу, кроется специфика науки.

Когнитивная социология, исследуя объективную детерминацию знания всей совокупностью социальных факторов, не так озабочена выявлением специфики науки, и поэтому ей удастся сформулировать тезис «социальной рациональности», имеющий важное мировоззренческое значение. Он, в частности, легализует анализ политики, религии, морали и т. п. как особых типов рациональности, несводимых к рациональности науки. Он открывает возможность исследования рационального содержания таких «девиантных» форм освое-

ния действительности, как паранаука и магия. Все это в значительной степени обогащает теоретико-познавательное исследование, полнее реализует ту тенденцию историзации и социологизации эпистемологии, которая наметилась в последние годы.

Если взять, скажем, работы И. Джарви и Дж. Агаси по рациональности магии [42], то в них эта тенденция только намечается. В большей мере она реализуется в анализе первобытного мышления Д. Блуром, опирающимся на проведенное Э. Эвансом-Причардом исследование мировоззрения племени Азанде [48]. Так, Эванс-Причард излагает отношение Азанде к колдовству: считается, что если человек уличен при помощи шамана в колдовстве, то он колдун. Но в условиях кровнородственных связей это означает, что все его родственники (т. е., в сущности, члены рода) являются колдунами. Поскольку же фундаментальными для Азанде считаются использование помощи оракула и убеждение в невинности рода как целого, то, из этого следует противоречивость мышления Азанде — ведь на практике никогда не отождествляют всех членов рода с обнаруженным колдуном. Эванс-Причард объясняет данный факт тем, что мышление Азанде, будучи вплетено в практическую деятельность, предельно конкретно и не в состоянии поставить общую проблему: что есть колдун вообще, кто в действительности является колдуном и т. д. Им гораздо важнее знать, кто в данный момент причинил зло колдовством, а не следовать логике. Блур замечает, что такая позиция типична для этнографа, который приписывает абсолютную значимость обычаям и традициям и полагает, что они исключают логику, если она угрожает им. Этнограф не согласится с тем, что примитивное мышление имеет свою собственную логику, несводимую к логике современного европейца, а уж тем более с тем, что логика Азанде не отличается от его собственной.

Блур пытается опровергнуть это убеждение. Предположим, говорит он, что современное обыденное сознание стало предметом полевого этнографического исследования в вопросе о том, кто считается убийцей. Так, пилот бомбардировщика укладывается в определение убийцы как того, кто умышленно лишает человека жизни. Можно построить оправдание *ad hoc*: пилот не убийца, поскольку он выполняет долг, а убийство — акт индивидуальной воли. Но если это так, то почему

же жертвы бомбардировок, стоя среди развалин и пожара, посылают проклятия в адрес «крылатых убийц»? Здесь вновь можно использовать объяснение ad hoc: аналогия между убийцей и летчиком в сознании жертвы превращается в тождество. Это вновь потребует уточнения определения убийцы при помощи понятий «справедливость», «ответственность», «намерение», «ошибка», «случай» и т. д. Этнограф в таком случае увидит в данных уточнениях лишь методологические уловки и придет к выводу, что данная культура в практической жизни не интересуется логикой. Но в чем же тогда рациональность современного человека и иррациональность магического мировоззрения? Очевидно, что последнее — столь же рационально, а если его логика и противоречива, то это свойственно не только примитивным культурам.

Магия вполне рациональна в сравнении с обыденным сознанием и даже с наукой, утверждает Блур. Он реконструирует известный эпизод из истории химической атомистики, когда Дальтон был готов отбросить экспериментальные данные Гей-Люссака, приводящие в контексте его теории к парадоксальному выводу: в реакцию вступают якобы «половинки» атомов. Эта трудность, как известно, снималась гипотезой Авогадро, которая, несмотря на свою логичность, была принята далеко не сразу. «Все это показывает, — пишет Блур, — что Азанде думает так же, как и мы. Их нежелание делать „логический“ вывод из своих убеждений весьма похоже на наше нежелание отбросить обыденные убеждения и плодотворные теории» [48, с. 129]. Таким образом, в примитивном и современном мышлении функционируют весьма сходные структуры, и если рациональность их различна, то это различие определено различием между социальными институтами — таков вывод Блура [48, с. 150]. Его выводы представляют особый интерес, поскольку выявляют социальную основу и природу рациональности, благодаря чему намечается реальная возможность ее типологического анализа.

Еще один пример подхода к анализу рациональной структуры магического мышления мы находим в книге Б. Иссли «Охота на ведьм, магия и новая философия» [51]. Анализируя интеллектуальный контекст научных революций начала Нового времени, автор пишет: «Поскольку стремление уменьшить человеческие страдания

есть, в сущности, краеугольный камень всякого рационального предприятия, исключительно важным является крах веры в возможность дьявольского колдовства» [51, с. 5—6]. Исли подробно описывает теологические дискуссии по поводу колдовства и показывает, что колдовство можно анализировать как рациональный феномен независимо от того, как колдовство понимается. С одной стороны, Исли демонстрирует возможности теологических интерпретаций колдовства, а с другой — его социологическую трактовку.

Иллюстрируя первые, он рассматривает известный средневековый трактат «Молот ведьм», направленный на теоретическое обоснование радикального искоренения колдовства. Эта задача предполагала, во-первых, что сами ведьмы существуют объективно. Во-вторых, проводилось четкое различие между натуральной магией, использующей природные силы, и сатанинской магией, выходящей за пределы заложенных в природе возможностей и возможной лишь благодаря дьяволу. Для того, чтобы подвести юридическую основу под охоту за ведьмами, авторы трактата постулировали, что деяния дьявола и демонов осуществляются при помощи людей, а потому ведьмы виновны в намерении, в деянии и в последствиях. Ясно, что этот тезис опирался на распространенное представление о том, что колдовство есть следствие порочной женской природы. Опираясь на свидетельства очевидцев, трактат перечислял колдовские способы ведьм: они могут летать, становиться невидимыми, перевоплощаться и т. д. Затем авторы строили типологию колдовских преступлений, начиная с мелкого вредительства отдельному человеку до широкомасштабных акций: мора, неурожая, потопа и пр. В трактате вводились, помимо всего прочего, определенные критерии критичности. Так, провозглашалась необходимость различения результатов колдовства от природных событий: далеко не всякое заболевание, ураган или нашествие саранчи могло быть истолковано как деяние ведьмы. Более того, подчеркивались трудности в доказательстве виновности ведьмы вообще: как правило, ведьма категорически отказывается от обвинения, и если ориентироваться на признание, то виновность ее недоказуема. Но такая стойкость сама по себе есть свидетельство дьявольских сил, а потому является основанием для осуждения. С другой же стороны, признание собственной вины, покаяние — са-

мый важный аргумент обвинения, а потому инквизитор должен во что бы то ни стало его добиться [51, с. 6—10].

О трактате «Молот ведьм» вспоминает и Фейерабенд, который утверждает, что респектабельная научная теория едва ли более рациональна, чем магия. «Чтобы понять это,— пишет он,— нам достаточно рассмотреть такой миф, как, скажем, миф о колдовстве и одержимости дьяволом, который был создан католическими теологами и доминировал с XV по XVII век в европейском континентальном мышлении. Этот миф является сложной объяснительной системой, содержащей многообразные вспомогательные гипотезы, призванные охватить частичные случаи так, что он легко достигает высокой степени подтверждения на основе наблюдений. Ему обучают долгое время; его содержание подкрепляется страхом, предрассудками и невежеством, так же как и ревностными и жестокими монахами. Его идеи проникают в сам обыденный язык, заражают все формы мышления и многие решения, имеющие большое значение для человеческой жизни. Он дает модели объяснения всякого мыслимого явления, т. е. мыслимого для тех, кто принимает его» [35, с. 44].

Впрочем, из того, что магия играла важную роль в интеллектуальном и культурном климате средневековья, никак не следует, что она по своей природе рациональна. И даже если делать такое допущение, то оно требует объяснения. Для этого Исли предпринимает попытку историко-социологического анализа магии. Магия как социальный феномен выступала в качестве оппозиции христианству, понимавшему женщину как источник греха. Поэтому неудивительно, что в еретических движениях начиная с XIII в. большую роль играют женщины: средневековые религиозные секты (манихеи, валденсы, донатисты, катары) объединяли мужчин и женщин на равноправной основе. Исли прослеживает корреляцию между революционными движениями, крестьянскими бунтами, голодом, инфляцией, с одной стороны, и охотой на ведьм — с другой. Охота на ведьм выступает, по его мнению, как свидетельство общественного кризиса и форма борьбы с революционным движением, поскольку восстания крестьян-мужчин и колдовство крестьянок-женщин были направлены на одну цель — социальное переустройство мира [51, с. 36—37].

Рефлексивное осмысление магии, утверждает Исли, имело теоретически рациональную форму. Выступая в качестве своеобразной «науки» — демонологии, оно представляло собой целую космологическую доктрину, хотя было не результатом исследования природы, а следствием социальной стратификации. Парадокс заключался в том, что, выступая против «механистической философии» (т. е. экспериментального естествознания), идеологи магии подчеркивали, что невозможно открывать скрытые качества вещей при помощи *разума*; они могут быть открыты только с помощью эксперимента [51, с. 93]. Таким образом оказывалось, что на заре экспериментального познания природы наука, «увязая в теологии» (Ф. Энгельс), была вынуждена учиться методам экспериментального исследования у традиционно противостоящей религии «натуральной магии».

Эти интересные, но весьма спорные соображения не могут тем не менее заслонить определенные идеологические коннотации, связанные с интересом к мифу, магии и подобным феноменам. Так, известный итальянский историк науки П. Росси указывает, что контркультурная литература, или, как ее еще называют, «литература несогласия», всячески превозносит эти формы ненаучного мышления. Например, он упоминает о попытках американского идеолога контркультурного движения Т. Роззак свести «объективное сознание» к мифологии. «Роззак противопоставляет исключительные возможности новой магической картины мира узкой рациональности науки, поскольку наука „лишает нас чувства прекрасного“, тогда как шаманство предлагает новую, более свободную культуру, — иронизирует Росси. — Это не изолированный эпизод: возвращение к фазе архаического магического опыта принимается многими как убедительный способ самоосвобождения от грехов нашей цивилизации. Но это дешевое освобождение есть иллюзорное бегство в прошлое, ностальгия по золотому веку, удобное освобождение от исторической ответственности. Понимание темных истоков современной науки и того, что рождение научного исследования было не столь стерильно, как наивно полагали деятели Просвещения и позитивисты, не предполагает ни отрицания научного знания, ни капитуляции перед примитивизмом и культом магического» [86, с. 272]. К этому заключению, пожалуй, нечего добавить.

Можно ли подводить итоги разработке понятия рациональности в современной западной философии и социологии науки? Тенденции, казалось бы, достаточно ясны. Во-первых, налицо разочарование значительной части западных теоретиков в науке как едином и неизменном образце рационального мышления, познания и деятельности. Во-вторых, очевиден все более усиливающийся протест против ценностно-нейтрального подхода к феномену рациональности, против дихотомии рациональности и ценности. В-третьих, ясно осознано различие между типами человеческого отношения к миру и самому себе, возможность соответствующей типологии рациональности. И, наконец, на первый план выходят такие черты рациональности, как относительность, социальность, историчность. Философы и социологи все глубже задумываются о расширении сферы научной рациональности за счет релятивизации методологических стандартов, предпринимают поиски его социального содержания на стыке познания и практики, распространяют понятие рациональности на ранее «запретные» области социальной реальности. Очевидно, что в таком случае философия науки начинает воспринимать методы социального исследования, а социология науки вынуждена самоопределяться по отношению к основным методологическим проблемам. Понятие рациональности приобретает статус междисциплинарной категории: не только методологи и социологи, но и этнографы, психологи, культурологи, так же как и широкая аудитория, заинтересованная в судьбах духовной культуры, начинают размышлять о сфере и границах рационального познания и деятельности. И первым шагом на этом пути оказывается углубление в анализ фундаментального элемента современной культуры, который накладывает отпечаток на восприятие всего многообразия рациональности,— науки. Наука выступает в качестве своеобразного оселка методологических подходов к рациональности: понимание всей сферы научного познания и деятельности как рациональной позволяет надеяться на рациональность современной культуры в целом.

ОПЫТ, ТЕОРИЯ, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

1. Эмпирический базис науки: иллюзорное основание?

На протяжении трех столетий наука была для философии и обыденного сознания образцом и примером рациональности. Однако в наши дни ситуация меняется. Все более и более распространяется представление, что понятия «научного» и «рационального» не только не совпадают, но могут противоречить друг другу. Так, П. Фейерабенд показывает, что научная деятельность не ограничена никакой заранее фиксированной системой законов логики, нормативов рациональности. Контекст обоснования в ней не ограничен от контекста открытия, и как в первом, так и в последнем необходимым элементом является слом всех старых норм, нечто новое, неожиданное, стихийное, иррациональное с точки зрения сложившихся представлений. Это оказывается возможным потому, что ученые в своей профессиональной деятельности подчиняются побуждениям, иррациональным с внутринаучной точки зрения: у них есть эмоции, притязания, политические симпатии и антипатии, честолюбие, предрассудки, и все это оказывает самое активное воздействие на процессы выдвижения, проверок, оценки и принятия гипотез и теорий. «Существуют ситуации, — говорит Фейерабенд, — когда даже самые либеральные оценки и наиболее либеральные правила устранили бы ту идею или концепцию, которую в наши дни мы считаем существенной составной частью науки, и не позволили бы ей одержать победу, — и такие ситуации встречаются довольно часто. Эти идеи выжили, и теперь можно считать, что они находятся в соответствии с разумом. Они выжили за счет предрассудков, страстей, самонадеянности, ошибок, тупого упрямства — короче, за счет тех элементов, которые характеризуют контекст открытия и противостоят диктату разума, а также благодаря тому, что эти иррациональные элементы получили свободу действия. Иначе говоря, коперниканство и другие „рациональ-

ные“ концессии сегодня существуют только потому, что в их прошлом развитии разум на некоторое время был отстранен» [35, с. 297].

Фейерабендовский критический подход к науке и рациональности в общем и целом способствовал более широкому и свободному взгляду философов и на то, и на другое. Он сделал представления о науке приземленными, но зато более реалистичными и богатыми, даже и в методологическом отношении. Но в то же время он доходит до отрицания осмысленности и оправданности института науки как такового. В его изображении научная деятельность представляется в конце концов как совершенно неадекватная и не отвечающая никаким важным для людей целям. «Отделение государства от церкви,— заявляет он, например,— должно быть дополнено отделением государства от науки — этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института. Такое отделение — наш единственный шанс достичь того гуманизма, на который мы способны, но которого никогда не достигали» [35, с. 450].

К таким заявлениям можно было бы отнести как к результату личной идиосинкразии Фейерабенда, его обиды на науку и ученых, ущемленного самолюбия или неудовлетворенных амбиций. Многие критики Фейерабенда и философы, пишущие о научной рациональности, наследники логического позитивизма и критического рационализма, отмахиваются от фейерабендовской критики таким образом. Однако дело обстоит сложнее. В его критике науки и научной рациональности получили воплощение проблемы, внутренне присущие лидирующим подходам современной западной методологии. Ее значение определяется тем, что Фейерабенд исходит из посылок, принимаемых большинством современных методологов, и доводит их до логического конца. Поэтому его вызов требует серьезного ответа.

Первая и наиболее фундаментальная посылка такого рода связана с эмпирическим базисом науки и проблемой научного опыта.

Согласно расхожим представлениям, современная наука вообще появилась тогда, когда было осознано, что только опыт является основой знания. Ее становление в XVI—XVII вв. связано с тем, что авторитетам, догматам, предрассудкам был притивопоставлен наконец один единственный подлинный авторитет, неумо-

лимый, нелицеприятный, но зато прямой и совершенно объективный. Это — опыт, который является голосом самой природы, и потому только он способен заглушить и опровергнуть голоса догматизма и предрассудков. Что же еще может быть арбитром в научных спорах, критерием оценки научных теорий, как не опыт?!

Подобные представления получили детальную разработку и предельно ясную формулировку у позитивистов поколения Дюэма и Пуанкаре, а затем в логическом позитивизме. Здесь они вылились в учение о независимом языке наблюдения, согласно которому возможно совершенно нейтральное и независимое от любых теорий, мнений, воззрений и субъективности исследователей описание фактов. Оно строится в особом языке (расширенном за счет логико-математических понятий) — языке наблюдения. Такой язык, как был убежден, например, Р. Карнап, «достаточен не только для формулировки всех современных теорий физики, но также для всех ее будущих теорий, по крайней мере для обозримого будущего. Конечно, невозможно предвидеть все виды частиц, полей, взаимодействий или других понятий, которые физики могут ввести в будущие столетия. Однако я верю, что такие теоретические понятия, независимо от того, какими странными и сложными они могут быть, с помощью рамсеевского построения можно будет сформулировать на том же самом расширенном наблюдательном языке, который теперь известен» [14, с. 335]. Будучи общей основой всех возможных физических теорий, данный язык образует якобы объективный базис для их проверки и сравнительной оценки.

Но, как известно, постпозитивизм показал неадекватность подобных представлений. Сегодня мы знаем, во-первых, что научные теории и теоретические понятия по своему содержанию далеко выходят за пределы опыта. Они несводимы к предложениям и терминам наблюдения. Соответственно, все опытные проверки имеют ограниченное значение. Большие усилия к обоснованию данного положения и внедрению его в сознание философов и логиков приложил К. Поппер. Во-вторых, был развенчан миф о независимости чувственных данных и о независимом языке наблюдения. Стало ясно, что нет принципиальной разницы между теорией и языком наблюдения, теоретическими термини-

нами и терминами наблюдения. Язык наблюдения является частью концептуальной системы. Он не нейтрален. Каждая теория вырабатывает свой язык для описания опытных данных. Поэтому сопоставление возможностей теорий в объяснении и предсказании одних и тех же фактов чрезвычайно сложно ввиду проблематичности, связанной с представлением об «одних и тех же» фактах. Ведь они описываются различным, может быть, даже несовместимым образом. И это может превратить их в *разные* факты.

Более того. Такие авторы, как Н. Хэнсон, Т. Кун, П. Фейерабенд, доказывали, что даже то, что *видит* ученый, зависит от его мировоззрения и теоретических установок. Само наблюдение, а не только его фиксация в языке наблюдения, теоретически нагружено. Но в таком случае нет вообще надежды на сравнение конкурирующих описаний одних и тех же наблюдений, на возможность итогового общего мнения, ибо и «одних и тех же наблюдений» быть не может. Сторонники различных взглядов в буквальном смысле живут в разных мирах, в которых наблюдаются разные явления и, соответственно, подтверждаются разные теории. Нет и не может быть никакого независимого эмпирического базиса, способного быть объективным судьей претензий альтернативных научных теорий.

Известно, что в науку допускаются люди, прошедшие определенную выучку. И в значительной степени она состоит, как подчеркнули Т. Кун и П. Фейерабенд, в том, чтобы выучить студентов *видеть* то, что предписывается видеть принятыми научными теориями. Например, студентам объясняют, что они должны увидеть в микроскоп, и требуют от них, чтобы они увидели все то, что должно быть видимо в микроскоп, согласно установившимся воззрениям. Иначе обучающегося никогда не примут в члены научного сообщества. И дело тут совсем не в специфике микроскопа как особого оптического прибора. Нетрудно было бы привести примеры другого рода, подтверждающие ту же мысль. Так, со школьной скамьи все мы знаем, что маятник Фуко показывает вращение Земли. И, выучив это, мы уже не задумываемся над тем, что, собственно говоря, движение Земли тут вовсе *не видно*, а видно, скорее, вращение плоскости качания маятника, так что вывод о том, что наблюдение над маятником показывает суточное вращение Земли, вытекает из теоретического

утверждения, что плоскость качания маятника неизменна.

Поэтому Фейерабенд заключает, что наука по своему отношению к опыту и наблюдению не отличается от мифа. Она, так же как и миф, не опирается на опыт, не следует за ним, а просто приучает своих адептов видеть мир в определенном ключе, после чего все явления превращаются в факты, подтверждающие принятую точку зрения. Мнение, будто основой превосходства науки над всеми прочими формами сознания является опыт, Фейерабенд называет «эмпиристским мифом», который, по его мнению, только мешает выявить и обосновать специфику науки.

Часто говорят, что современная наука «эмпирична» и что в этом состоит ее главное преимущество по сравнению, например, со всякими метафизическими спекуляциями. Поэтому и сама философия науки, и даже современная эпистемология часто стремятся быть «эмпиричными». К эмпиризму, как замечает Фейерабенд, стали стремиться даже в эстетике, этике и теологии. Но какое содержание вкладывается в этот термин? Вообще говоря, под эмпиризмом понимается ориентация на опыт вместо произвольных и бесплодных спекуляций. Как объясняет Фейерабенд, «пристрастие к наблюдению и опыту опиралось (и в наши дни опирается) на предположение, что только процедуры наблюдения способны устранить бесплодные гипотезы и пустые споры; это пристрастие связано также с верой, будто именно эмпиризм скорее всего способен предотвратить застой и способствовать прогрессу познания, а также с убеждением, что наука вообще, и физические науки в частности, обязаны своим существованием и очевидными успехами именно тому обстоятельству, что они приняли эмпирическую веру» [54, с. 145].

Но при этом, отмечает Фейерабенд, не объясняется, что такое опыт. А раз так, то остается необоснованным убеждение, что только опыт, а не что-то другое обеспечивает прогресс познания. Далее, напоминает он, внимание к наблюдениям само по себе еще не определяет современную науку. Так, методология науки Аристотеля была явно эмпиристской. Да и вообще во все времена человечество считало наблюдения делом важным и поучительным. Однако «наблюдения» можно понимать по-разному. Лозунгом Лондонского королев-

ского общества было «Nullus in verba», что и означало утверждение важности фактов и наблюдений. Однако члены общества понимали этот лозунг по-разному. «Эмпиризм» получал тут целый диапазон значений: от представления, что надо собирать и хранить факты любого рода (в музеях и кунсткамерах) до ньютоновской методологии математизированного естествознания.

Фундаментальная слабость «эмпиристского мифа», как подчеркивает Фейерабенд, состоит в неразработанности понятия опыта, под которым можно понимать все, что угодно. Аристотелевская методология науки, в борьбе с которой утверждалась наука Нового времени, имела, говорит Фейерабенд, определенное понимание опыта, как того, что нормальный наблюдатель мог видеть в естественных условиях. Френсис Бэкон разрушил это понимание, не дав взамен ничего определенного. В этом акте Фейерабенд видит параллель между наукой Нового времени и протестантизмом. Последний отбросил авторитет *интерпретации* Библии, поставив на его место авторитет Библии самой по себе, предполагая, что Библия понятна каждому. Тем самым затемнялось то обстоятельство, что любое понимание уже есть интерпретация. А это привело к тому, что вместо явных интерпретаций появились неявные и неосознанные. Точно так же, позитивистская, а затем постпозитивистская философия науки постепенно разрушили все предлагавшиеся в истории философии концепции опыта, но не дали взамен никакого определенного понятия.

В опыте сплавлены воедино «голос самой природы» и наши интерпретации, но «распаять» такое единство чрезвычайно трудно. В силу этого в современной западной методологии распространяется убеждение, что в опыте может находить подтверждение все что угодно. Подобное убеждение богато аргументируется на основе психологии восприятия (показ того, что восприятие зависит от целостного контекста восприятия, от установок воспринимающего, от социокультурных факторов; наблюдения за слепыми, которым вернули зрение в сознательном возрасте и которые должны были проходить длительный этап *обучения* тому, чтобы видеть окружающее так, как видят все нормальные люди и проч.). Фейерабенд привлекает историю искусств (наскальная живопись первобытных людей, произведе-

ния «примитивного» искусства из Центральной и Южной Америки) для подтверждения того, что в различные эпохи и в разных условиях люди *буквально* видели мир по-разному. Он апеллирует и к такому необычному с нашей точки зрения виду чувственного опыта, как опыт ведъм, признававшихся перед судом инквизиции в своих сношениях с дьяволом. Среди многообразных примеров известное место занимают и аргументы, связанные с тем, что в научном опыте вообще фигурируют не чувственные данные, но их интерпретации, использующие теоретические понятия.

В результате всего этого вырисовывается картина эмпирического базиса науки как простой проекции на реальность принятых взглядов. Получается, что научные теории проверяются в экспериментах, которые сами интерпретируются на основе тех же теорий. Поэтому подобным проверкам нельзя придавать серьезного значения. Логично, что Фейерабенд (следуя за К. Поппером) подчеркивает, что непроверяемость представляет собой порок, а не достоинство теории. Если теория получает в опыте только новые и новые подтверждения, это означает, что она полностью подчинила себе сознание и воображение научного сообщества, так что оно уже не в состоянии увидеть любое явление иначе как сквозь очки данной теории. Это расценивается как признак догматического окостенения научной дисциплины, бюрократизации научного сообщества, признак того, что деятельность ученых направлена на изобретение таких интерпретаций получаемых эмпирических данных, которые бы лишь подтверждали данную теорию. А за всем этим уже проглядывает не просто проблема психологии восприятия, но отчетливый интерес: сохранение принятой теории, защита ее от опровержений означает, кроме всего прочего, сохранение статусов и иерархий, сложившихся в научном сообществе среди защитников данной теории.

Подобная трактовка эмпирического базиса науки закрывает все пути к определению научной рациональности, поиски которого предпринимались в западной методологии науки. В самом деле, попытки такого рода всегда осуществлялись на основе эмпирических установок, взять, скажем, попперовский или позитивистский критерий демаркации. Но признание теоретической нагруженности опыта ставит между теорией и эмпирической реальностью непроходимую стену интерпрета-

ций. Интерпретация оказывается при этом чем-то вроде кривого зеркала, искажающего образ реальности. Это будто бы единственное, с чем может иметь дело научная теория. Почему? В силу двух допущений эмпиризма, одного — традиционного, другого — новейшего. Первое состоит в том, что контакт знания с реальностью вообще возможен только через посредство чувственных данных, которые на философском языке называются «опытом». (Но одно и то же слово *experience* в английском и французском языках обозначает и опыт как совокупность чувственных данных, и научный эксперимент.) А второе допущение состоит как раз в том, что нет нейтрального опыта и что любой опыт зависит от контекста и неразрывно связан с определенной интерпретацией. Отсюда и вытекает, что сама связь научных теорий и реальности в современной западной эмпиристской методологии оказывается под вопросом. А раз так, то как вообще можно говорить о целесообразности, адекватности, рациональности науки?!

Из тезиса о теоретической нагруженности языка наблюдения и самих наблюдений вытекает, что нет вообще никаких более-менее надежных способов убеждаться в адекватности теоретических представлений. Более того, при подобных трактовках научные теории начинают вызывать злоеющие политические ассоциации. Они уподобляются догматическим идеологиям, которые стремятся удержать свое господство над умами людей ценою застоя и стагнации. Они опутывают сознание непроходимой стеной интерпретаций, сквозь толщу которых уже не пробиться к реальности. И тем самым люди лишаются возможности адекватно оценивать ситуации и реагировать на них. Самое их существование становится иррациональным.

При этом, как показал Фейерабенд, делу не могут помочь никакие методологические нормативы типа предлагаемых К. Поппером. Последний требует, чтобы ученые сознательно искали опровержения и отбрасывали фальсифицированные теории, именно для того чтобы предотвратить подобный застой. Таков защищаемый им норматив научной рациональности. Фейерабенд же достаточно убедительно показал, что подобное требование в качестве обязательного норматива научной рациональности нереалистично и необоснованно [см. 35, 55]. Ведь опровержения — это тоже не «голос самой природы», не чистый опыт, но определен-

ные интерпретации. История науки знает очень выразительные примеры такого рода. Так, предположение о том, что Земля вращается, было выдвинуто еще в античности. Однако и в эпоху эллинизма, и в средневековой науке, и вплоть до XVII в. оно считалось *опрровергаемым опытом*. В самом деле, птицы и облака не отставали в своем движении от Земли; совершенно не ощущался встречный ветер, который должен был бы чувствоваться, если бы люди находились на поверхности, движущейся со столь значительной скоростью; камень, падающий с вершины башни, падал точно у ее основания, а не западнее; аналогичным образом незаметно было смещений в траекториях выпущенных снарядов. Со всеми этими «эмпирическими опровержениями» гипотезы о вращении Земли пришлось бороться Галилею, и для того заложить основы новой механики, содержащей понятия инерции и относительности движения, чтобы на новой теоретической основе вскрыть теоретические допущения, лежащие в основе всех «опровержений» коперниканства.

Так что даже в случае эмпирических опровержений на самом деле происходит не столкновение теории и реальности, но конфликт разных теоретических интерпретаций. Получается, что выйти из замкнутого круга наслаивающихся интерпретаций невозможно. Теории не описывают реальность, но как бы закрывают наши глаза особыми линзами, сквозь которые мы обречены теперь смотреть на реальность и видеть ее в их свете. Любая теория оказывается тем самым «концептуальной тюрьмой», в которой безысходно заключены люди, а вовсе не путем к реальности. В итоге наука предстает как предельно иррациональный институт.

Если же при этом вспомнить, каких она требует значительных финансовых затрат и какую привилегированную роль играет в современном обществе (ибо господствует убеждение, что все вопросы должны решаться «на научной основе», что прежде всего требуется мнение ученых), то сразу представляется, что последствия иррациональности науки должны пасть на все общество в целом. Эту тему активно развивает современный антисциентизм. А параллели и аналогии между наукой и догматической идеологией тем более находят отклик в сознании антисциентистов, для которых наука вообще выступает главной злой силой современной цивилизации.

Поэтому, обсуждая вопрос о рациональности науки, в первую очередь мы должны обратиться к вопросу о ее эмпирическом базисе, чтобы дать какой-то ответ на критику типа фейерабендовской.

Более внимательный анализ этой критики оставляет странное впечатление. Она оказывается переплетением доводов совершенно тривиальных с доводами чрезмерно сильными и необоснованными. Разбирать их по отдельности и выводить общий баланс уже не интересно, ибо концепция Фейерабенда неоднократно анализировалась и критиковалась в советской литературе.

По нашему мнению, главный вывод, который можно с достаточным основанием извлечь из такой критики, состоит в следующем: нельзя рассуждать об эмпирическом базисе науки, используя для этого философскую модель чувственных данных, унаследованную от классического эмпиризма и логического позитивизма. Неадекватность подобной модели, а не самого по себе эмпирического базиса науки выявилась в результате критики позитивистского тезиса о независимом языке наблюдения. Но надо осознать, что это — проблема не для науки, а для философии науки и гносеологии. И отсюда следуют скептические заключения не о рациональности науки, а о возможностях категориального аппарата современной философии и методологии науки. В частности, отталкиваясь от чувственных данных как модели научного опыта, методологи оказываются вынуждены доказывать такую тривиальную и очевидную вещь, что научный эксперимент формируется и интерпретируется на основе теорий. Одна лишь необходимость подобного доказательства уже является достаточно сильным аргументом в пользу неадекватности исходных представлений об эмпирическом базисе науки, когда их моделью оказываются «чувственные данные» эмпиристской традиции. В то же время использование данной модели позволяет подменять анализ научного наблюдения и эксперимента чрезвычайно широким классом аналогий, заимствованных из психологии восприятия, истории искусств, культурологии, этнографии, социальной психологии и т. п. Мы согласны, что такие аналогии могут быть сколь угодно интересными, стимулирующими воображение методологов. Нельзя только из-за них забывать об анализе основного предмета обсуждения методологов: собствен-

но научного наблюдения и эксперимента. Например, использование культурологических аналогий при обосновании тезиса о теоретической нагруженности научного опыта уже опирается на то, что, собственно, требовалось бы доказать: научная теория — такая же замкнутая и всеобъемлющая система как культура или мировоззрение. При этом допущении отдельной научной теории легко приписать нераздельную власть над умами людей, подобную той, какой обладает, например, целостное мифологически-магическое мировоззрение над умами первобытных людей. И тогда начинает казаться, что отдельная научная теория действительно способна заставить всех людей видеть реальность только в ее свете и тем самым навеки обезопасить себя от опровержений. На поддержание подобных представлений направлены и сравнения научной теории с мифом.

Отмечая сомнительность подобного сравнения, мы вовсе не хотим отрицать рациональность мифологического сознания, которое было вполне адекватно первобытнообщинным социальным структурам, уровню развития производительных сил, существовавшим формам взаимодействия человека с природой. Оно обеспечило выживание людей, их социальную интеграцию и стабильность общественных структур, оставляло простор для воображения, эмоций, наблюдений над внешним миром.

Однако наука не выполняет подобных функций мифа, не обеспечивает социальной интеграции и стабильности. В частности, современная научная теория не играет роли целостного интегрирующего мировоззрения. Она существует как *элемент* совокупности научных и ненаучных представлений. Ее притязания ограничиваются конкурирующими теориями, требованиями практики, общенаучной или частнонаучными картинами мира, общими мировоззренческими и философскими представлениями (например, о природе необходимости и случайности, отношении к жизни как к чему-то уникальному, чудесному либо, напротив, как к тому, что может быть редуцировано до механизма, и т. п.). Соответственно оказываются весьма ограниченными возможности теории в плане тотальной переинтерпретации всех данных и навязывания этих переинтерпретаций, в плане заглушения возможных критических голосов.

Но не слишком ли большие надежды мы возлагаем на то, что сами собою найдутся альтернативные взгляды, критические оценки и ограничители власти отдельной теории, которые не допустят ее перерождения в догматическую идеологию? Разве история не дает нам примеры обратного, показывая, что угроза может быть реальной и серьезной? Достаточно вспомнить о лысенковской биологии. Ведь она выступала как научная теория. (Хотя в действительности была пропитана мифологическими представлениями: о порождении одних форм живого другими, о зарождении живых клеток из неживой материи, о власти над растениями и животными, доходящей до того, что их можно было путем «воспитания» превращать в другие формы.) И вот, несмотря на мифологический, языческий характер своих основных представлений, данная концепция в середине просвещенного XX в. сумела заглушить все критические голоса, устранить опровергающие свидетельства, переинтерпретировать их, превратив из опровергающих в подтверждающие.— Сумела ли? В том-то и дело, что нет. И потому понадобилось физическое уничтожение научных противников. Ибо возможности переинтерпретации, внушения, навязывания всем людям «очков своей теории», подавления мысли оказываются все-таки не безграничными. Гносеологическая возможность нуждается в таких случаях в действительности репрессивного аппарата.

Лысенко можно счесть еще одним примером «методологического дадаиста», описываемого Фейерабендом. Сам Фейерабенд, правда, приводит в качестве примера Галилео Галилея, который приложил все свои теоретические способности, изобретательность, ловкость, литературную одаренность и задатки пропагандиста, чтобы защищать коперниканство, потому что это воззрение его привлекало, несмотря на то, что идея подвижности Земли опровергалась доступными в то время данными наблюдений и противоречила принятым в то время и хорошо подтвержденным научным теориям.

Но заметим, что Галилей в своей пропагандистской, по словам Фейерабенда, деятельности обошелся без помощи цензуры и карательных органов. Наоборот, эти могущественные силы общественного убеждения играли на руку его теоретическим противникам. Прямая противоположность тому, что происходило в слу-

чае Лысенко. Можно ли считать это простой случайностью, или же аргументы и переинтерпретации эмпирических данных, которые производили первый и второй, имеют глубокие качественные отличия?

Возвращаясь к гносеологическому рассмотрению эмпирического базиса науки, подчеркнем еще раз, что никогда и никто в науке не наблюдал чувственные данные. Наблюдаются объекты, явления, свойства, взаимодействия, т. е. объекты определенных онтологических систем. В связи с проблемой экспериментальных проверок или опровержений теорий решающее значение имеет вопрос о том, являются ли эти онтологические представления независимыми от проверяемой теории или же формируются на ее основе.

Представляется, что «эмпирический базис науки» вообще охватывает семейство форм. Попытки дать единое определение, выявить одну «сущностную» форму приведут к неадекватному пониманию. Разнообразие видов научного наблюдения и эксперимента имеет функциональное значение в научной практике. Но с ними могут быть связаны различные гносеологические и методологические проблемы.

Сторонники традиционного описания научного наблюдения и эксперимента на языке чувственных данных могли бы выставить такое возражение. Существует одна главная методологическая и гносеологическая проблема, связанная с научным знанием, — его обоснование. Для этого необходимо выделить в нем абсолютно неизблемые элементы и отграничить их от ненадежных, зыбких. Из истории науки известно, что теории — и в особенности их онтологические представления, т. е. вводимые ими сущности! — оказываются элементом наиболее неустойчивым и подверженным пересмотру. А единственным абсолютным и стабильным элементом знания, известным философии эмпиризма, являются чувственные данные. Поэтому только в них можно искать надежное и твердое основание знания. Следовательно, к чему бы ни относились наблюдения в реальной научной практике, задача философа — редуцировать эмпирический базис науки к чувственным данным.

Однако возражения такого рода для современной методологии науки являются анахронизмом. Уже доказано, что: а) научные наблюдения и эксперименты не сводятся к чувственному опыту; б) научные теории,

законы, обобщения по содержанию превосходят те наблюдения и эксперименты, которые лежали в их основе. Поэтому следует отбросить бесплодный и не выдержавший испытания миф о незыблемом основании научного знания и попытаться взглянуть в то, что имеет место в практике.

Так, например, в ней можно выделить наблюдение и эксперимент. Хотя они по-разному представлены в разных научных дисциплинах, однако, коль скоро методология присваивает себе право говорить о «науке вообще», она не может полностью игнорировать и описание, сосредоточиваясь исключительно на проблемах эксперимента, будто описание — это какая-то отжившая и примитивная ступень научной деятельности.

Эксперименты, а также и наблюдения могут предприниматься на основе определенной теории, которая предсказывает, что должно наблюдаться. Но они могут и не быть связанными с определенными теоретическими предсказаниями, быть случайными или предприниматься для того, чтобы посмотреть, что получится. Например, наблюдения Левенгука не опирались на теорию, которая бы предсказывала, что если взять микроскоп и посмотреть на... то можно обнаружить, что... В своей неистовой жажде знаний о природе Левенгук рассматривал в микроскоп все, что только попадалось под руку, не зная, что из этого выйдет, но желая узнать. Подобным образом и Галилео Галилей, впервые направивший подзорную трубу на звездное небо, еще не знал, что именно нового и неожиданного он там увидит. Он не располагал теориями, из которых можно было бы извлечь существование пятен на Солнце или спутников у планеты Юпитер.

Можно вспомнить и о наблюдениях естествоиспытателей, впервые вступивших на австралийский континент и увидевших там животных, которые опрокидывали устоявшиеся представления о возможных и невозможных сочетаниях признаков.

Астрономические наблюдения античности и средневековья были накоплением огромного количества эмпирического материала, что представлялось самоценным для астрономов древности. Но при этом было получено, в частности, много данных, не укладывавшихся в принятые астрономические теории. Сначала не выдержала столкновения с ними теория концентри-

ческих небесных сфер. Затем накапливались наблюдения, которые не имели естественного объяснения в рамках птолемеевской астрономии. Причем, несмотря на безусловное господство этой астрономической теории, данные наблюдения и осмысливались, и признавались как затруднительные для теории.

Мы напоминаем о таких общеизвестных обстоятельствах, чтобы продемонстрировать неадекватность представлений о научном наблюдении, как целиком и полностью определяемом принятой теорией; будто бы видят то и только то, что вытекает из предсказаний теории, а все остальное оказывается неувиденным в буквальном смысле слова. При этом из описания экспериментальной и наблюдательной деятельности полностью исчезают упоминания о непредвзятом взглядывании, обусловленном интересом, любопытством — собственно познавательными импульсами.

Но, сказав все это, мы, конечно, должны будем сделать оговорки. То, к восприятию чего сознание совершенно не готово, действительно очень часто не видится (не фиксируется и не сохраняется в памяти). Например, в аристотелианской концепции небеса (надлунная сфера) считались неизменными, и потому метеоры и кометы относились к атмосферным явлениям, т. е. к подлунной сфере. А первая для европейской астрономии сверхновая звезда была отмечена в 1572 г. Тихо Браге [см. 6], который сумел не только зафиксировать в результате тщательных наблюдений ее появление, но и доказать, что данное новое явление происходит именно в надлунной, а не подлунной сфере. Вполне естественно допустить, что большую роль в этом сыграли не только тщательность его наблюдений, но и общая духовная революция XV—XVII вв., приведшая к слову «лунной грани» и представлений о том, что надлунный мир принципиально отличен от подлунного. Подобных догматов не было, например, в средневековом китайском мировоззрении. Поэтому китайские астрономы в средние века смогли зафиксировать появление новых звезд и наблюдали пятна на Солнце — явления, которые «проглядели» все астрономы в Европе.

Проблемы подобного рода — что увидено и как увидено — характерны не только для аристотелианской космологии, но очень существенны и для современной науки. Так, в 60—70-е годы XIX в. было распростра-

нено представление о том, что перед делением клетки ее ядро растворяется [9]. А ядра дочерних клеток считали возникающими заново. Так были тогда «увидены» в микроскопы процессы дробления ядра и расхождения по дочерним ядрам парных хромосом материнской клетки. При этом исследователи *видели* процесс деления ядра — они фиксировали появление веретенообразной фигуры, лучистость, т. е. стадии расхождения хромосом к двум полюсам, предшествующие их распределению в двух дочерних ядрах. Но данные наблюдения истолковывались как стадии растворения ядра материнской клетки — кариолизиса. У подобной интерпретации было свое теоретическое объяснение. Так, один из теоретиков кариолизиса — Л. Ауэрбах — исходил из «биогенетического закона» Э. Геккеля, согласно которому в процессах развития индивидуального организма должны повторяться филогенетические стадии развития жизни вообще. Первичной формой жизни, по Геккелю, был безъядерный комочек протоплазмы. Поэтому «исчезновение» ядра перед делением клетки Ауэрбах расценил как повторение данной первичной стадии.

Примеры такого рода показывают, что представления о существующем, включающиеся в научное наблюдение и эксперимент, делают последние подвижным и изменчивым элементом научного знания. Данные наблюдений уже не могут претендовать на роль абсолютно надежного и незыблемого фундамента знания, не могут быть основанием для претензий науки на абсолютную достоверность или особую, превосходящую все, что люди могут достигнуть в других областях, рациональность. Результаты наблюдений и экспериментов могут пересматриваться в свете новых данных. При этом исследователи опираются на новые, более точные наблюдения, на критику сложившихся теоретических представлений и даже на пересмотр общих мировоззренческих представлений. Ситуация зачастую не детерминирует те или иные решения ученого: склониться перед авторитетом эмпирического свидетельства или подвергнуть его критике и пересмотру. Однако отсюда никак не следует, что научная деятельность — это якобы произвол, анархия и разгул субъективизма. Подобные утверждения представляются нам просто оборотной стороной неизжитой тоски по абсолютному и неопровержимому эмпирическому базису.

Тем не менее из факта относительности и изменчивости эмпирического базиса науки вытекает, что научная рациональность не может быть безусловным следованием заранее сформулированным методологическим императивам (типа фальсификационистского или индуктивистского). Рациональность научной деятельности состоит не в том, чтобы всегда и везде следовать одному и тому же образцу, — например, всегда отказываться от теории, чьи предсказания оказались опровергнутыми экспериментально, или, наоборот, всегда защищать подобную теорию, пытаясь найти другие интерпретации для экспериментальных результатов. Рациональность связана с оценкой ситуации, взвешиванием перспектив всех возможных в ней линий поведения и предпринимаемым на такой основе выбором, который, конечно же, открыт обсуждению, пересмотру и критике. Оказывается, что рациональность науки не имеет особых законов, но весьма близка рациональности различных типов вненаучной деятельности, связанных с оценкой информации и выбором стратегии действия.

Все наблюдения, даже самые на первый взгляд непредвзятые, зависят от принятых онтологических представлений, от допущений о том, что существует в реальности, а чего «на самом деле» не может быть. Но не создается ли в результате этого опасность, что наблюдения суть всего лишь проекции на реальность предвзятых мнений, так что они не могут быть каналом информации о внешнем мире? Ведь тогда никакие «подтверждения» теорий наблюдениями и экспериментами не могут иметь никакой цены.

Отвечая на подобный вопрос, надо помнить, что научная теория не составляет всеобъемлющей идеологии или объяснительной схемы. Поэтому ее онтологические представления сосуществуют с рядом других. В наблюдениях и экспериментах могут быть задействованы различные типы или пласты онтологических представлений, которые налагаются и пересекаются. Они могут иметь независимые источники и критерии обоснования. В таком случае между ними происходит как бы взаимообмен обоснованиями.

Здесь можно выделить целое семейство ситуаций. Например, наблюдение опирается на представления о существовании, заимствованные из обыденного опыта, с чего начиналось становление ботаники, зоологии.

В настоящее время в таком положении находятся до известной степени этнография, психология, социология, онтологии которых образуются сочетанием (далеко не всегда когерентным) обыденных и сугубо теоретических представлений о существующем (людях, их чертах, склонностях, типологиях, мотивах поведения, их объединениях и проч.).

Противоположностью этому являются ситуации, когда представления о наблюдаемых объектах носят сугубо специально научный характер. Эти объекты недоступны обыденному опыту и не освоены культурой. Наблюдения возможны только с помощью очень сложной техники. Такой характер они носят сейчас в астрономии, в теории элементарных частиц, при описании и систематизации генов различных видов живых существ. Здесь сама возможность наблюдения и понимания того, что же именно наблюдается, зависит от принятия целого комплекса теорий, в частности, объясняющих устройство и функционирование используемой при наблюдении техники. Но даже при учете этих обстоятельств вовсе не становится неизбежной ситуация, когда наблюдения формируются и описываются именно на основе той самой теории, которая данными наблюдениями и проверяется. Более типична ситуация, когда «создание» и описание наблюдения требует взаимодействия комплекса теорий, причем сюда бывают вовлечены и альтернативные, соперничающие теории. Здесь наблюдаемое явление выступает как самостоятельное по отношению к отдельной теории или гипотезе. Отметим, что Е. А. Мамчур в связи с аналогичной проблемой выделяет в теоретической интерпретации экспериментального факта два относительно независимых момента: «интерпретацию-описание» и «интерпретацию-объяснение», подчеркивая, что первое и второе могут опираться на различные теории [20].

Важное значение имеют случаи, когда теоретические объекты научной дисциплины начинают выступать как объекты практического манипулирования и для них создаются определенные технологии (таковы сейчас понятия вакуума, гена, атома, элементарной частицы, термоядерной реакции и т. д.). Тем самым теоретические понятия узакониваются в качестве самостоятельных объектов, независимых от той или иной конкретной теории. Взаимодействие с ними ста-

новится многогранным, накапливается большой опыт и массив наблюдений. Они включаются в онтологию не только определенных теорий, но даже обыденного сознания. И это, конечно, существенно ограничивает возможности отдельной теории в переинтерпретации экспериментальных данных с целью сохранения своего господства.

Но в то же время нельзя отрицать ситуаций, когда одна теория и постулирует существование объекта своего исследования, и экспериментирует с ним, и интерпретирует результаты экспериментов на языке проверяемых гипотез. Такая ситуация, конечно, чревата опасностями, подобными тем, которые акцентируются современной западной методологией науки: когда подтверждения становятся псевдоподтверждениями, а эксперимент, вместо того чтобы быть инструментом исследования, просто порождает эффекты, которые интерпретируются как признаки существования объектов, постулируемых теорией. Пример ситуации такого рода приведен, например, в статье «Лингвистическая гипотеза и эксперимент» [37]. Здесь критически анализируется исследование фонетического состава лепетной речи (речь раннего младенчества). Автор статьи показывает, что, ввиду неопределенности понятия фонемы применительно к младенческому лепету (который не содержит осмысленных и различимых слов), в экспериментах их постановщики вместо исследования фонетического состава фактически неявно формировали свое представление о таковых фонемах, в результате чего получили то, что хотели доказать. Опасность псевдоподтверждения создалась здесь именно вследствие того, что никакими независимыми способами нельзя выделить такую реалию, как «фонемы младенческого лепета». Она существует лишь для данной теории. Отметим, что факт критического разбора данной гипотезы и ее экспериментального «подтверждения» показывает, что в методологическом арсенале науки есть средства, позволяющие вскрывать подобные ситуации.

При этом, на наш взгляд, вовсе не методологические погрешности, ошибки (тем более случаи прямой недобросовестности экспериментаторов) наиболее интересны для методологического анализа. Как подчеркивает американский методолог А. Фрэнклин в книге «Пренебрежение экспериментом» [58], в науке вы-

работана система мер против того, чтобы реальные наблюдения и измерения не путались с артефактами, порожденными самой экспериментальной ситуацией. Среди них — проверка результата эксперимента с помощью различных методов и при использовании различных типов экспериментальной техники (например, наблюдение образца через простой оптический, поляризационный, фазово-контрастный микроскопы) и контрольное «вмешательство» в исследуемый в эксперименте процесс (при этом если эксперимент поставлен правильно и правильно работают приборы, то результат вмешательства должен определенным предсказуемым образом проявиться в поле наблюдения).

Однако даже если отбросить случаи погрешностей, ошибок и псевдоэкспериментов, при которых на реальность просто проецируются заранее принятые теоретические представления, с экспериментом все равно будут связаны очень сложные гносеологические проблемы.

В современной западной методологии эксперимент фактически сводится к теоретической интерпретации некоторой совокупности чувственных данных. И рассматривается он при этом только в одном плане: как подтверждение или опровержение теоретических предсказаний. Однако взаимоотношения эксперимента с миром теоретических предположений сложнее и богаче.

Эксперимент — это реальная, материально воплощенная абстракция. Слово «абстракция» обретает здесь первоначальный смысл латинского глагола *abstrahere*, означающего: разрывать, отрезать, оттаскивать. Эксперимент вырывает некоторое явление из многообразия его связей с другими, отрезает его от явлений сопутствующих, но представляющихся неважными в данном теоретическом контексте. Явление отделяют от естественного хода природных событий как орган от трупа при патологоанатомическом исследовании. Например, молния в реальности бывает окружена неопределенно большой и специфической совокупностью связей и сопутствующих атмосферных явлений, появляется, как правило, в определенный сезон. Но при лабораторных исследованиях электрического разряда, который считается моделью молнии, подобные явления не воспроизводятся. Вопрос о том, насколько сезон, когда проводятся лабораторные исследования,

типичен для молнии, естественно, полностью игнорируется. Одно явление — разряд — материально «абстрагируется», вырывается из всех связей, но тем не менее считается адекватной моделью целостного факта природы.

Эксперимент связан с выбором представимого в лабораторных условиях, удобного для манипуляций, воспроизводимого явления или объекта, который считается моделью изучаемой реальности. Благодаря этому достигается контролируемость эксперимента, замкнутость его условий, регулярная повторяемость и в силу этого проверяемость его хода и результатов. Очевидно, что за подобной процедурой стоит ряд далеко не тривиальных допущений. Прежде всего, реальность — все многообразие сложных, неповторимо своеобразных и непредсказуемых явлений — рассматривается как результат механического сложения более простых, независимых друг от друга составляющих и механизмов. И они могут быть «абстрагированы» друг от друга, т. е. разделены, рассечены в лабораторных условиях и изучаться порознь.

Далее, хотя реальность неисчерпаемо многообразна, эксперимент основан на представлении об унификации сущностных явлений природы. В силу этого электрическая искра может служить моделью молнии (т. е. обладать всеми ее сущностными свойствами), вирус — моделью генного материала вообще, процесс в термоядерном реакторе — моделью процессов, происходящих внутри звезд, и т. д.

К тому же модельные объекты и ситуации суть результаты не просто материально воплощенного «абстрагирования». Они бывают связаны и с очень сильными идеализациями. Такой характер носили зачастую эксперименты Галилея. Экспериментальные ситуации, которые он строил, оказывались для него моделями ситуаций, вообще не существовавших реально, — например, свободного падения в пустоте или инерционного движения, свободного от трения. Модельные ситуации становились не просто основой неограниченного перенесения выводов, но и предельного перехода, когда в экспериментах соблюдаются условия для возможного уменьшения трения, и это считается подтверждением предположений о том, как будет осуществляться движение при *полном* (но принципиально недостижимом для физики XVII в.) отсутствии трения.

В основе подобной идеи научного эксперимента стоит очень сложное и исторически обусловленное мировоззрение. Оно противоречит основным установкам античного и средневекового мышления, для которых вырывание явления из естественного контекста, нарушение естественных условий его наблюдения, помещение в неестественный или даже прямо невозможный контекст было бы просто гарантией полной неадекватности результатов подобных наблюдений. Мировоззрение, в рамках которого формировался научный эксперимент, имеет глубинные корни в современной европейской культуре и идеологии. Оно связано и со стремлением, провозглашенным Фр. Бэконом, «пытаться природу», вырывая — силой, против ее воли — ее тайны (а эта последняя установка уходит корнями в традиции магии и алхимии), и с представлением о том, что природное, естественное устройство человеческой жизни (включая и окружающую его среду) можно и должно перестраивать, нарушать естественный порядок вещей, чтобы реализовать новый, разумом заданный. Подобный комплекс идей характерен для европейского «фаустовского» сознания с его напряженной устремленностью, жадной деятельностью, активным отношением к природе и истории, с его идеей прогресса.

Мы хотим подчеркнуть, что подобный комплекс устремлений включает те же представления, которые лежат в основе организации научного эксперимента, — что естественные последовательности и связи явлений можно и должно расчленять и переформировывать, руководствуясь понятиями и планами разума.

Размышления над такой связью призваны показать, что рациональность внутринаучной деятельности тесно связана с более широкой, общекультурной формой рациональности. Поэтому воззрение, противопоставляющее научную рациональность и все остальное, представляется нам примитивным и грубым независимо от того, как бы при этом ни расставлялись знаки «плюс» и «минус» (т. е. независимо от того, делается ли наука оплотом рациональности или же воплощением иррациональности). Мы стремимся показать, что рациональность науки тесно связана с вненаучной рациональностью. И как первая, так и вторая имеют пределы, за которыми их рациональность переходит в свою противоположность.

Так, экспериментальный научный метод доказал свою рациональность благодаря небывалым успехам европейской науки. Однако и он имеет пределы, которые выявляются, например, в области наук о человеке. Поведение человека в лабораторных условиях и в реальной жизни управляется разными мотивами и может существенно различаться. «Мозг в колбе» и мозг в голове полноценного социализованного человека функционируют по-разному. А специалисты — социологи и психологи заметили, что в экспериментах по улучшению организации и условий производства производительность труда может вначале вырасти просто потому, что работающих людей развлекает сама обстановка эксперимента. Им приятно, что ими занимаются социологи и психологи, это нарушает для них монотонное течение будней. А после ухода исследователей производительность труда может опять упасть, независимо от их рекомендаций.

Европейская медицина с ее сциентистскими установками и тенденцией лечить отдельно взятые органы, выявлять и изолировать отдельные причины отдельных болезней имеет в своем активе поразительные успехи. И в то же время в ряде ситуаций выявляется ограниченность ее рациональности, когда гораздо более адекватными оказываются народная или восточная медицина, основывающиеся совсем на иных принципах и связанные с иными нормами рациональности.

Подытоживая, мы хотим сказать, что в науке есть и рациональное, и иррациональное, и при этом и в первом, и в последнем она тесно связана с рациональным и иррациональным в той культуре, которая ее сформировала. В свете этого, как сциентистское возвеличивание научной рациональности, так и антисциентистские обвинения науки в иррациональности, и свойственное обоим этим направлениям противопоставление науки и общества являются весьма наивными и односторонними воззрениями.

В конце данного параграфа, посвященного влиянию проблем эмпирического базиса на вопрос о рациональности научной деятельности, мы хотим еще раз заострить внимание на следующем моменте. Научные наблюдения и эксперименты имеют дело вовсе не с «нейтральными» чувственными данными, но с определенными вещами, объектами, свойствами, отношениями. При этом часто используемые аналогии с культурной на-

груженностью чувственного опыта (типа того, что в разных культурах имеется разное число слов и выражений для обозначения цветов) еще не дают представления обо всей сложности связанных с научным наблюдением и экспериментом проблем — например, о сложностях, связанных с наблюдением в квантовой механике, с вопросом о существовании наблюдаемого вне экспериментальной ситуации, вне взаимодействия с измерительным прибором.

Эмпирический базис науки сам нуждается в теоретическом осмыслении и обосновании. Но одновременно он выполняет функции базиса, потому что служит основой, отталкиваясь от которой гипотезы формируются и проверяются, на которой основана конкуренция альтернативных теорий. Каким образом наблюдения и эксперименты способны выполнять такую роль, если сами нуждаются в теоретическом обосновании? Вспомним еще раз опыт с маятником Фуко как доказательство вращения Земли. Конечно, он ничего не доказывает сам по себе, вне теоретического допущения, что плоскость качания маятника не меняется в течение суток. Но можно ли утверждать на основании этого, что данное экспериментальное доказательство является мнимым и основано на логическом круге? Давайте задумаемся над тем, насколько иной логический статус имело бы утверждение о суточном вращении Земли, если бы в принципе не существовало даже таких, теоретически нагруженных способов наблюдать последствия ее вращения.

Теоретический характер экспериментов и наблюдений делает процедуры обоснования в науке круговыми, циклическими. Они нуждаются в повторении и корректировке. Это самое лучшее, что можно иметь, и поэтому — самое рациональное, даже если таковые циклические процедуры не вытекают из железных законов логики и не гарантируют абсолютной и безусловной достоверности. Главное, что они обеспечивают более-менее плодотворное взаимодействие теории и эмпирии. Эмпирическое, несмотря ни на что, не становится превращенной формой теоретического. Экспериментальные данные способны сильно влиять на судьбы теорий, как показывают данные истории науки [см. 20, 58].

Однако это происходит не потому, что, как полагает К. Поппер, ученые сознательно принимают *решение* быть критичными и самокритичными и не игнорировать

экспериментальных опровержений. Поппер полагает, что ни в какой сфере человеческого бытия объективная действительность не принуждает людей с необходимостью занимать критическую позицию. И только наука опирается на сознательную установку ученых на критичность и учет экспериментальных опровержений. Этим и объясняется утверждаемая Поппером особая связь науки и рациональности.

Но такое объяснение нам представляется наивным. Почему, в самом деле, именно ученые, не будучи абсолютно ничем вынуждаемы, свободно принимают решение так осложнить себе жизнь? Еще более наивно искать объяснения в особой нравственной чистоте ученых. Причины надо искать в специфике социальной организации науки, основанной на принципах общности, воспроизводимости всех результатов и широкой свободной конкуренции. Главными условиями тут оказываются демократизм, доступность для критики мнений и воззрений любого лица на любом уровне научной иерархии, гласность и достаточное количество специалистов, чтобы создавать конкурентное давление на всех направлениях развития науки. Только при таких условиях ученые будут в соответствии с попперовскими нормативами рациональности стремиться к тому, чтобы искать опровержений, а не подтверждений для собственных идей, ибо иначе подобные опровержения будут найдены другими, которые обязательно сделают свое открытие достоянием гласности. А это отразится на статусе и репутации ученого гораздо болезненнее.

Понятно, что подобная организация науки возникает и поддерживается не сама собою, а лишь в определенных социальных условиях. Это означает, что научная рациональность регулируется в конечном счете «внешними» социальными условиями. При нарушении их и создании в науке условий для возникновения монополий, для замалчивания нежелательных результатов и ограничения критики рациональная научная деятельность превращается в не- или иррациональную. Таким образом, и «внешняя» иррациональность воспроизводится как иррациональность научной деятельности.

2. Зачем нужны научные теории

Наблюдаемая в современной философской литературе проблематизация понятия рациональности науки связана не только с вопросом об эмпирическом базисе, который не может более рассматриваться как абсолютный и неопровержимый. Под сомнением оказалась сама способность науки достигать истины. Поэтому проблема научной рациональности тесно связана и с признанием закономерности и неизбежности научных революций, понимаемых как отбрасывание теорий, которые до того считались истинными. При этом важно подчеркнуть глубокую внутреннюю связь между:

во-первых, признанием закономерности научных революций;

во-вторых, признанием роли философских (онтологических, т. е. метафизических в традиционном смысле этого слова) представлений для развития науки и формулирования научных теорий;

в-третьих, борьбой постпозитивизма с позитивистским инструментализмом.

Внутренняя связь первого и второго из этих обстоятельств была очевидна, например, П. Дюэму, Э. Маху или А. Пуанкаре. Этим и объясняется их склонность к инструменталистской трактовке научных теорий. Для инструменталиста теории представляют собой технические средства систематизации имеющихся знаний и вывода новых предсказаний. Когда одна научная теория T_2 вытесняет теорию T_1 , то она, как правило, способна делать все те *предсказания*, что и T_1 (иначе она оказалась бы неконкурентоспособной). В то же время T_2 может отбрасывать многие *объяснения*, которые давала T_1 . Инструменталисты, отрицая объяснительную функцию научных теорий, пытались тем самым отсечь самую уязвимую для критики и опровержений часть научного знания. Они делали это сознательно, стремясь таким образом справиться с непереносимым для них фактом: научные теории, подобно метафизическим системам, изменчивы и опровержимы.

Например, А. Пуанкаре говорит об этом со всей определенностью: «Люди, стоящие в стороне от научной работы, — пишет он, — поражаются кажущейся эфемерностью научных теорий. Они видят их постепенный упадок после нескольких лет процветания, видят нагромождение все новых руин, предвидят, что и мод-

ные теперь теории в свою очередь подвергнутся той же судьбе, и выводят отсюда заключение об их полной бесполезности. Они называют это банкротством науки. Но такой скептицизм поверхностен. Эти люди не отдают себе никакого отчета в том, что составляет цель и назначение научных теорий, иначе они поняли бы, что и руины могут быть для чего-нибудь полезны. Казалось бы, не было теории более прочной, чем теория Френеля, которая рассматривала свет как движение в эфире. Однако теперь ей предпочитают теорию Максвелла. Значит ли это, что труды Френеля были бесполезны? Нет, ибо Френель не ставил своей целью узнать, существует ли реально эфир, имеет ли он атомистическое строение, так или иначе движутся его атомы; его цель была иная — предвидеть оптические явления. А этому требованию теория Френеля удовлетворяет теперь точно так же, как и до Максвелла. Ее дифференциальные уравнения всегда верны; способы интегрирования их всегда одни и те же, и получающиеся отсюда интегралы всегда сохраняют свое значение» [29, с. 102]. Таким образом, Пуанкаре готов отрицать за теорией Френеля какие бы то ни было объяснительные претензии и свести ее содержание к уравнениям, чтобы только не говорить о концептуальных изменениях и об опровержениях в физических науках.

В том же духе рассуждает и П. Дюэм: «Когда приступают к анализу теории, созданной физиком, — пишет он, — поставившим себе задачу объяснить доступные восприятию явления, то сейчас же обыкновенно оказывается, что теория эта состоит из двух частей, прекрасно различимых; одна из них есть часть чисто описательная, задача которой — классифицировать экспериментальные законы; другая есть часть объяснительная, ставящая себе задачу постигнуть реальную действительность, существующую позади явлений. Но объяснительная часть вовсе не является основой части описательной» [13, с. 39]. Связь между этими двумя частями научной теории, утверждает Дюэм, почти всегда слаба. Описательная часть развивается за счет специальных и самостоятельных методов теоретической физики, объяснительная попросту паразитирует на ней. Мало этого: она связывает физическую теорию с метафизикой и уже этим обрекает ее на участь произвольных и опровержимых предположений. Например, говорит Дюэм, описание простого преломления света с помощью определения

отношения синуса угла падения к синусу угла преломления позволило дедуцировать свойства линз, радуги, зрительного образа, тогда как *объяснения* природы света, базировавшиеся на различных допущениях о структуре реальности, не привели ни к чему, кроме бесконечных и бесплодных споров.

Инструменталистская трактовка научных теорий позволяла, конечно, снять остроту и драматизм борьбы альтернативных воззрений в истории науки. Замена теории T_1 теорией T_2 трактовалась как уточнение теорией T_2 области применимости теории T_1 (т. е. той области, в которой предсказания T_1 имеют силу). В этом духе можно было бы, например, сказать, что принятие астрономической системы Коперника просто означает, что стали явными те пределы (та группа случаев), когда для расчетов можно пользоваться птолемеевской системой, а когда переходить к коперниканской; точно так же, говорят зачастую, что теория относительности Эйнштейна вовсе не опровергла физику Ньютона, а просто уточнила, что расчеты на основе последней можно делать не всегда, а только тогда, когда скорости движения существенно меньше скорости света и пр. При этом реальные события истории науки, например научной революции XVI—XVII вв., напряженная борьба за новую картину мира, ее коллизии и жертвы представляются как результат заблуждения и ослепления, не имеющих никакого отношения к подлинной науке.

Но обращение к реальной истории, серьезное и, можно даже сказать, уважительное отношение к научным и метафизическим воззрениям прошлого, являющиеся отличительной чертой современной философии науки, в отличие от разных форм позитивизма, привели к решительному отказу от подобной трактовки истории науки. Если она наполнена борьбой сторонников различных объяснительных принципов и картин мира, которые они выдвигали в качестве истинных, то от этого факта нельзя отмахиваться, как от «заблуждения», которое якобы пора окончательно устрани-

Подобное изменение отношения к истории науки является одной из основных причин того, что в современной философии науки стали распространяться *реалистические* интерпретации научных теорий. При

этом принимается, что научная теория есть образ реального мира (или определенных его черт), а не просто инструмент для получения предсказаний, и что теоретические понятия суть образы объектов и явлений реального мира, а не фикции, служащие для придания теории простоты и стройности.

В истории философии научный реализм неоднократно «опровергался» как примитивное и отсталое представление. Во-первых, ему инкриминировали непонимание сложности теоретических построений и роли математического аппарата в науке. Во-вторых, его обвиняли в игнорировании того факта, что мы не имеем прямого доступа к реальности и поэтому, рассуждая о соответствии теории и реальности, фактически имеем в виду лишь соответствие данной теории и каких-то других научных или ненаучных представлений. И тем не менее Т. Кун рассматривает научные парадигмы как картины мира, а К. Поппер и П. Фейерабенд выступают решительными защитниками научного реализма.

При этом оба они апеллируют к примеру из истории научной революции XVI—XVII вв.—защите коперниканского учения. Поппер (вслед за многочисленными историками науки) подчеркивает, что главным стержнем разыгравшихся тогда битв был вопрос о том, дает ли система Коперника *истинное* описание мира, ибо против его астрономической системы как удобной для вычислений математической гипотезы не возражал никто, и в том числе церковь. Итак, факты истории науки являются для Поппера свидетельством в пользу того, что научные теории следует интерпретировать реалистически. Инструментализм, говорит он, выступал орудием мракобесов и врагов науки.

Трудно понять многие проблемы современной западной философии науки, если не учитывать ее антиинструменталистскую направленность. Однако, защищая реалистическую интерпретацию научных теорий, она выявила многочисленные проблемы и затруднения, существенно повлиявшие на трактовку научной рациональности.

В самом деле: отказываясь от позитивизма, современная философия науки отвергла и инструментализм. Было показано, что нет оснований дискриминировать теоретические термины на том основании, что они обозначают ненаблюдаемые, скрытые причины наблю-

даемых явлений. В результате должен был бы утвердиться взгляд на научные теории как на описания реальности, в которых теоретические понятия являются обозначениями для реально существующих объектов. Однако в то же время краеугольным камнем современной западной методологии является акцент на некумулятивном характере развития науки. Признается, что ее развитие неизбежно включает научные революции, т. е. отбрасывание теорий, ранее признававшихся истинными и получавших подтверждение в опыте. Такая судьба ожидает в принципе любую, сколь угодно respectable теорию, коль скоро она не минула даже механику Ньютона, несмотря на весь авторитет последней и огромный массив подтверждений.

Теперь теория Ньютона признается, выражаясь языком современных методологов, «в строгом смысле ложной». Данное выражение означает следующее. Научная теория в современной методологии в общем и целом продолжает рассматриваться как конъюнкция своих утверждений (и, соответственно, логических следствий из них). А конъюнкция, как известно из логики, истина, если и только если истинны одновременно все ее конститuenty. Ложность хотя бы одного из конъюнктов обращает в ложь всю конъюнкцию. В этом смысле любая научная теория, подвергшаяся пересмотру в ходе дальнейшего развития науки, оказывается «в строгом смысле ложной». Тогда методологи начинают утверждать, что она как целое уже не может претендовать на статус истинного описания реальности. Но если так, то что же остается от признания научных теорий в качестве описаний реальности, а не инструментов для получения предсказаний? Такое признание становится голословным, коль скоро оказывается, что ни у одной из реально существовавших и существующих теорий нет шансов сохраниться в качестве истинного описания реальности. Напротив, следует ожидать, что всякая теория окажется в конце концов «в строгом смысле ложной». Реалистическая установка современной западной философии науки превращается в пустой звук.*

* Данное описание является, конечно, огрублением. Против него можно было бы возразить, что, например, концепция зрелого Поппера гораздо тоньше, ибо включает понятия правдоподобия теорий и их приближения к истине. Мы не

Тут можно было бы сказать, что даже признание теории ложной не означает, что в ней нет никакого истинного содержания. Может быть, надо просто отделить его от ложного, и тогда затруднение с реалистической интерпретацией теоретического знания будет разрешено? А это станет возможным после того, как новая и более успешная теория очертит пределы, в которых справедливы предсказания старой теории, и объяснит, почему они справедливы именно в этих пределах и ошибочны в других случаях. Фактически, когда теория T_1 вытесняется более успешной теорией T_2 , для которой T_1 может выступать лишь как предельный случай, то это и трактуется как выделение истинного содержания T_1 . Например, теория относительности показала, что ньютоновская механика верна для скоростей, незначительных по сравнению со скоростью света. А современная генетика объясняет, в каких случаях будет соблюдаться сформулированное Г. Менделем соотношение наследуемых признаков, а в каких оно не соблюдается и почему.

Но заметим, что подобные объяснения осуществляются на основе допущений, которые чужды исходной теории и даже подчас разрушают ее онтологическую структуру. Так, допущение о зависимости массы и размеров от скорости несовместимо с ньютоновской механикой, допущение кроссинговера и сцепленных генов несовместимо с исходными установками Г. Менделя. Фактически, когда T_2 ограничивает область применимости T_1 , то при этом T_1 сводится к совокупности своих подтвержденных предсказаний. Ибо при этом все равно отбрасываются те теоретические сущности и объяснительные принципы, на которых базировались предсказания в теории T_1 самой по себе. Так, теория относительности ограничила область применимости теории Ньютона, показав, что ее предсказания приблизительно верны при некоторых условиях. Но при этом она полностью отбросила все объяснительные принципы теории Ньютона, такие, как ее понятия массы, абсолютных пространства и времени.

имеем здесь возможности вдаваться в детали концепции Поппера. Отсылаем читателей к статье Дж. Уоррела [97], в которой вскрываются слабости попперовской критики инструментализма и показывается, насколько «предположительный реализм» Поппера близок инструментализму.

В результате подобного «установления области истинности теории» осуществляется именно та редукция теории, о которой говорили инструменталисты. Правда, последние настаивали на редукции современных им теорий. Тут же получается, что в *историческом развитии* науки от теорий остаются только совокупности их эмпирических следствий. Поскольку же нет оснований считать современные теории застрахованными от судьбы, которая не минула даже самые выдающиеся теории прошлого, то тем самым оказывается, что современная, «реалистическая» по основной тенденции философия науки, пусть косвенно, обходным путем, но признает инструменталистскую редукцию научных теорий.

В таком случае с новой силой встает вопрос о том, зачем вообще создаются научные теории, объяснительные принципы, зачем вводятся ненаблюдаемые теоретические объекты. Зачем, в самом деле, затрачивать интеллектуальные усилия на построение теорий, которые все равно окажутся ложными, не соответствующими реальности?! Теоретическая деятельность начинает выглядеть сугубо иррациональной. В западной методологической литературе последнего десятилетия эта проблема приобретает особую остроту. Действительно, успехи науки в предсказании все более широкого круга явлений, в расширении возможностей их практического использования отрицать невозможно. В то же время методология признает, что все научные теории рано или поздно выявляют свое несоответствие реальности. Как же объяснить связь одного и другого? Особенно парадоксальным при этом начинает выглядеть построение объясняющих научных теорий, вводящих теоретические понятия для обозначения ненаблюдаемых сущностей. Ибо таковые являются первыми кандидатами для пересмотра и отбрасывания в ходе дальнейшего развития науки. Представляется, что перед философией науки встает следующая неприятная дилемма: объяснительные теории либо вообще не нужны для эмпирических успехов науки, и работа над ними есть просто дань нецелесообразным, иррациональным импульсам человеческой психологии (точка зрения инструменталистов), либо для успеха нужны и полезны именно ложные взгляды. Но тем более абсурдной и парадоксальной выступает при этом научная деятельность, а заодно и история науки с ее борь-

бой концепций, соперничающих за право считаться истинными.

В связи с этим можно вспомнить рассуждения некоторых современных западных методологов науки. Критикуя понятие истины и заявляя, что оно излишне и только мешает методологическим исследованиям, они привлекают особое внимание к феномену успешности и плодотворности *ложного* знания. Так, П. Фейерабенд насмешливо отмечает, что ученым помогают погрешности измерений и несовершенство измерительных приборов. Из-за этого само собою происходит то, что ученые, может быть, постеснялись бы делать сознательно, скажем, игнорировать экспериментальные данные, которые они не в состоянии учесть в своих теориях [53]. Например, вопрошает Фейерабенд, смог ли бы Ньютон сформулировать закон всемирного тяготения, если бы более точные измерения сразу открыли Кеплеру ошибочность его представления, что орбиты планет суть эллипсы? И что вообще случилось бы с законами Ньютона, если бы раньше времени обнаружилась зависимость масс и размеров тел от их скорости?

Успешность ошибочных концепций подчеркивает и Л. Лаудан. Он убежден, что науку нельзя рассматривать как рациональную деятельность, целью которой является приближение к истине. Рациональная деятельность вообще характеризуется, по его мнению, тем, что ее методы, приемы и средства соответствуют ее цели, т. е. являются целесообразными. Однако «почти бесспорно, что методы, используемые в науке в настоящее время, не ведут к формулировке теорий, которые были бы истинны, правдоподобны или приблизительно истинны» [71, с. 74]. Об этом можно сколько угодно сожалеть, но лучше, как считает Лаудан, представлять науку как вполне целесообразную и рациональную деятельность, направленную всего лишь на решение проблем, чем приписывать ей стремление к истине и в то же время говорить о нецелесообразности ее методов.

Однако при этом не надо забывать и о трудностях, которые возникают, если ограничиться признанием того, что все научные теории являются «в строгом смысле ложными». Например, тогда встает вопрос о том, с чем может быть связана способность одной ложной теории решать больше проблем, чем другие. Все это тоже становится необъяснимым и странным.

Если же признать, что ложные в строгом смысле теории могут быть приблизительно истинными, это, — утверждает Лаудан, — не решит затруднений. Если приблизительно истинность теории объясняет ее эмпирические успехи, т. е. ее способность объяснять явления и делать предсказания, — рассуждает он, — это должно означать, что теория, которая не является приблизительно истинной, не может быть успешной. Далее, по убеждению Лаудана, невозможно говорить даже о приблизительно истинности теории, если ее основные термины не имеют референтов в реальности. После этого он предлагает внушительный список успешных теорий, основные понятия которых, как выяснилось, пусты: среди них гуморальная теория в медицине; теория «электрической жидкости»; флогистонная теория в химии; витализм в биологии; теория эфира; теория круговой инерции и проч.

Лаудан при этом не пытается объяснить, каким образом теории, основные понятия которых не имеют реальных референтов, могли быть эмпирически успешными. Единственно возможным здесь было бы такое объяснение: ложные теории могут наряду с ложными иметь и истинные следствия (например, ложно, что все горы являются вулканами, но отдельные горы будут таковыми). Однако подобное объяснение не устраняет недоумения: как же получается, что из ложной теории до поры до времени извлекались истинные, а не какие иные следствия? Что это, случай? Игра каких-то загадочных механизмов?

В силу всего этого анализ рациональности науки не может обойти проблем объяснительных научных теорий, их соответствия реальности, значения вводимых ими теоретических терминов.

Нам представляется, что суть затруднения не в особой парадоксальности теоретической научной деятельности, но во внутренней рассогласованности тех средств, с помощью которых современная методология подходит к оценке научных теорий, в узости и бедности представления о том, что может значить «соответствие реальности». Поясним эту мысль. Эмпиристские тенденции, сохраняющиеся в современной методологии и философии науки, проявляются в том, что главным критерием оценки гипотез и теорий избирается подкрепление их предсказаний в эксперименте. Ни простота, ни информативность, ни большие эвристические воз-

Можности не ставятся на одну доску с данным критерием. (В качестве исключения можно упомянуть И. Лакатоса, который подчеркнул, что для оценки соперничающих исследовательских программ важно не только то, способны ли они предсказывать или объяснять явления, но и то, что одна способна предсказать явление *раньше*, чем другая. Эта ценная мысль Лакатоса в современных методологических спорах незаслуженно забыта.) В то же время ясно, что критерий эмпирической подтверждаемости верифицирует только наблюдаемые следствия из теории, тогда как объяснительная теория в целом несводима к таковым. К тому же реалисты, подобные Попперу и Фейерабенду, вообще полагают, что предсказание нельзя считать целью построения научной теории. Таковой должно быть объяснение и описание скрытых, глубинных слоев реальности. Только в силу этого теория может быть оценена как истинная или ложная. Такая оценка основана на том, что К. Поппер называет идеей объективной, или абсолютной истины. Но для того, о чем фактически говорит Поппер, существует менее торжественное название: корреспондентная теория истины (от англ. *correspondence* — соответствие). Согласно ей, предложение истинно, если и только если оно соответствует реальности. Так, «S есть P» истинно, если и только если в реальности существует объект S и он обладает свойством P.

Но объясняющая научная теория говорит по большей части о ненаблюдаемых объектах. Поэтому между вышеупомянутым основным эмпирическим критерием ♦ адекватности теории и условием ее истинности согласно корреспондентной теории истины существует неизбежный разрыв. Данный критерий слишком слаб по определению (ибо относится лишь к наблюдаемым следствиям из теории), чтобы из него одного можно было бы достаточно надежно заключать об истинности теории в определенном выше смысле. Этот разрыв рано или поздно выявляется. И тогда становится ясным, что, хотя теория до сих пор выдерживала эмпирические проверки, она не соответствует реальности (например, в реальности нет такого S, или оно не обладает свойством P).

В результате рациональность научной теоретической деятельности оказывается под сомнением. И она остается в таком положении, пока не будут пересмотр-

рены принятые трактовки научной теории, ее связи с эмпирическим базисом и понятие истины. По какому же направлению должен идти подобный пересмотр?

Подчеркнем прежде всего, что корреспондентное понимание истины применимо только в случае, когда теория рассматривается как совокупность явным образом сформулированных предложений. Иначе оно просто неприменимо. Однако теория приобретает такой вид *после того*, как она вытеснена более успешной соперницей и превратилась в факт истории науки. Но пока теория еще живет, она является скорее практикой, чем совокупностью предложений, ее значение определяется не просто тем, какие в ней делаются утверждения, но и тем, как они *применяются*, какие выводы в ней делают, а каких не делают, какие эксперименты по преимуществу ставятся. И во всем этом весьма велика доля неявного знания, передаваемого через образцы исследовательской деятельности, а не через явно сформулированные высказывания. Только когда теория отошла в прошлое, она превращается в совокупность таковых.

Посмотрим далее, о какой же реальности может говорить методолог, когда оценивает истинность или ложность некоторой теории? Разве он имеет самостоятельный доступ к реальности, независимой от ее постижения в научных теориях? Разумеется, нет. Поэтому, когда методолог говорит, что теории эфира или флогистона ложны, он просто сопоставляет их с утверждениями принятых в современной науке теорий. Оценка теории с помощью корреспондентной теории истины фактически оказывается изоморфной ее погружению в современную теорию. При этом, как говорилось выше, от теории остаются ее подтвержденные предсказания, а собственно теоретическое содержание отбрасывается как ложное. Ибо как раз онтология теории прошлого, т. е. вводимые ею теоретические сущности и объяснительные принципы, оказываются несовместимыми с онтологиями вытеснивших ее теорий. Но в качестве реальности сторонники корреспондентной истины как раз и берут онтологию современных научных теорий.

Стоит ли после всего этого удивляться, что для них история науки приобретает такой странный и иррациональный вид, что все теории прошлого, несмотря на

их успехи и вклад в прогресс познания, оказываются просто ложными. В то время как именно онтология теории, вводимые ею представления о ненаблюдаемых объектах и механизмах, обуславливающих многообразие наблюдаемых явлений, позволяли теории в свое время давать объяснения и предсказания, указывать на существование новых, до того неизвестных эффектов, обеспечивать понимание, определять направление дальнейших явлений. Поэтому описанная выше трактовка межтеоретических отношений лишает смысла и рационального объяснения самую суть теоретической объясняющей деятельности. Но именно к этому, как мы стремились показать, сводится оценка теорий прошлого на языке корреспондентной концепции истины.

Принципиальная ошибка такого понимания лежит в том, что научная теория продолжает рассматриваться как набор высказываний, а не, скажем, видов деятельности, «языковых игр», правила которых далеко не всегда полностью эксплицированы в языке, но, напротив, должны постигаться из анализа самой теоретической и экспериментальной деятельности. В данном случае мы отталкиваемся от идей Л. Витгенштейна, что значение слова есть не конкретный либо абстрактный объект, но совокупность всех *использований* данного слова. Эта идея представляется нам весьма плодотворной и многообещающей и при анализе научных теорий и теоретических понятий.

Если встать на такую точку зрения, то можно будет сказать: когда последующая теория «уточняет», «ограничивает» область применимости предшествующей или когда предшествующая теория оценивается в духе корреспондентного понимания истины, на основе ее соответствия или несоответствия описанию реальности в последующей теории, то безвозвратно теряется самое важное — опыт использования понятий и предложений предыдущей теории. И в силу этого становится необъяснимым, как и почему «ложная в строгом смысле слова» теория могла быть эмпирически успешной и сыграть существенную роль в развитии науки.

Например, что останется от вклада Г. Менделя в историю науки при подходе к теории как к явно сформулированному высказыванию? Останется, соответственно, совокупность высказываний — законов. Среди

них будут: закон преобладания, согласно которому в первом поколении гибридов проявляются лишь доминирующие признаки и не наблюдается никаких промежуточных; закон расщепления признаков во втором поколении, имеющий удобную математическую форму 3:1 для моногибридов и 9:3:3:1 для гибридизации по двум признакам; закон независимости, гласящий, что каждая пара признаков при расщеплении ведет себя независимо от других.

Последующее накопление данных и развитие теоретического аппарата генетики, с одной стороны, показало, насколько широкий класс признаков расщепляется по закону Менделя. Но оно же показало, с другой стороны, что ни один из перечисленных законов не может считаться законом в полном смысле слова. Они были сформулированы для удачно подобранных модельных объектов, у которых Мендель и выделил отдельные независимо комбинирующиеся «атомарные» фенотипические признаки, которые, по его допущениям, однозначно коррелируют с «атомарными» наследственными единицами. Именно в силу этого из рассмотрения фенотипа гибридов делались заключения о передаче «атомарных» независимых наследственных признаков. Поэтому законы Менделя наталкиваются прежде всего на ту сложность, что однозначное соответствие «атомарных» фенотипических и генотипических признаков наблюдается далеко не всегда и вообще оказывается весьма уязвимым для критики с точки зрения современных представлений. Так, один явный признак человеческой внешности — цвет кожи — является результатом взаимодействия большого числа генетических факторов. В силу этого в первом поколении от брака негров и белых наблюдаются чаще именно промежуточные, разбавленные фенотипические признаки. Один и тот же ген может иметь множественное действие. Признаки не могут наследоваться независимо, если они лежат на одной хромосоме. К тому же выявляются очень сложные механизмы взаимодействия генов, влияющие на активность, гена того, с какими генами он соседствует, и т. д. Далее, закон соотношения при расщеплении признаков не учитывает случая, когда рецессивный ген (или сочетание генов при полигибридном скрещивании) летален. Все эти обстоятельства, о которых не знал и которых не мог учитывать Мендель, сильно ограничивают область выполнимости его законов,

И тем не менее Г. Мендель — один из главных святых генетического пантеона. Но как же можно понять его вклад и значение его работ, если ограничиться указанием на то, что его идеи являются в строгом смысле ложными? Для этого не надо трактовать наследие Менделя как совокупность явно сформулированных утверждений — законов, но посмотреть на контекст их *использования*. Каково же оно? Генетик Ю. А. Филипченко вообще характеризует менделизм как *экспериментальное исследование гибридов* [36, гл. 5].

Более развернутая характеристика содержится в книге С. И. Алиханяна: «Мендель 100 лет назад первый обосновал главный принцип, лежащий и сегодня в основе генетики, — дискретность наследственности, упорядоченность генетического аппарата клеток, от которого зависит формирование определенной композиции признаков, закономерности их сохранения и передачи через многие сотни поколений. Чем отличался подход Менделя при расшифровке явлений наследственности от подхода его предшественников? Дело в том, что до Менделя биологи пытались проследить за поведением всей совокупности признаков двух отличающихся родителей. Огромное разнообразие гибридного организма по многочисленным признакам не давало им возможности подметить какую-либо четко повторяющуюся закономерность в поколениях... Оригинальность подхода Менделя к изучению явлений наследственности заключалась в трех принципиально новых подходах к эксперименту: во-первых, в использовании в качестве родительских организмов чистых линий, т. е. организмов, которые при самоопылении давали сходное с родителями потомство; во-вторых, в наблюдении за единичными, четко выраженными различиями в признаках; и, в-третьих, в подсчете потомков по каждому данному признаку... В наше время ни одно генетическое исследование не мыслится без неукоснительного выполнения этих трех менделевских условий генетического анализа» [4, с. 10—11]. Алиханян отмечает также введение Менделем количественного статистического анализа в генетический эксперимент.

Представляется, что только в таком контексте *менделизма как исследовательской программы* и можно адекватно оценить знаменитые законы Менделя. В них надо видеть не высказывания, но как бы образцы ор-

ганизации экспериментов, в которых сконцентрировано представление о том, что именно исследуется, как это надо делать, какие следует ставить вопросы, как подбирать модельные объекты, обрабатывать и истолковывать результаты.

Т. Морган открыл новую страницу в развитии генетики. Но это было связано не с тем, что он якобы уточнил и ограничил область действия законов Менделя (хотя и это, конечно, имело место). Он выработал новое операциональное представление о гене как единице мутации, развил это последнее понятие, создал тем самым новое поле генетических экспериментов и соответственно школу экспериментального исследования генов через их проявления в мутациях. Подчеркнем при этом, что данный подход к гену не отменял менделевский, но расширял возможности экспериментального исследования этих ненаблюдаемых и неуловимых для науки того периода сущностей.

Для современной методологии науки является азбучной истиной, что эксперимент основывается на теории. Но при этом недостаточно осознается, что это значит, ибо и эксперимент отождествляется с высказыванием — с описанием его исхода на языке определенной теории. Упускается из виду, что эксперимент — это прежде всего практическая, материальная деятельность, связанная с выбором методов, технических средств, модельного объекта. Эксперимент — это *вопрос*, заданный природе. Но в таком случае теория выступает не только как язык для описания исходов эксперимента, но прежде всего как особый подход к природе, определяющий, какие будут ставиться вопросы, как у природы будут вырываться ответы на них. Все это тесно связано с онтологическими представлениями, которые несет в себе данная теория и которые воспринимаются частично в ходе понимания явного содержания теории, а частично — в ходе усвоения образцов экспериментальной деятельности и ее интерпретации.

Именно онтологические представления теории чаще всего отвергаются последующим развитием науки. Но в этом надо видеть доказательство их необходимости, а не избыточности, ибо они должны быть очень плодотворны, чтобы стимулировать такое дальнейшее развитие, которое способно относительно быстро перерасти их.

В этих рассуждениях мы хотим подчеркнуть, что теория — это векторная, а не скалярная величина. Ее онтологические представления — не просто дескрипции. С ними связаны и в них закодированы определенные стратегии исследовательского поиска, т. е. объяснительная теория должна быть способна задавать тип и направление экспериментальной деятельности. Это достигается тем, что она системой своих онтологических представлений, законов, принципов формирует определенный угол зрения на реальность. Воплощаясь в экспериментальной, а затем и в практически-технологической деятельности (последняя зачастую моделирует организацию и структуру экспериментальной), теория тем самым формирует свой мир — причем это мир не теоретических сущностей (что она создает и таковой, достаточно очевидно и тривиально), а мир экспериментальной и даже практической реальности (каковыми сейчас являются гены или термоядерные реакции). Теория доказывает свою успешность и адекватность реальности именно способностью создавать такой экспериментально-исследовательский и практический мир.

В свете сказанного должно быть ясно, что пескочаемые споры между современными реалистами и инструменталистами по поводу того, являются ли теоретические понятия зрелых наук фикциями или подлинными обозначающими выражениями [см. подробнее 27], наивны, как молодежный диспут о том, существует ли настоящая любовь. Это происходит из-за того, что обе стороны методологического спора в равной степени находятся под влиянием чисто семантического подхода к научным теориям. В последних видят только языки, совокупности предложений, а вопрос об их связи с реальностью решается через проблему значения языковых выражений. И тогда начинают выяснять, являются ли теоретические понятия, так сказать, служебными словами, или же они имеют самостоятельное значение. Последнее же понимается как объект, обозначаемый данным словом. Подобную теорию значения постоянно критиковал Л. Витгенштейн, подчеркивая, что значение — это не некая вещь, а прежде всего использование данного слова.

Такой подход заставляет методологов спорить о том, существуют ли реально, например, гены. Но что имеется в виду? Какой смысл вкладывается в понятие

«ген»? Это ген Менделя, Моргана, генетики наших дней? В любом случае получается, что одно понимание отождествляется с реальностью самой по себе, и последняя превращается в изоморфный образ известной теории. Но дело в том, что реальность выходит за пределы любой теории. Она слишком гибка, многогранна, многоаспектна. Теория может лишь выхватить и гипостазировать некоторые из ее аспектов. Так, в различных теоретических представлениях о гене зафиксирован дискретный аспект наследственности и изменчивости.

В определенном смысле гены, конечно же, реальны. Как можно считать их теоретической фикцией, если они уже стали основой определенных технологий и получили применения столь грозные, как бактериологическое оружие, столь чреватые благами и ужасами, как геноинженерия вообще?!

Но в то же время надо помнить, что гены, строго говоря,— это не та или иная вещь. Это наш способ выделять определенные аспекты реальности. В самой по себе реальности наследственных механизмов есть, скорее всего, также и аспекты континуально-холистские, а не только дискретные. В то же время реальность не разделена на аспекты. Это мы выделяем в ней такие, следуя за тем, как складывалась история познания. Так реальны или нереальны гены? Они реальны постольку, поскольку в данном понятии кристаллизуется определенный способ взаимодействия с реальностью. Свидетельством тому являются возможности экспериментальной деятельности и ее практических приложений. Причем в таком смысле реальны и гены концепции Менделя, и гены концепции Моргана, несмотря на то, что реальность неизменно оказывается сложнее, чем названные генетические концепции, концепции наших дней и даже будущего.

Таким образом объясняется внутринаучная рациональность теоретической деятельности и в какой-то степени и ее внешняя рациональность, коль скоро теории способствуют тому, чтобы наука выполняла свою социальную функцию: давала методы и способы подхода к реальности, позволяющие извлекать из нее нечто, нужное людям.

Важно подчеркнуть: мы можем говорить об относительной истинности теорий не потому, что ее законы и выводы, вырванные из контекста, переформулирован-

ные на языке более поздних теорий, соответствуют реальности самой по себе. Теория соответствует реальности, если дает направление для плодотворного взаимодействия с ней. Ибо эксперимент — это не предложение эмпирического языка, но деятельность субъекта, активно вмешивающегося в реальность. Именно активность субъекта познания полностью упускается из виду в корреспондентной теории истины. Плодотворное взаимодействие, конечно же, требует соответствия реальности. Именно в силу этого мы получаем право говорить об относительной истинности сменяющих друг друга научных теорий. Но что такое данное соответствие? Решимся на такой образ: широкие охотничьи лыжи соответствуют реальности нехоженого глубокого снега. Образно можно было бы сказать, что они являются отражением таковой реальности — в контексте функций лыж. Но «отражение» явно нельзя трактовать как изоморфный образ такого снега. На подобном изоморфном образе, даже материализованном, далеко не уедешь.

Однако вопрос о соотношении истины, деятельности и рациональности настолько важен и широк, что выходит за пределы методологических рассуждений. Его обсуждение мы продолжим в следующей главе.

3. Истина или соизмеримость

В заключение зададимся вопросом, можно ли считать все сказанное ответом тем западным методологам и эпистемологам, которые критикуют понятие истины и заявляют о его ненужности для эпистемологии и методологии?

Рассматривая наиболее типичные доводы в пользу такой позиции, А. Л. Никифоров пишет, что «несмотря на все уважение, которым она пользуется в силу своего происхождения и длительности существования, классическая концепция (истины) не нужна для методологических построений» [23, с. 33]. «Понятие истины сделалось попросту излишним, превратилось в бессодержательное украшение, которое трудно принимать всерьез» [Там же, с. 32]. Нетрудно понять, почему это произошло. Понятие истины как соответствия реальности слишком «неконструктивно», чтобы быть функциональным на конкретном уровне работы современных философов науки, которые ищут критериев оценки

гипотез и теорий, выясняют степень укрепления, которую те или иные экспериментальные результаты дают для гипотезы, и т. п. Они работают с конкретными и операциональными критериями истины — вроде способности давать подтверждающиеся предсказания, быть непротиворечивой, обладать большим эмпирическим содержанием, быть способной к связному объяснению более обширных областей явлений, которые до того рассматривались изолированно. Такие критерии формируются в рамках современных представлений о научной рациональности. Однако представления о путях достижения и критериях истины, принимаемые в определенных формах рациональности, всегда ограничены. В них заложена возможность отхода от истины.

Методология науки ищет эффективных и операциональных критериев для сравнения и оценки научных теорий и гипотез. Их можно было бы трактовать как критерии истины. Это позволило бы построить более цельный и осмысленный образ научной деятельности. Однако западная методология науки никак не может пережить тот факт, что все критерии не имеют жестко детерминированной связи с истиной, прогрессом науки, успешностью ее в ее применениях. Как свидетельствуют примеры из истории науки, руководствуясь любым из критериев и даже их совокупностью, мы рискуем ошибиться, выбрать неверное направление. Приходится признать, что это объективная, реальная трудность, делающая понятие научной рациональности таким неуловимым.

Защищаемое здесь воззрение на истину нацелено на то, чтобы преодолеть излишний скептицизм и пессимизм, показать, что наше знание не отделено от истины непроходимой стеной. Пока познание остается живым продолжающимся процессом, в нем присутствует истина, хотя если представить себе, что процесс этот остановится, станет мертвой совокупностью теорий, утверждений, то каждую из них можно будет подвергнуть критике, разработанной в рамках современной западной философии науки, и показать, что нет никаких достаточно надежных гарантий, что данные теории истинны.

Защищая понятие истины, мы осознаем, что оно совершенно необходимо как импульс и направляющая идея исследований. Заметим, что и наиболее даль-

видные из западных философов науки видят это. Так, К. Поппер защищает истину как регулятивную идею, направляющую процесс научного творчества, несмотря на то, что ему самому не удалось попытки строгого формального определения понятия приближения к истине.

В то же время, подчеркивая в настоящей работе, что истина есть процесс, что она представляет собою субъективный образ объективного мира, мы делаем данное понятие еще менее конструктивным и пригодным в методологической работе.

Отсюда, по-видимому, можно сделать только тот вывод, что понятие истины должно быть предоставлено философам, а методология нуждается в изучении конкретных способов и критериев оценки научных утверждений. Первое и второе связано, но не однозначно и не жестко. И на этом можно было бы закончить, если бы не еще одно обстоятельство, мешающее западным методологам просто оставить понятие истины.

Дело состоит в том, что современная методология науки, имея странный промежуточный статус между философской и специально научной дисциплиной, занимается исследованием научной методологии, но питает при этом глубинные метафизические амбиции. Одной из таковых является претензия на объективную и окончательную оценку научных теорий и этапов развития науки. При этом понятие истины как соответствия реальности начинает играть особую роль и использоваться как окончательный и совершенно объективный критерий оценки. Объективность подобного критерия означает следующее. Любой иной критерий предназначен для оценки некоторой доктрины на основе какого-то концептуального каркаса. Легко решать вопросы об оценке притязаний аристотелевской физики или алхимии, сопоставляя их с современной наукой.

Легко было бы оценить как ложную народную медицину с точки зрения определенных современных медицинских теорий. Но как оценить сами эти оценки? Для этого надо оценивать современные концепции. Получается порочный круг. Поэтому методология жаждет чистых и абсолютно объективных оценок, основанных не на принятых взглядах, но на самой по себе реальности. Такие притязания оказываются утопичными. Философствующая методология науки не мо-

жет давать оценок более объективных и окончательных, чем сама наука.

Однако за ее притязаниями стоит одна тенденция, от которой, по-видимому, нельзя отмахнуться так легко. Это — желание найти какую-то связь разнообразных форм познавательной деятельности, типов рациональности. Ведь все это — формы *человеческой* деятельности. Они сливаются в единый поток общечеловеческой практики. Поэтому, естественно, очень трудно смириться с тем, что это — «монады, не имеющие окон», совершенно несоизмеримые единицы. За претензией на истинностную оценку различных форм рациональности нам видится желание преодолеть их разобщенность и атомарность.

Однако подход к этой проблеме через попытку ранжировать истинностные оценки различных форм рациональности (по принципу — «дальше» либо «ближе» к истине) ложен. Любые оценки такого рода останутся «нагруженными» нашими современными концепциями, будут отражать не объективность, но уровень нашего сегодняшнего понимания чужих форм рациональности.

Более перспективным в этом плане должен быть подход, побуждающий исследовать реальные исторические связи различных форм рациональности, их собственное внутреннее развитие вплоть до их разложения и перехода в другие формы.

Идея имманентности любых оценок, в том числе таких, как истинность и рациональность, связана в современной западной философии и методологии с представлением, что формы жизни суть как бы «атомы», совершенно независимые и неспособные оказывать влияние друг на друга. При этом полностью обходится вопрос об их эволюции и переходе одних форм в другие. Таким образом Т. Кун трактует свои парадигмы, а Фейерабенд — научные теории и «формы жизни», о которых он рассуждает. Фейерабендовская идея возродить всевозможные формы жизни, наблюдавшиеся в истории человечества, в рамках некоего «свободного общества», чтобы они могли свободно сосуществовать бок о бок, преподаваться в одних и тех же школах, сталкиваться на улицах одних и тех же городов, является закономерным результатом атомистической и внеисторической трактовки теорий, концепций и форм жизни как «монад, не имеющих окон».

Но эти монады «имеют окна», эти атомы способны распадаться или переходить в другие формы. Данное обстоятельство представляется нам решающим для вопроса об их иерархизации и сравнительной оценке. Если определенные формы жизни под влиянием внутренних противоречий исчерпывают свои ресурсы и эволюционируют, переходя в другие формы, значит, данные формы внутренне связаны, и их взаимные оценки нельзя рассматривать как сугубо имманентные и абсолютно необъективные по отношению к оцениваемому.

Мы поясним эту мысль на примере сравнительной оценки птолемеевской и коперниканской теорий. Одной из важнейших причин, обусловивших распространение и принятие коперниканства, которое на первых порах не было значительно проще, чем система Птолемея, и не давало более аккуратных предсказаний, были глубокие внутренние трудности птолемеевской астрономии и ее очевидное противоречие с принятой космологией*. При этом более чем тысячелетняя история птолемеевской астрономии заставляла думать, что разрешить это противоречие на прежних основаниях не удастся. Критика Коперником системы Птолемея являлась в значительной мере имманентной для этой последней, потому что разделяла многие основополагающие предпосылки птолемеевской астрономии. Вопросы о важности среднего положения Солнца в мире и о порядке расположения планет были значимыми для защитников обеих концепций. И те и другие признавали, каким важным преимуществом является избавление от эквантов или уменьшение числа эпициклов. Таким образом, система Коперника позволяла решать некоторые проблемы, являвшиеся имманентными проблемами системы

* В самом деле: какую метафизическую и физическую интерпретацию могли иметь эксцентрики, если физика и метафизика утверждали существование единого центра мира? Не лучше обстояло дело и с эквантами — точками, с помощью которых орбиты делились на части, проходимые планетами за равное время. Поиски таких точек определялись метафизическим принципом, что движения планет должны быть равномерными. Однако сами эти точки не получали никакого обоснования. Почему, в самом деле, движения должны быть равномерными именно по отношению к ним? Еще большие затруднения были связаны с системой эпициклов. Они у Птолемея пересекали друг друга, т. е. никак не могли быть теми твердыми сферами, о которых говорила космология.

Птолемея. Но последняя, в свою очередь, не могла оказать той же услуги коперниканству. Все это является достаточным основанием для того, чтобы иерархизировать эти системы и принять суждение, которое можно вынести о системе Птолемея с позиций коперниканства, как объективное и релевантное.

Этот пример позволяет извлечь следующий урок: реальная основа для сравнения и иерархизации «форм жизни» должна быть почерпнута из истории их эволюции.

Иерархизация «форм жизни» или видов рациональности на основе их исторической последовательности всегда являлась и остается вообще одним из существенных элементов европейского мышления. Когда ставится под вопрос оправданность любой оценки и любой иерархизации, то тем самым выражается сомнение в оправданности исторического прогресса, в том, что в нем более поздние формы являются более развитыми и рациональными. Поэтому серьезным и глубоким ответом на поставленную таким образом проблему может быть не больше и не меньше как целая концепция философии истории и прогресса. Марксизм выработал такую концепцию. Ее существенными элементами являются указание на внутренне противоречивый характер исторического прогресса, несовместимый с наивным убеждением, что «после этого — значит лучше этого», и учение о противоречиях как внутренних движущих силах развития исторических форм общественной организации. Если отказаться от «атомарной» трактовки различных «форм жизни» и не упускать из виду идею развития, то вопрос об их иерархизации не будет уже казаться априори неразрешимым.

ИСТИНА, ЕЕ ОСНОВАНИЯ И СМЫСЛОВЫЕ ГРАНИЦЫ

В предыдущих главах мы стремились расширить представление о рациональности, показывая, что возможны и реально существуют различные, зачастую несовместимые формы рациональности. Можно говорить о рациональности обыденного сознания, поступков, решений, социальных институтов, внеученных форм познания и сознания. В частности, мы имеем полное право говорить о рациональности науки, несмотря на ее критику со стороны современных иррационалистов и антисциентистов. Защищая более «либеральный» и плюралистический взгляд на рациональность, мы стремились одновременно показать, что каждая историческая форма рациональности имеет пределы, за которыми она переходит в свою противоположность. Формы рациональности исторически конкретны и переходящи. При изменении условий они могут превратиться в формы иррациональности. Это справедливо даже применительно к научной рациональности.

Однако признание различных и изменчивых форм рациональности ставит серьезную проблему связи и взаимоотношения рациональности и истинности. Затруднение связано с тем, что рациональность не является автономной ценностью. Она важна как путь к более субстанциальным ценностям, среди которых не последнее место занимает и истина. Особое значение связь с истиной приобретает для вопроса о рациональности знания и познания.

Чтобы обрисовать возникающие при этом затруднения, представим себе некоего противника защищаемого здесь воззрения, позиция которого заключается в следующем: нельзя допускать рациональность различных форм сознания и познания, коль скоро есть одна единая реальность и, следовательно, может быть только одно ее адекватное отражение, т. е. только одна истина. Правда, человеческое знание только приближается к абсолютной истине, не владея ею в полном объеме. Но и этого достаточно, чтобы выстроить все

формы знания в линейную последовательность, упорядоченную отношением «быть ближе к абсолютной истине». При этом очевидно, что магические и мифологические представления, средневековая идеология и наука будут очень далеки от истины. Философская же оценка должна строиться не на основе того, что в себе и для себя каким-то образом рационально, ибо таким образом можно прийти к оправданию всего чего угодно. Надо всякий раз задавать вопрос: соответствует это реальности или нет? Поскольку реальность одна, то ясно, что несовместимые теории и мировоззрения не могут все вместе соответствовать ей. Поэтому очевидно, что если какие-то представления несовместимы с современной наукой, значит, они ложны. Как же можно в таком случае говорить об их рациональности?!

Далее, скажет нам все тот же воображаемый суровый критик, распространение понятия рационального не только на знание, но на деятельность, решения, социальные институты, вообще формы социальной организации согласуется с марксизмом и допустимо. Однако при этом нельзя забывать, что все разнообразные виды деятельности, стратегии и социальные институты существуют в одном и том же объективном мире и имеют дело с одной и той же человеческой природой. Они могут быть успешными, эффективными, рациональными, только если опираются на истинное отражение той реальности, в которой разворачиваются. А поскольку реальность опять-таки едина, — наш земной шар и объективные и неизменные материальные законы, то и здесь нет места плюрализму в отношении форм рациональности. Таким образом, скажет нам наш оппонент, рациональность обязательно должна быть связана с истинностью. Само понятие рациональности и ее критерии важны только потому, что указывают на путь к объективной истине. Будучи оторвана от понятия истины, рациональность превращается в свою противоположность, в полную иррациональность. В таком случае она неизбежно становится формальной, т. е. вырождается в систему конвенционально принятых норм, правил или образцов. Но держаться за определенные образцы, зная, что они никак не гарантируют приближение к истине, — не есть такое формально-рациональное поведение чистейшее безумие на самом деле?! Так может сказать наш воображаемый критик и завершить все это утверждением: «разнообразная», но оторван-

ная от истины рациональность никому не нужна и не интересна, ибо в подобном случае мы лишаемся всякого основания для противопоставления рациональности и иррациональности.

От таких рассуждений нельзя просто отмахнуться, потому что они опираются на философскую традицию. В самом деле, в классическом рационализме рациональность действительно была условием достижения истины. Этим объяснялась особая ценность рационального. Культ разума был неотделим от представлений об *истинах разума*. Идея научной рациональности в концепции критического рационализма у зрелого К. Поппера также мотивируется объективной истиной как регулятивной идеей. Суть регулятива научной рациональности, по Попперу, состоит в том, чтобы не допустить прекращения поисков истины из-за того, что люди держатся за заведомо ложные теории, которые уже не способны приблизить их к истине. В попперовской концепции научной рациональности остается достаточно много от классических концепций рациональности и истинности. Но они опирались на твердое убеждение в *единственности* рациональности. При этом *мое* рациональное выступало как единственно возможное именно потому, что обеспечивало путь к истине.

Мы же в настоящей работе защищаем более терпимый подход к рациональности, предполагающий разнообразие ее форм, признающий рациональным даже нечто, совершенно нам чужое. Но как все эти формы связаны с истиной? Можно ли говорить об их соответствии или несоответствии объективной реальности?

И да, и нет. Ответ, конечно, неопределенный, даже отдающий лукавством. Но что же делать, если поставленная проблема глобальна и многоаспектна. В такой ситуации лучше не стремиться к осужденной классиками марксизма формуле «да — да, нет — нет, что сверх того, то от лукавого», а попытаться вычленив и проанализировать хотя бы важнейшие из этих аспектов. Начать мы должны будем с обращения к самому понятию истины.

1. Понятие истины и многообразии ее форм

Движение к истине зачастую понимается как приближение к объективной реальности самой по себе. Популярными изложениями и наглядными пособиями по диалектическому материализму выработали привычку механического представления этого движения: одна линия изображает объективную реальность, другая — приближение к ней, как на графике, где гипербола асимптотически приближается к оси абсцисс. Но задумаемся наконец, почему приближение изображается только одной линией? Почему к истине можно приближаться только, так сказать, «с одной стороны»? А почему бы не представлять себе приближение к истине хотя бы таким — тоже, конечно, условным — образом: вот сфера, центр которой — объективная реальность, а все бесконечное множество ее радиусов — это возможные пути приближения сознания к реальности. Такой образ обладает рядом преимуществ: он зримо показывает, что двигаться к отражению объективной реальности можно из разных позиций, и потому траектории приближения будут соответственно различными.

Для подтверждения данной мысли можно вспомнить ряд проходящих через всю историю познания дилемм, например континуализма и дисконтинуализма, в подходе к реальности. Вправе ли мы утверждать, что эта дилемма благополучно разрешена наукой, если, например, в математическом анализе продолжается конкуренция конструктивного и нестандартного анализа, а в квантовой механике не смолкают дискуссии относительно интерпретации ее формализмов? Можно ли надеяться на окончательное выяснение того, какое из этих двух направлений в осмыслении реальности «более истинно»? Или же, учтя всю историю познания, следует сказать, что это разные, но равноправные пути приближения к бесконечно сложной и противоречивой по своей природе реальности, о которых бессмысленно говорить, что один якобы истиннее другого. Но если это так, то не следует ли прийти к аналогичному выводу относительно многих альтернативных методов познания и научных программ: например синхронного, структурного подхода — и диахронного, исторически-эволюционного; отправляющегося от общей картины целого или от расчленения его и познания его частей; ориен-

тированного на познание структуры, субстрата — или познание функций? Более того, не следует ли охарактеризовать таким же образом различные типы познания, например европейскую и восточную медицину с их столь различными, несовместимыми подходами к человеку и к болезни?

Представляется, что диалектический подход к проблеме истины состоит в том, чтобы, не защищая претензий того или иного направления мысли на единственную, исключительную истину, понять, что пути к ней могут быть несоизмеримыми, а в целом являются взаимодополнительными, и прогресс познания при этом состоит во все новых попытках их синтеза.

Но тут же надо оговориться, что предложенная модель разнообразных путей к истине страдает существенным недостатком — она рассматривает в качестве таковых путей только *прямые*. Тут происходит полное отвлечение от кривых, неровных, обходных путей, которыми полна человеческая жизнь и история познания.

Подчеркнем, далее, что и реальность не едина, но столь же многообразна сама по себе. Конечно, вся человеческая история разворачивается на одной и той же планете Земля, где действуют одни и те же физические или химические законы. Однако человеческая жизнь и деятельность во все большей степени определяются второй — искусственной, социальной природой, которая эволюционирует во времени. Да и человеческие возможности, знания, производительные силы, пределы того, что достижимо для человека в окружающем мире, — это не постоянная, а исторически меняющаяся величина. Исторически меняются не только социальные, но и биологические факторы. Например, сейчас инфекционные заболевания и эпидемии не косят человечество так, как два-три века назад, зато неслыханные по сравнению с прошлым размеры получили аллергии, появилась лучевая болезнь. Да и сам генофонд человечества меняется в результате прогресса медицины в сочетании с разрушением привычной окружающей среды. Так что совершенно ошибочно и близоруко мнение, будто человеческая деятельность и социальные институты постоянно сталкиваются с одной и той же реальностью.

При этом многообразие условий человеческой жизни разворачивается не только во времени, но и в прост-

ранственном измерении, ибо даже современники, принадлежащие различным обществам, находящимся на различных уровнях развития, и даже члены одного и того же общества, занимающие в нем различные позиции и связанные с разными сферами деятельности, объективно имеют дело с совершенно различными реальностями. Значит, могут быть различные, даже несоизмеримые социальные институты, организации, стратегии деятельности, и тем не менее они будут соответствовать объективной реальности. Таким образом, представление о многообразии путей к объективной реальности дополняется осознанием факта многообразия самих реальностей, в которых разворачивается человеческая деятельность.

Теперь пришла пора уточнить следующее. Истина — это ведь не сама по себе объективная реальность. Это — *соответствие* объективной реальности. Данное положение является азбучным для диалектического материализма, однако оно еще не выражает специфики диалектико-материалистической теории познания. Ибо его разделяет и корреспондентная теория истины, защищаемая многими западными философами, логиками и методологами науки. Однако было бы ошибочным отождествлять корреспондентную и диалектико-материалистическую концепции истины, хотя зачастую это имеет место.

Недостаток такой концепции истины состоит в том, что само понятие соответствия (отражения) фактически не анализируется, как будто это нечто простое, очевидное и само собою разумеющееся. Кто, в самом деле, не видел своего отражения в зеркале и не понимает, что означает соответствие этого отражения и собственной внешности! Понятие отражения часто поясняется на примере различных природных явлений — типа отпечатков одного предмета или воздействия на поверхности другого как отражений действующего предмета. Подобные наблюдаемые физические явления позволяли относиться к понятию отражения как к наблюдаемому эмпирическому отношению, которое не нуждается в концептуальном анализе. Как будто отражение, например, глубинной сущности реальности в теориях математизированной физики подобно всем известному отражению на зеркальных поверхностях! Слабость подобного воззрения, неявно присутствующего во многих трактовках истины, встречающихся в наших учебниках

и популярных изданиях, настолько очевидна, что на этом можно больше не останавливаться.

Истина есть прежде всего человеческое отражение реальности. Оно воплощается в представлениях людей, находящихся в конкретно-исторических условиях, на определенном этапе развития познания и практики, пользующихся определенным языком, категориальным аппаратом. Истина оказывается при этом как бы равнодействующей двух векторов: исходящего от объекта и исходящего от субъекта. Ибо истина — даже и абсолютная истина! — это не объективная реальность как она есть сама по себе, независимо от человека, но человеческое понимание, освоение этой реальности. Говоря о соответствии реальности, мы не должны забывать, что это соответствие устанавливается в человеческом языке, мышлении, понятиях, и потому оно является не зеркальным отражением, не отпечатком реальности в человеческом мозгу, но скорее чем-то вроде перевода реальности на понятный человеку язык. Поэтому соответствие здесь предполагает определенный код, масштаб, устанавливаемый людьми.

Данная мысль, по-видимому, нуждается в пояснении. Для этого вернемся к идее, что соответствие реальности — это нечто вроде изоморфизма системы знаний и изученной человеком подобласти реальности — подобная идея лежит в основе корреспондентной теории истины. Более подробно это означает, что неким предметам реальности соответствуют их отражения в виде имен, понятий, образов в языке (знании, теории, в мозгу) и, наоборот, именам, понятиям, образам соответствуют предметы реальности. Свойствам реальных предметов соответствуют имена свойств (универсалии, образы), причем разным реальным свойствам соответствуют разные имена, и наоборот. То же может быть сказано и об отношениях между предметами реальности. Тогда истинные утверждения, входящие в нашу систему знаний, связывают имена предметов и имена свойств (отношений), если и только если соответствующие предметы реальности обладают соответствующими свойствами (или состоят в соответствующих отношениях).

Наш строгий критик тут может возразить, что мы даем слишком формально-логическую трактовку истины, тогда как диалектический материализм не связывает себя с формальной логикой. Например, в теории

познания диалектического материализма принято говорить об истинных понятиях, тогда как формальная логика (включая современную логическую семантику) разрешает говорить об истинности или ложности только суждений. Но подобное возражение несущественно для нужд настоящего рассмотрения. Просто «понятие», об истинности или ложности которого можно было бы говорить, с формально-логической точки зрения эквивалентно системе суждений. Поэтому мы можем обратиться к простенькой модели, ставшей классической благодаря труду А. Тарского, который предпринял строгое формально-логическое исследование классического (корреспондентного) понятия истины. Согласно ей, «Предложение „Снег бел“ истинно, если и только если снег (действительно) бел». То есть предложение истинно, если и только если оно соответствует (отражает) фактическому положению дел. Все это так просто, естественно, очевидно, что иной подход кажется просто невозможным.

И мысль, которую мы сейчас защищаем, состоит вовсе не в том, чтобы опровергать его, пытаясь защищать какую-то субъективистскую теорию истины. Мы вовсе не заявляем, что утверждение «Снег бел» истинно, когда снег кажется белым или, например, когда суждение о его белизне не противоречит принципам, принятым в нашей культуре. Мы призываем задуматься о пресуппозициях данной на первый взгляд предельно очевидной формулировки. Первая из них состоит в том, что снег существует. Вторая — что он как целое обладает единым и определенным цветовым признаком. А оба эти допущения, очевидно, являются не частью объективной реальности самой по себе, но социокультурно обусловлены. Мы не хотим сказать этим, что в реальности нет снега. Однако не надо забывать и о том, что реальность представляет собою континуум состояний, в котором можно выделить изморозь, иней, лед, снег, кашу из мокрого снега и грязи, застывающую воду, массы снега, отдельные снежинки. Язык «высекает» из этого континуума фрагмент с какими-то не очень определенными границами и превращает его в целый и определенный предмет, который представлен в языке существительным, а не, скажем, прилагательным, обозначающим состояние воды либо времени года. Поскольку это предмет, о котором можно говорить в единственном числе, а не класс предме-

тов с разными свойствами: жесткостью, липкостью, чистотой, цветом (еще одна условность языка), то ему можно приписывать определенный цвет, тогда как каждый более-менее наблюдательный человек знает, что снег бывает синим, голубоватым, зеленоватым, розовым, серым, в городах — бурым или черным. Но, могут нам возразить, все это — оттенки, объясняющиеся спецификой освещения либо примесями, а естественный цвет, присущий по природе чистому снегу, — белый. Что ж, мы могли бы углубиться в рассуждения о том, что такое естественный для снега цвет, нормальное освещение и нормальные условия наблюдения, что такое, наконец, «чистый», свободный от примесей снег. Но думается, что основная мысль уже ясна. Дальнейшее продолжение дискуссии выявляло бы все новые лингвистические и гносеологические допущения, стоящие за столь простенькой формулировкой: предложение «Снег бел» истинно, если и только если снег действительно бел.

Мы становимся слепыми относительно этих допущений, доверяясь идее физического, зеркального отражения. И тогда мы доверчиво смотрим на реальность сквозь призму языка, знаний, определенной картины мира, вписываем отдельные утверждения в их систему и после этого считаем, что соответствие утверждения и факта, знания и реальности есть простое и ясное понятие. В связи с этим мы хотим еще раз подчеркнуть, что корреспондентная теория истины вовсе не совпадает с диалектико-материалистической теорией истины. Ведь реальность в современных формулировках этой теории понимается совершенно в духе семантического определения истины. Она представляет собой не что иное, как модель рассматриваемого языка, т. е. состоит из предметов, их свойств и отношений, она структурно определена и изоморфна языку. Недаром классическим выражением корреспондентной теории истины является «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна, в котором как раз реальность оказывается статичным, неразвивающимся отражением языка.

Если же избавиться от априорного допущения, что реальность изоморфна нашему языку и принятой картине мира, то станет ясно, что идея соответствия знания и реальности предполагает установление — в культуре, в знании — определенного *способа задавать соответствие*. Без этого говорить об истине, абсолютной и

относительной, о соответствии реальности — все равно что говорить об «объективных» размерах предмета, независимых от таких «субъективных» процедур, как фиксация единицы и процедуры измерения.

Сама возможность установления соответствия знания и реальности опирается на выработку представлений о структуре реальности, которая осуществляется в процессе формирования языка и концептуального каркаса. Но надо подчеркнуть, что это не делает истину более «субъективной», «волюнтаристской», а просто показывает, чем истина является и должна являться — истиной, которая соразмерна и доступна людям, с которой может быть связана их практика. Ведь истина должна находить место в человеческой деятельности, направлять практику. Поэтому она, образно выражаясь, должна быть не скалярной, а векторной величиной. В ней важна не сама по себе формулировка, но то, какой потенциальный импульс для будущего движения познания и практики она задает. Поэтому, в частности, опять оказывается неадекватной семантическая трактовка истины, рассматривающая ее как свойство статичных, законченных, явно сформулированных и вырванных из контекста суждений.

Можно сказать, что истинным выступает не само по себе утверждение, но утверждение в контексте его определенного использования, определенной установки по отношению к нему. Тут можно вспомнить философов, указывающих на то, что истину нельзя просто знать, в истине надо пребывать (ср. С. Киркегор). Но вернемся от экзистенциальных аспектов истины к гносеологическим. Для пояснения мысли о том, что истина есть всегда конкретно-историческая форма человеческого постижения реальности, предложим такую модель. Представим себе, что мы хотим изучить какой-то город, т. е. нам нужна истина о нем. Но что это такое? Простейшим применением идеи отражения тут будет маленький, но точный макет города. Макет совершенно изоморфен городу как он есть сам по себе, чего же еще желать? Оказывается, очень многого. Прежде всего, макет — это отражение внешности города. В макете нет ничего об его экономике, истории, политической роли, демографической структуре его населения. Истины такого рода содержатся в трактатах, концепциях, статистических справочниках, и ко всему этому материалу трудно применить понятие отражения в смысле «изоб-

ражения» или изоморфизма. Во-вторых, макет, пусть даже абсолютно детальный, совершенно неудобен в употреблении. И даже, чем более он детален, чем более точно выдержан изоморфизм макета и города, тем менее он годится на что-нибудь. Гораздо практичнее путеводитель или карта-схема. Причем в схеме или путеводителе могут быть допущены пропуски очень многих подробностей, акцентирование; тут есть стрелки, направления, показаны маршруты, внесены исторические и искусствоведческие пояснения. Ничего этого нет в самом городе, на его улицах. Но только за счет подобных «отклонений от реальности» путеводитель или карта-схема дают нам истинное знание о городе — знание доступное, понятное людям, которое они могут использовать.

Оказывается, что людям нужна истина, которая не «отражает», но «преображает» реальность под углом их интересов. Если же читатель полагает, что, имея точнейший макет, он мог бы извлечь из него больше, чем из путеводителя, то предлагаем задуматься над следующим. Говоря о макете города, мы неявно предполагали, что это — макет *европейского* города. Очень существенное допущение. Ведь если город — это реальность, а макет — наше отражение ее, то данное допущение означает, что реальность и отражение уже «сформулированы» на одном и том же языке. Поэтому мы без пояснений способны, рассматривая макет, разобраться, где центр города, где старинный собор, который вполне может быть памятником истории или архитектуры, где стандартная современная многоэтажная коробка, где можно пройти (улица), а где нельзя (крыши) и т. д. Тут сама реальность говорит о себе на языке, который нам доступен. А теперь представим себе, что речь идет о городе, созданном неизвестной и чуждой нам культурой. Тут мы не можем отличить культовое строение от обычной бытовой постройки, не можем сообразить, где политический центр города, какие здания являются старинными, а какие — недавней постройки, даже не поймем, где можно проходить, а где — нет. Что в подобном случае даст нам абсолютно точный макет? Реальность и наши язык и культура в данном примере несоизмеримы. Поэтому нужен не макет, но описание города *на нашем языке*. Таковым, скорее всего, будет историческое или искусствоведческое исследование, которое ни в каком смысле нельзя

счесть изоморфным самому городу. Но это будет истина о нем — истина для нас.

При таком понимании истина становится не застывшим, статичным отражением реальности, но конкретно-историческим образованием. Она органично зависит не только от отражаемой реальности, но и от конкретно-исторической (конкретной познавательной) ситуации и от вектора ее дальнейшего движения. В данной связи можно вспомнить великого диалектика Г. В. Гегеля, учившего, что истина есть процесс, а голый результат есть труп. Когда мы говорим о соответствии реальности, понимая под этим что-то вроде изоморфного отображения, тогда объектом истинностной оценки становится именно «труп» — результат, процесс. Заметим попутно, что с такими «трупами» теорий, гипотез, утверждений имеет дело корреспондентная теория истины, которая рассматривает утверждения, вырванные из контекста их использования, из познавательной ситуации, в отрыве от человеческой практики и направления ее развития.

Таким образом, для адекватного решения вопроса о соотношении рациональности и истины мы должны прежде всего помнить о диалектическом характере самой истины. Только при учете этого можно вообще задаваться вопросами о том, абсолютна истина или относительна, объективна или субъективна, неизменна или изменчива.

Мы рассматриваем в качестве исходного известный факт, состоящий в том, что понятие истины с развитием знаний и общественной практики претерпевало существенные изменения. Всю историю познания можно анализировать с точки зрения процесса соперничества и взаимовлияния различных концепций истины в рамках сменяющихся систем идеалов и норм знания. Второй столь же очевидный факт заключается в том, что признаваемые истинными знания с течением времени существенно ограничиваются относительно их предметной области, а некоторые — вообще отбрасываются как ложные или несоответствующие ряду требований методологического, мировоззренческого или практического характера. При этом другие знания, долгое время оцениваемые как ложные или лишенные смысла, порой все-таки принимаются в качестве истинных, если складываются соответствующие условия.

Для объяснения этих фактов напомним фунда-

ментальное положение К. Маркса из его «Тезисов о Фейербахе». «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью,— вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» [2, т. 3, с. 1],— пишет К. Маркс. Это означает, что в конечном счете истинностное содержание знания определяется на основании способности этого знания служить решению социальных проблем. Истина не просматривается, не обнаруживается готовой в знании самом по себе, но удостоверяется путем соответствующей разработки, доказательства, практического его использования, которое демонстрирует и убеждает в его эффективности. Но переход от знания к его практической проверке является длительным процессом, порой неосуществимым вообще при жизни данного поколения. Что же делать со знанием, в истинности которого мы таким образом убедиться не можем?

Для смягчения данной ситуации исторически формировались специализированные критерии истинности, благодаря которым можно было с той или иной степенью уверенности двигаться к более полному, глубокому, адекватному знанию. Но и такие критерии постоянно обнаруживают свой относительный характер. Убедительно обосновав тезис о том, что никакие методологические нормы (простота, когерентность, системность и пр.) и способы оценки научного знания (верификация, фальсификация, корроборация и т. п.) не гарантируют истины, западные методологи науки разочаровались в самом понятии истины как таковом. Поэтому «отрицание Метода», провозглашенное П. Фейерабендом [см. 35], было закономерным результатом сложившейся ситуации и вместе с тем необходимой предпосылкой возвращения к проблеме объективности относительной истины. Однако данная проблема была осмыслена Фейерабендом не в аспекте теории отражения, а с точки зрения социальной обусловленности знания. Поэтому не адекватность знания своему предмету, но его интерсубъективная приемлемость оказалась для него признаком объективной истины: характер истинностной оценки подменил собой содержание знания.

Западная философия и социология науки не выдвинула проблему социальной обусловленности истинно-

го знания. Философия марксизма порывает с истолкованием социальности знания как источника его ложности, пристрастности, иллюзорности. Знание есть по своей природе социокультурное явление, но это определение еще не вскрывает специфики познавательного процесса, того факта, что знание объективно постольку, поскольку отражает объективную реальность. При этом представляется целесообразным выделение двух способов постановки вопроса об объективной истине. Так, порой ученый может со всей определенностью ответить на вопрос: какой именно аспект данной в практике объективной действительности, каким образом и с какой примерно степенью точности отображается его теорией. Примером может служить закон электромагнитной индукции, выступающий в качестве абстрактной схемы экспериментов Фарадея и Араго, или планетарная модель атома как схема экспериментов по рассеянию на атоме тяжелых частиц [32, с. 213—214]. Назовем это *сильной версией* проблемы объективности истины. Тогда ситуация, в которой объективность не может быть задана таким образом, будет описываться *слабой версией*. В качестве примера сошлемся на сложность определения объективно-истинного содержания понятий «виртуальные процессы» и «виртуальные частицы», входящих в многие уравнения теории элементарных частиц, признаваемые в качестве истинных [10, с. 120—121]. При этом мы намеренно ограничились примерами из одной области знания, чтобы различие между сильной и слабой версиями однозначно не связывалось со своеобразием разных типов мышления. По нашему мнению, обе версии приемлемы как для естественнонаучного, так и для гуманитарного, а также ненаучного знания (обыденного, художественного, практического и пр.). Различие между ними обусловлено, по-видимому, этапами самого научного поиска; вместе с тем слабая версия в целом более универсальна, поскольку предоставляет кредит еще недостаточно проверенному на практике знанию, оставаясь в пределах теории отражения. Сильная версия, напротив, порой выливается в методологический ригоризм позитивистского толка, согласно которому выбор между конвенционализмом и наивным реализмом является неизбежным. Если на вопрос: «Может ли в человеческих представлениях быть такое содержание, которое не зависит от субъекта,

не зависит ни от человека, ни от человечества» [1, т. 18, с. 123], мы вслед за В. И. Лениным даем положительный ответ применительно к некоторому определенному знанию, которое, естественно, не исчерпывается таким содержанием, то никакой «большей» объективной истинности теория познания диалектического материализма требовать не может. Выяснение же конкретных пределов и характеристик объективной истинности знания — задача дальнейшего развития практики и познания.

Слабая версия, далее, позволяет более широко поставить вопрос об *относительности истины*. По-видимому, можно выделить три типа относительных истин. Первый — *объективная* относительность истины — связан с ограниченностью предметной области всякого знания. Теория флогистона, например, отброшенная не просто как заблуждение, но как говорящая о несуществующем, в действительности была истиной именно такого рода. Конечно, никакого флогистона объективно не существовало. Но химики от Бойля до Лавуазье пользовались этим понятием для объяснения реальных экспериментальных ситуаций [см. 93, с. 112—118], и только расширение предметной области (за счет явлений увеличения веса при горении) привело к отказу от него*. Аналогичным образом можно рассматривать не только ньютоновскую механику, но и астрономию Птолемея, до сих пор используемую в качестве технической аппроксимации для изучения положения звезд.

Второй тип представлен в форме *субъективной* относительности истины, т. е. ее диспозиционности, соразмерности как способам ее постижения (языковым, перцептивным, концептуальным и пр.), так и собственно человеческим потребностям, интересам, жизненным ориентациям. Каждая конкретная истина обязана своим появлением конкретному человеку, и, плохо это или хорошо, но изначально обретенная ею форма носит следы его личности, принятого им способа выражения, а также „антропологически нагружена“ характером человеческих возможностей и способностей вообще. Именно в этом смысле истина является продуктом активного отражения действительности.

* «Химия освободилась от алхимии посредством флогистонной теории», — пишет Ф. Энгельс [2, т. 20, с. 348], подчеркивая историческую необходимость такого рода истин.

И, наконец, относительность истины проявляется в ее социально-историческом характере. В. И. Ленин писал, что «человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания» [1, т. 18, с. 137], практики и развитием общества.

Двигаясь от незнания к знанию, от заблуждения к истине, от менее точного к более точному, познание выступает как разветвленный процесс, реализующийся через единство исследовательского поиска и эпистемической социокультурной традиции. И в этом процессе движение от видимости к сущности, от личного к социальному, от ранее недоступного к доступному, от утопии к науке объединяется с движениями в обратном направлении. Право на истину зарабатывается «рядом относительных заблуждений» (Ф. Энгельс), более того, истина порой оказывается как бы эпифеноменом познания, ориентированного на другие ценности, в том числе и не собственно гносеологического порядка.

Говоря об истине прежде всего как об относительной (поскольку всякая абсолютная истина относительна, но не всякая относительная истина абсолютна), мы полагаем возможным воспользоваться математической аналогией и предложить нечто вроде многомерной системы истинностных координат. Для этого необходимо зафиксировать несколько координатных осей, на которых можно откладывать, во-первых, степень проникновения знания в сущность объекта, во-вторых, силу разного рода внутритеоретических коллизий, в-третьих, уровень воздействия субъективной психологии, в-четвертых, вероятность социального признания и, в-пятых, время. Особую трудность представляет определение, так сказать, угла наклона осей друг относительно друга с учетом значимости каждой и возможного их взаимовлияния, тем более что этот угол должен варьироваться в зависимости от типа знания. Истина, рассматриваемая таким образом, окажется особого рода социальным процессом. Знание, принимаемое в некоторый исторический момент за истину, представляет собой сложное, противоречивое, в полном смысле слова полифоническое образование. Но это лишь первый

шаг. Построение «графика движения» истины предполагает дифференцированный подход к последней, связанный с необходимостью построения элементарной типологии истин.

2. Типология истин и типология практик

Что может быть положено в основание типологии истин? Отвечая на данный вопрос, мы должны обратиться к самой сердцевине проблемы относительности истины. Ведь основанием относительности является *соотносительность* истины с практикой, а если брать конкретную истину, то ее соотносительность с определенной практикой.

В основе различения типов истин должна лежать *типология практик*. На первый взгляд это выглядит очень непривычно. Мы привыкли говорить о единой общественно-исторической практике, выступающей прежде всего как материальное производство, обмен веществ между человеком и природой. В. И. Ленин, поясняя термин «практика», говорил об индустрии, эксперименте, фактах. Но и политическую деятельность он рассматривал как форму практики, понимая революцию как вид социального эксперимента. Иногда практика идентифицируется им с целеполагающей деятельностью вообще [ср. 1, т. 29, с. 170]. Ф. Энгельс говорил о «практических потребностях астрономии» в развитии физической оптики [2, т. 20, с. 348]. Это показывает, что реальные контексты использования диалектико-материалистического понятия практики чрезвычайно разнообразны. Хорошим примером может служить ленинский ответ Бухарину в работе «Еще раз о профсоюзах...».

Мы помним, что оказавшийся под рукой у Ленина стакан, как и всякий другой предмет, имеет «бесконечное количество других свойств, качеств, сторон, взаимоотношений и „опосредований“ со всем остальным миром. Стакан есть тяжелый предмет, который может быть использован для бросания. Стакан может служить как пресс-папье, как помещение для пойманной бабочки, стакан может иметь ценность как предмет с художественной резьбой или рисунком» и т. д. [1, т. 42, с. 289], при том, что он есть стеклянный цилиндр и инструмент для питья. И здесь же В. И. Ленин ука-

зывает: «...вся человеческая практика должна войти в полное „определение“ предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку» [1, т. 42, с. 290]. А это означает, что и практика агрессивного общения, и практика канцелярской работы, практика энтомолога и художника и т. д. должны быть приплюсованы к практике как природно- и социально-преобразующей деятельности в качестве специфических видов практики.

Ясно, что построение такой типологии — предмет специального исследования. Для нас достаточно самой постановки проблемы, чтобы сделать вывод о возможности выделения разных типов истины. Так, имеет очевидный смысл говорить об *эмпирической истине* (в истории философии — «истина факта»), концепция которой хорошо разработана в методологии эмпирических наук. Не обойтись и без представления о *теоретической истине* («истине разума»), рассматриваемой когерентной концепцией истины. Этого в целом достаточно для описания *специально-научных типов истин* в естествознании, математике и логике. В то же время вопрос о типах истин, характерных для социогуманитарных наук и (выделяя особо) для философии, во многом неясен. Очевидно, что в истинах такого рода отражается не только предмет, но и определенное исходное отношение к нему (интерес), свойственное различным социальным группам и сообществам. Складывающийся в условиях антагонистических общественных отношений, противоборства социальных систем этот *идеологический тип истины* в значительной мере характеризует социальное познание, хотя и не исчерпывает его. Для философского знания, точнее, для таких его форм, которым присущ научный способ рассмотрения, свойственна способность формировать исторически конкретный тип мировоззрения и эффективные способы обслуживания исследовательского поиска — методологию. В соответствии с этим можно говорить о *мировоззренческом типе истины*, который не предполагает с необходимостью специфического предмета, так как касается мира в целом. *Методологический тип истины* характеризуется доминированием оценочных, нормативных и регулятивных аспектов над предметными, и эффективность является его главным критерием.

Если говорить о пенаучных или вненаучных формах знания (а то, что они способны давать истину,

сейчас уже всерьез не оспаривается), ситуация выглядит еще менее ясной. Подразделяя вненаучное знание на специализированное и неспециализированное, второе называют «обыденным», а первое — «практическим». Обыденное знание, нередко оцениваемое исключительно негативно, в действительности содержит значительную часть истин, без знания которых человек не может существовать. Это настолько безусловный факт, что даже не требует примеров. Отказывать этим истинам в объективности еще более наивно, чем вслепую полагаться на них. Но эти истины большей частью отражают лишь поверхностный уровень реальности. Они представляют собой констатации, содержание которых ограничено некритическим усвоением познавательных итогов повседневной практики. Огонь жжет — вопрос о причине этого не ставится. Тяжелое тело падает быстрее легкого — важно ли, что ускорение свободного падения есть постоянная величина? Дерево не тонет в воде, а камень тонет — ну и пусть он выталкивается из воды с той же силой, что и дерево, но ведь тонет же! (Впрочем, закон Архимеда, кажется, уже вошел в обыденное сознание.)

Ясно, что практика, приводящая к такого рода истинам, сама ограничена не только исторически, но и со стороны своей сущности. Поэтому никакое развитие, обогащение обыденного сознания (а этот процесс постоянно осуществляется) не может привести к слиянию его с научным познанием. Но и истины обыденного сознания — мы упомянули только самые банальные из них — не могут быть заменены научными истинами, пока человек остается человеком, а наука — пусть важным, но все же одним из многих видов человеческой деятельности.

Практические истины, присущие специализированному вненаучному знанию, существенно отличаются от *обыденных истин*. Если последние обслуживают жизнедеятельность человека в целом, то первые делают то же самое, но весьма тонко артикулированными средствами в отношении специализированных видов человеческой практики. Практические истины в свою очередь подразделяются на несколько видов. Это производственно-технические истины (выплавка булата, изготовление лучших сортов французского коньяка и пр.), политико-управленческие истины (общинные правила общежития, цеховые уставы), протонаучные

истины (принципы народной медицины, первобытной астрономии), художественные и моральные истины. Доля такого рода истин в человеческой жизни чрезвычайно велика. Предметное содержание практических истин образуется как результат *мыслительных навыков*, а не вследствие применения явно сформулированных норм и методов. Существенное отличие практических истин от истин обыденного сознания заключается в том, что последние бывают нередко выражены в естественном языке (пословицы, поговорки и т. п. выражения народной мудрости), в то время как для первых это нетипично. Даже если они и получают словесное выражение в качестве законов, правил и пр., то это связано с некоторыми внешними факторами. Возникают же и усваиваются они большей частью в невербальной форме и закрепляются путем практического повторения, наглядной демонстрации. Они обладают предельно конкретным характером, который часто исключает словесное описание. Такое свойство практических истин связано с уникальностью порождающей их практики или, по крайней мере, с ее рецептурностью, узкомасштабностью, а порой и своего рода сакральностью.

И, наконец, практические истины, в отличие от обыденных, высоко эффективны, контролируемы, четко ориентированы на удовлетворение некоторой социальной потребности. Они, как и обыденные истины, не могут быть полностью заменены научными, даже если учесть известную тенденцию онаучивания всех сфер человеческой практики. Люди никогда не утратят потребности в уникальных предметах, богатых индивидуальным содержанием. Более того, практика в своем развитии не может ограничиться дублированием науки, даже если не будет по своим темпам опережать ее. Первичность практики и относительная самостоятельность науки обуславливают неизбежный разрыв между ними, который и заполняется практическими истинами.

Таким образом, истина оказывается как сложной по своей структуре (полифоничной), так и многообразной по типам (полиморфной).

Подытоживая все сказанное, подчеркнем еще раз, что речь идет вовсе не о введении субъективизма в понятие истины, не об умалении объективности истинного познания. Мы говорим о многообразных конкретно-исторических *формах*, в которых только и может существ-

зовать и формулироваться объективно истинное знание.

Признание полиморфности истины открывает концептуальное пространство для рассмотрения многообразных, даже несовместимых и несоизмеримых форм рациональности как по-своему истинных. Так что, защищая плюралистический подход к рациональности, мы по-прежнему вправе говорить, что рациональность — это не автономная ценность, но имеет значение как указание пути к истине. В понятии рациональности может выражаться представление о путях, которые в определенных конкретных ситуациях в пределах доступных человеку знаний и возможностей скорее всего будут вести к достижению поставленной цели — в частности и к истине.

3. Что шире по содержанию — истина или рациональность

Мы обосновали первую часть двойственного ответа на вопрос о связи рациональности и истинности, показав, что при достаточно диалектическом и гибком представлении об истине можно говорить о связи истины и различных, исторически преходящих форм рациональности.

Теперь же мы покажем, почему рациональность далеко не всегда совпадает с истинностью.

Начнем с такого очевидного соображения, что истина не является единственной ценностью и целью человеческой деятельности и функционирования социальных институтов. Если отбросить представления, унаследованные от классического рационализма, то можно будет честно сказать, что среди многообразных и равноправных ориентаций стремление к истине занимает у людей сравнительно скромное место. Есть немало других, и весьма достойных — стремление к свободе, благополучию, реализации своих способностей, к выживанию человечества, к социальной стабильности. Поскольку понятие рациональности распространяется за пределы познавательной деятельности, то мы должны признать многообразие целей и ценностей, направляющих человеческую деятельность и дающих основания для ее оценки. Даже сам язык подсказывает нам, что утверждение должно быть истинным, тогда как поступок — правильным, моральным, решение — обдуманым, целесообразным и т. п. Поэтому мы

можем обсуждать рациональность социальных институтов, организаций, форм жизни, стилей поведения, стратегий деятельности, но все это не будет связано с проблемой истины.

Правда, здесь опять может выступить наш строгий критик и заявить, что вышеприведенные рассуждения поверхностны, потому что действия и решения правильны, функционирование социальных институтов целесообразно, выживание человечества возможно и, вообще, любые цели реализуемы, только если деятельность основывается на истинных представлениях об окружающей действительности. Поэтому истина должна лежать в основе любой формы рациональности. Подобное рассуждение опирается на широко распространенное убеждение, что в основе всякого действия, организации, формы жизни лежит *концепция*. Люди якобы действуют или организуются определенным образом только потому, что у них есть доктрина, согласно которой надо действовать и организовываться именно так. Данное воззрение тоже является одним из пережитков классической рационалистической концепции человека, согласно которой человек есть прежде всего существо рефлексирующее, а действие если и рассматривается, то лишь как реализация рефлексии. Роль же подсознательных, волевых, архетипических компонент сознания в человеческой деятельности и социальной жизни при этом игнорируется полностью.

Интересные соображения, показывающие ограниченность подобных воззрений, были высказаны Л. Витгенштейном в его «Заметках по поводу „Золотой ветви“ Дж. Фрэзера» [96]. В духе изложенного выше воззрения Дж. Фрэзер описывает образ жизни, обряды и обычаи первобытных людей как приложения их концепций реальности. Он прямо ставит их на одну доску с научными теориями и видит принципиальное различие только в том, что научные теории истинны, а магические и мифологические представления ложны. Все же остальное — вопрос сугубо практических приложений, «технологии» магии. А практическим приложениям Фрэзер придает столь же малое значение, как и современные философы науки. Для него, как и для них, важна именно доктрина.

Мы должны тут признать, что в подобную традицию внесла свой вклад и привычка философов рассматривать абсолютно все сквозь призму истинностных

оценок, подходить к любому социальному явлению с задачей оценить его как истинное или ложное. А это и означает, что от любого социального явления не остается ничего, кроме системы суждений. Тем самым оно приравнивается к доктрине.

Витгенштейн показывает всю узость представления о том, что магия и ритуалы первобытных людей суть просто практические приложения их ошибочных теорий. Вот, например, Фрэзер описывает обряд усыновления, происходящий так, что женщина вытаскивает приемного ребенка из-под своих юбок. Имитация процесса рождения здесь очевидна. Но неужели, спрашивает Витгенштейн, данный обряд основывается на ошибочном представлении, и женщина *ошибается и думает, будто она и вправду родила этого ребенка?* Утверждая, что первобытные люди вовсе не были такими простаками, Витгенштейн напоминает хотя бы о том, что тот же самый дикарь, который, желая смерти врагу, протыкает его изображение, — идя сражаться, берет с собой настоящие лук и стрелы, строит себе настоящую хижину, а не ее изображение.

Показывая ошибочность воззрений дикарей, Фрэзер изображает их наивность на примере того, что они ублажают своего Царя Дождя подношением даров не в разгар сухого сезона, когда его деятельность была бы пужнее всего, а в начале сезона дождей. Фрэзер представляет дело таким образом, будто они никак не могут догадаться, что дожди в сезон дождей будут идти и без вмешательства Царя Дождя и что только на этом заблуждении и основаны данные ритуалы и сам институт Царя Дождя. Витгенштейн показывает, что предположение о том, что люди тут действуют на основе заблуждения, само базируется на предрассудках европейца XIX в. Почему Царю Дождя приносят дары в сезон дождей, а не в разгар засухи? А почему, спрашивает Витгенштейн, люди чувствуют восходящее солнце на рассвете, а не вечером, когда солнце скрывается и они просто зажигают лампы? Фрэзер оказывается не в состоянии понять, что ритуально-почтительное отношение к силам природы и явлениям жизни есть также и форма понимания объективных законов природы, которым подчиняются даже боги и тотемы, а необходимость ритуального возобновления и переживания определенных эмоциональных состояний является основой определенной социальной орга-

низации. Так создается *образ жизни*, которого придерживались люди на протяжении сотен поколений. И таким образом обеспечивалось их выживание и социальная стабильность, несмотря на тяжелейшие природные условия, слабость производительных сил и жесточайшие стрессы, которые должен был испытывать человек из-за своего полного бессилия перед могущественными силами природы. Может быть, как раз благодаря тому, что обрядность организовывала эмоциональную жизнь человека, давала согласованный коллективный выход природным наклонностям его сознания и подсознания, и обеспечивались социальная стабильность и выживание первобытных людей. И какой бедной и близорукой выглядит при этом европейская вера в то, что дикари строили свою жизнь на основе ложных представлений!

Итак, понятие рациональности оказывается гораздо шире того, к чему может быть отнесена оценка истинности или ложности. В частности, бессмысленно подходить с такой меркой к сильно отличающимся от привычных нам формам жизни и социальной организации. Тут нужны совсем иные критерии. Социальные институты и отдельные люди могут регулярно достигать своих целей, даже если они не руководствуются никакими истинными доктринами относительно устройства реальности. Однако вернемся к примеру систем, к которым приложимы характеристики и рациональности, и истинности — к системам знания. Ко всем ли их элементам приложимы оценки истинности или ложности? На первый взгляд ответ очевиден, но посмотрим на дело подробнее. Для этого вернемся еще раз к рассуждениям о том, что оценка утверждения или теории как истинных либо ложных предполагает наличие концептуальной «системы координат» для соотнесения их с реальностью. Подобная система задается зачастую вообще неявно, в ходе обучения тому, как различать истинные и ложные утверждения. Поэтому она иногда не замечается и не становится особым предметом рефлексии. Да, собственно, это не конкретные положения или утверждения, но скорее навыки определенных применений имеющихся знаний, утверждений, гипотез. В качестве примера можно было бы привести идею нормального наблюдения или наблюдения неправильного, неестественного, которое не может показать того, что есть на самом деле; пред-

ставления о том, что можно наблюдать, а чего не может быть и что надо объявлять иллюзией, даже если мы это встретим; идею, что в природе есть закономерности и каковы они (безличны, безразличны к человеческим целям, чувствам и ценностям, неумолимы); неявную онтологию, диктуемую нашим языком; представления о том, что такое истина и каковы ее признаки, прививаемые постепенно в ходе обучения ребенка, а затем студента тому, что такие-то утверждения истинны, а такие-то ложны.

Все это — условия определения истинности или ложности любого знания, и потому было бы логическим кругом оценивать их самих как истинные или ложные. Они формируют определенный каркас, в котором снова приобретает полное значение классическое представление об истине как соответствии действительности. Тут даже и корреспондентная теория истины находит свое применение — но в *рамках* определенных фиксированных (хотя не всегда явно формулируемых) предпосылок, которые органически входят в соответствующие формы рациональности. Внутри таких форм находит свое место и когерентная теория истины — ибо и последняя должна основываться на заданной системе посылок, на сформировавшейся логике с понятиями противоречия или совместимости. Таким образом, получается, что мы распространили понятие рациональности за пределы применимости понятия истины — на предпосылки применения понятия истины и ее критериев.

Отметим, далее, следующий момент. Если говорить не о глобальных формах рациональности, но о конкретных практических и познавательных действиях, уже вписанных в контекст известной формы рациональности, то утверждение, что рациональность есть путь к истине, имеет определенный смысл. Но тут важно подчеркнуть, что это не просто указание на путь к истине, но *санкционированное данной формой рациональности* представление о пути к истине. И подобная оговорка уже указывает на возможный разрыв между рациональностью и истинностью. Так, например, какими бы признаками ни характеризовалось рациональное знание — соответствием дедуктивной или индуктивной логике, когерентностью, отказом от обращения к сверхъестественным причинам и влияниям, критичностью, проверяемостью способностью успешно

выполнить определенный социальный заказ — все это не является, строго говоря, ни необходимым, ни достаточным условием истинности знания. Заостряя вопрос о соотношении рациональности и истинности, Б. С. Грязнов приводил в пример Галилео Галилея, который отказывался признать традиционное объяснение приливов и отливов влиянием Луны. «Хотя будущее науки как бы посмеялось над Галилеем, но он по-своему прав. Действительно, в той картине мира, которая соответствовала научным представлениям Галилея, не было закона тяготения. Вследствие этого Галилей стоял перед дилеммой: либо признать влияние Луны на приливы и отливы, но тогда пришлось бы признать сверхъестественную природу такого влияния (не укладывающуюся в понимание „естественной причины“), либо пренебречь эмпирическими наблюдениями как чем-то случайным (не в смысле отсутствия регулярности, а в смысле внешнего характера этих совпадений для его системы) и искать причину внутри системы, что он и делает, объясняя приливы и отливы неравномерным движением Земли» [12, с. 209]. Таким образом, Галилей действовал рационально, но последующее развитие науки подтвердило правоту идущего от астрологии «иррационального» объяснения приливов влиянием Луны. Налицо явная антиномия: рациональное, но не истинное, с одной стороны; иррациональное, но правильное — с другой.

Различные формы рациональности исторически ограничены. Ограничены и различные формы рациональной познавательной деятельности. След исторической ограниченности лежит на присущих им представлениях о критериях истины и путях к ней. Неизбежно поэтому, что данные пути могут уводить не в ту сторону. Однако при этом надо подчеркнуть, что «чистое», непредвзятое движение к истине в принципе невозможно. Человеку необходимы стандарты рационального поиска истины, которые ориентируют (а иногда и дезориентируют) его. Ему необходимы стратегии и критерии, ибо общее понятие истины как соответствия знания и реальности неконструктивно. А пути и критерии могут быть самыми разными, и история познания выработала их достаточно много; однако все они, отличаясь большей конкретностью, содержат неустранимую возможность ошибки, когда признак, критерий становится более важным, чем сущность, критериев которой

ищут. Поэтому есть зазор между истиной и ее критериями; и остается неустранимый зазор между истинностью и рациональностью.

Говоря о расхождении между истиной и рациональностью, нельзя не упомянуть и о еще одной проблеме, которая находится в центре внимания современных методологов науки. Она обсуждается в литературе под названием проблемы Дюэма—Куайна. Суть ее состоит в том, что невозможно проверить одно определенное и изолированное утверждение, но проверяется всегда только целая система гипотез. Так что в случае, когда выявляется ее ошибочность, за людьми остается решение вопроса о том, какая именно из входящих в систему гипотез ложна. Куайн подчеркивает, что в системах знания есть как бы «периферийные» и «центральные» элементы. Периферийные в случае расхождения системы с реальностью обычно отбрасываются, а вот с центральными люди расстаются в совершенно исключительных случаях. Вся система как бы защищает их от прямого столкновения с реальностью. Но за это они несут важные структурные организующие и интегрирующие функции в системе знания. В качестве центральных элементов сам Куайн называет принципы логики и математики. Они неопровергаемы, но не имеют никакого смысла говорить об их истинности.

Представляется, что проблема Дюэма—Куайна имеет общий характер и выходит за пределы методологии науки. Самые различные системы, включая формы социальной организации, имеют свои центральные элементы. Иногда они принимают форму обычаев и ритуалов, а иногда — принципов, доктрин, идеологий, которые вся система защищает от прямой проверки и столкновения с реальностью, поскольку они играют важную внутреннюю роль, способствуя увеличению стабильности системы. Подобные структурные, центральные принципы следует оценивать именно по их организующей функции, по той роли, которую они в действительности играют в данной форме рациональности. Одновременно надо учитывать, что последние не строятся на них. Скорее наоборот, явно формулируемые принципы строятся на основе уже сложившихся форм, чтобы увенчать их и тем самым закрепить.

4. Многофакторность истинностной оценки

Диалектико-материалистическая теория познания выдвигает практику как наиболее общий критерий истины. Но он не работает на уровне методологии науки. Он столь же неконструктивен, как и понятие истины, ибо невозможно построить четкий и определенный алгоритм его применения и извлечения отсюда суждений об истинности или ложности той или иной теории. Конечно, всемирно-историческая практика человечества могла бы служить бесспорным гарантом, если бы было средство ввести ее в рассмотрение. Любой же отдельный фрагмент человеческой практики достаточно неполон, незавершен и к тому же сам теоретически нагружен. В самом деле, нельзя забывать, что практическая деятельность тесно связана с определенными представлениями и интерпретируется в их терминах. Например, обыденная практика подтверждает не что иное, как аристотелевскую физику с ее утверждениями о том, что движение требует приложения силы, что воздух и огонь стремятся вверх, а тяжелые тела — вниз, причем тяжелые тела падают быстрее легких.

Неокончательный и недогматический характер критерия практики подчеркивал В. И. Ленин.

Тем не менее функционирование знания и его использование в общественной практике требуют вынесения истинностных оценок. В каждой теории или концепции мы находим сочетание различных и, казалось бы, несовместимых способов производства знания. То же относится и к истине как оценке: будучи такой же познавательной процедурой, она базируется на многообразии объектных, социальных, психологических измерений познавательного процесса, а также связана с учетом прошлых успехов и будущих перспектив оцениваемой теории или концепции. То обстоятельство, что истинностная оценка должна быть конкретной, т. е. соразмерять знание со способом его производства, с порождающей его практикой, предполагает, что такая оценка не должна быть чисто имманентной, абсолютизирующей те нормативы, которые стихийно принимаются в ходе познавательной деятельности. Рефлексивная критика стандартов истинностной оценки побуждает задуматься и, более того, предпринять тщательный анализ того, как могут быть изменены эти стандарты,

исходя из истории и перспектив данного типа производства знания. Процедуру истинностной оценки, как и процесс познания вообще, не следует уподоблять греческой драме, в которой происходит разворачивание неизбежного по воле богов. Она подобна, скорее, театру Брехта, где законом является поливариантность, где происшедшее могло быть другим, где история пластична и зависима от человека.

Не следует преувеличивать возможность общественной практики в отделении истины от заблуждения; ведь она делает это не сама по себе, а благодаря конкретным людям, способным проанализировать ее связь с развитием знания. Если же эти люди сами не имеют в своем распоряжении независимого критерия истины, то они не в состоянии осуществить подобный анализ. Ведь апелляция к практике имеет смысл только *после того*, как данная практика появилась. Но в таком случае оказывается, что истинностная оценка может быть лишь ретроспективной. Ни настоящее состояние знания, ни тем более будущее не могут быть охарактеризованы с точки зрения его истинности. Но на судьбу проверенного и обоснованного знания уже не могут так существенно повлиять обращение к практике и соответствующая истинностная оценка: на него и так можно положиться.

Понятие истины может быть спасено только показом того, что оно не ограничено в своем применении одними только знаниями прошлого. Этот вопрос мы и попробуем обсудить.

Обращаясь к реальным фактам оценки предлагающихся знаний, теорий, концепций, мы прежде всего замечаем, насколько большую роль играет наличие или отсутствие социальной потребности именно в таком знании.

Понятие социальной потребности важно потому, что именно в контексте социальных потребностей проявляется и реализуется собственно человеческое измерение знания, благодаря чему оно вообще обретает какой-либо смысл. Отношение между определенным типом знания и связанными с ним социальными потребностями позволяет говорить о *социальной рациональности* знания. Очевидно, что формы этого отношения весьма многообразны. Если исходить из известного деления деятельности, в том числе и познавательной, на продуктивную и репродуктивную [24], то нетрудно понять, что

первая не столько удовлетворяет некоторые потребности, сколько создает новые, в то время как второй тип деятельности связан именно с удовлетворением последних. Так, творчество инженера-новатора И. П. Кулибина реализовывало определенные возможности и отвечало потребностям мировой технической мысли, но отнюдь не было созвучно экономическим, производственным и управленческим потребностям России рубежа XVIII—XIX веков. Парадокс его исследовательской деятельности заключался в том, что она порождала — благодаря изобретательскому таланту Кулибина — совсем не те потребности, которые по идее должна была бы удовлетворять, т. е. потребности в «потенциальных игрушках» для царской семьи и богатых помещиков. По-видимому, именно эта парадоксальность социальной роли Кулибина обусловила его одержимость исчерпавшей себя идеей «вечного двигателя», в силу чего его талант был использован нерационально. Эта бесполезная для науки деятельность явилась отражением бесполезности Кулибина для крепостнической России.

Другим примером оценки знания в связи с социальной потребностью в нем является судьба идей А. Авогадро, гипотеза которого лишь благодаря его последователю С. Канницаро спустя полвека была признана как теория, существенно обогатившая основы атомистики Дж. Дальтона, внесшая порядок в неразбериху с атомными весами, царившую в течение всей первой половины XIX в. в химии, заложившая основы стереохимии и оказавшаяся методом анализа многих физических и химических свойств вещества. Эта теория, тем не менее, в момент своего появления в 1811 г. поставила больше проблем и породила больше новых потребностей в обосновании химии, чем признанная научным сообществом атомистика Дальтона, хотя в сущности она сама была решением проблемы, объясняя закон объемных отношений и удовлетворяя тем самым насущную потребность развивающейся химической науки. Другое дело, что сама эта потребность не была очевидна для тех, кто опасался каких-либо изменений в основаниях химии. В условиях мощного развития химии и роста производственных потребностей в ее результатах, деятельность Авогадро, не будучи признанной по причине неверного понимания действительных потребностей атомистики Дальтоном и его сто-

ронниками, была все же рациональной в силу своего исключительно новаторского характера. Парадокс состоял в том, что Авогадро, далеко опередив свое время, озаботив химию новыми проблемами, требующими своего решения, одновременно с этим попал в удивительный унисон с самыми современными потребностями науки. И если инженерное творчество Кулибина было рационально лишь внутренне, как деятельность талантливого человека, то исследования Авогадро оказались рациональными также и в более широком, общенаучном и в конечном счете общесоциальном смысле. Поэтому о судьбе Кулибина мы вспоминаем как о трагедии выдающегося изобретателя и ученого, на пути которого встали отсталые общественные отношения, а об Авогадро мы пишем как о необходимом звене развития химической теории.

Однако мы относимся к понятию истины не только как способу ретроспективной оценки знания с точки зрения соответствия его социальным потребностям. Ведь ученый (да и всякий человек, задумывающийся о судьбе той или иной идеи, изобретения, концепции) нуждается в оперативных средствах оценки знания на истинность, в противном случае такая оценка будет прерогативой только одной науки — истории. Поэтому нам следует обратиться к анализу разных конкретных вариантов понимания истины как норматива и средства оценки самого хода познавательного процесса.

Вернемся снова к проблеме того, почему так долго не получала признания истинность утверждения Авогадро, что в молекулах простых газов содержится несколько атомов, и посмотрим на внутритеоретический контекст его оценки.

Развитие химии к тому времени (нач. XIX в.) вскрыло ряд недостатков теории Дальтона. Так, опыты Гей-Люссака и сформулированный им закон объемных отношений с точки зрения атомистики Дальтона требовали допущения, что в реакциях участвуют половинки (!) атомов — при том, что атом определялся как неделимый [см. 40, с. 37]. Однако, хотя ни Дальтону, ни Гей-Люссаку не удалось объяснить противоречия между атомистической теорией и газовыми законами, Дальтон продолжал быть убежденным в истинности собственных представлений и отвергал все идеи, дополняющие и развивающие его гипотезу. Как объяснить подобную консервативность, не апелли-

руя к личным качествам Дальтона? Очевидно, опираясь на достижения современной ему науки и определенные натурфилософские представления, Дальтон решил, что атомистическая гипотеза обоснована достаточно и в принципе не может быть поколеблена дальнейшим развитием знаний. Такое решение не имело под собой логической основы, но порождено некоторыми особенностями эволюции химии в первом десятилетии XIX века. Известно, что на определенном этапе развития науки настает такой момент, когда ее дальнейший прогресс тормозится или из-за отсутствия новых теоретических разработок, или из-за обилия накопленного экспериментального материала. На такой момент обратил внимание Ф. Энгельс, подчеркивая, что эмпирическое естествознание «накопило такую необъятную массу положительного материала, что в каждой отдельной области исследования стала прямо-таки неустрашимой необходимостью упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи» [2, т. 20, с. 366]. Подобным образом теория бывает сформулирована в столь абстрактной форме, что требует ряда вспомогательных теорий, отсутствие которых тормозит развитие науки. В истории химии подобная ситуация возникла тогда, когда первые последователи антифлогистонной теории А. Лавуазье — А. Ф. Фуркруа, К. Л. Бертолле, Л. Б. Гитон де Морво — оказались неспособны творчески продолжить дело учителя и развить новые химические методы и теории. Атомистика Дальтона подоспела вовремя и дала новый импульс химической науке, но сам Дальтон не понял, что он воспользовался давно известной концепцией. Ф. Энгельс подчеркивает, что поверхностной интерпретации атомистики как открытия Дальтона придерживались многие знаменитые химики: Кекуле, например, «утверждает, будто Дальтон первый пришел к мысли о существовании качественно различных элементарных атомов и первый приписал им различные, специфические для различных элементов веса; между тем у Диогена Лазерция [кн. X, § 43—44 и 61] можно прочесть, что уже Эпикур приписывал атомам не только различия по величине и форме, но также и различия по *весу*, т. е., что Эпикур по-своему уже знал атомный вес и атомный объем» [2, т. 20, с. 367—368]. Оценка собственной теории как существенного шага вперед, который в то же время хорошо обоснован, а потому едва ли скоро потре-

бует коррекции, и обусловила консервативность Дальтона: *в качестве истинной выступала старая теория, и познавательное время приобретало обратное направление, «текло вспять».*

Особенный протест Дальтона вызвала не получившая широкой известности гипотеза Авогадро, которая объясняла закон объемных отношений Гей-Люссака тем, что проводила различие между атомом и молекулой и постулировала, что газы вступают в реакцию в молекулярном состоянии и в каждой молекуле кислорода, водорода и азота объединены два атома. Ясно, что Авогадро развивал далее атомную теорию, но при этом конкретная форма, которую атомистика принимала в учении Дальтона, должна была претерпеть изменение. В представлении современников такое изменение означало несовершенство атомистики, и Дальтон, не зная, что подобные изменения и составили двухтысячелетнюю историю этого учения, опасался кризиса своей теории. Гипотеза Авогадро завоевала признание лишь через полвека, когда соотечественник Авогадро С. Канницаро, обобщив с ее помощью представления О. Лорана и А. Кекуле об атомах, молекулах и валентности, объединил их с известными экспериментальными данными и показал ее значение, а также и то, что экспериментальные предпосылки для проверки и использования закона Авогадро существовали уже в 20-е годы XIX века. Авогадро, выдвинув свою гипотезу в 1811 г., придерживался противоположного (по сравнению с Дальтоном) мнения о судьбе химической атомистики — он считал ее теорией, *истинность которой будет доказана в будущем.* Такая установка была связана, конечно, и с его объективной неспособностью конкурировать с Дальтоном, чей авторитет был огромен, но также и со специфически несовершенной формой разделения труда, существовавшей в химии того времени: «Хорошие аналитики-практики не располагали теорией, которая помогла бы им объяснить получаемые результаты, а химики-теоретики не могли развить необходимую теорию, поскольку результаты проводимых ими работ были крайне ненадежны» [30, с. 84 — 85]. История показала, что для Авогадро *познавательное время было направлено в будущее:* его исследования, воскрешенные едва ли не случайно в 60-е годы XIX в., содержали решения тех проблем, которые пятьдесят лет назад еще не представляли интере-

са для химиков. Сильнейшее воздействие оказали идеи Авогадро на Д. И. Менделеева, размышлявшего о формулировках периодического закона, — даже для новатора науки они не утратили авангардного смысла!

Парадоксально, но ни «консерватор» Дальтон, ни «новатор» Авогадро (оба, впрочем, остались в истории химии благодаря своим смелым гипотезам) не обеспечили такого мощного развития химии, как скромный «систематик» Берцеллиус. Не касаясь роли Берцеллиуса в развитии химии вообще, отметим, что характерной чертой его мышления и деятельности было стремление синтезировать наличные теории и согласовать их с известными экспериментальными данными. Основательность, скрупулезность и осторожность Берцеллиуса до известной степени характеризуют его собственные слова. «Вся наша теория есть не что иное, как искусство представлять себе внутренний ход явлений конкретным образом, и она приемлема и достаточна, если все известные в науке факты согласуются с ней, — писал он. — И хотя, к сожалению, часто обнаруживается, что последнее условие не соблюдается, в течение определенного периода в развитии науки ошибочная теория так же, как и правильная, полностью выполняет свое назначение. Постепенно накапливается опыт, обнаруживаются факты, которые не согласуются с теорией, что вынуждает искать новые объяснения этим фактам. По мере накопления опыта от эпохи к эпохе эти представления, несомненно, в какой-то степени трансформируются, и полностью правильное объяснение, пожалуй, вообще невозможно. Но даже если эта цель не может быть достигнута, все же не следует пренебрегать усилиями приблизиться к ней» [Цит. по 49, с. 444 — 445]. Позиция Берцеллиуса может быть охарактеризована как поиск консенсуса: всякая теория имеет право на истину, если она «работает» в настоящее время, не противоречит фактам, а также если она может быть сохранена при помощи мелких изменений, пусть даже *ad hoc*.

Такая исследовательская ориентация позволяла Берцеллиусу так уточнять таблицу атомных весов, чтобы она подтверждала атомистическую теорию Дальтона, и в то же время искать способы определения атомных весов в соответствии с законом объемных отношений (хотя он в сущности несоизмерим с нею, а не дополняет ее, как считал Берцеллиус). Характер-

по, что такую же неоднозначную позицию Берцеллиус занял и в вопросе о природе химического сродства — фундаментальном для его теории электрохимического дуализма: он пытался объединить противоположные взгляды Бертолле и Пруста, хотя реальная возможность для этого появилась значительно позже. Никакие радикальные изменения Берцеллиуса не интересовали; объединяя области химии с помощью концепции, которая была обязана теориям и экспериментам Т. Гротгуса и Г. Дэви в значительно большей мере, чем исследованиям самого Берцеллиуса, последний внутренне ориентировался на современное ему состояние химии и, в сущности, не стремился выйти за его пределы. Известная насыщенность химической теории и практики в первой половине XIX в. оригинальными идеями обеспечила *равномерное течение познавательного времени*, которое не предполагало ни ускорений, ни остановок в развитии знания. Научная деятельность Берцеллиуса отразила именно эту ситуацию в истории химии. Поэтому, предполагая истинность теории химической атомистики, Берцеллиус лишь уточнял и конкретизировал ее, объединяя с кислородной теорией Лавуазье и возникающей электрохимией.

Таким образом, разные временные ориентации английского, шведского и итальянского химиков определили три разные оценки химической атомистики: признание ее истинной этими учеными было наполнено каждый раз разным содержанием. Более того, данное содержание было обусловлено разными временными ритмами — замедленным, равномерным и ускоренным, — в силу направленности познавательного времени в прошлое, настоящее и будущее. В целом же возможность переkreщивания, столкновения столь разных временных ориентаций и наложения временных ритмов вытекала из сложного, пограничного, неопределенного характера ситуации начала XIX в., когда развитие химии не могло быть обеспечено каким-либо одним направлением исследования, но, напротив, требовало их столкновения, конкуренции, взаимной критики. Истинностная оценка химической атомистики была бы односторонней без учета данного темпорального полиморфизма.

5. Истина и исторические судьбы науки

Проблема соотношения рациональности и истины столь фундаментальна, что мы недаром посвящаем ее анализу последнюю главу книги. Философское значение понятия истины в марксизме, фактический отказ от него в западной философии науки, угроза релятивизации, которая еще больше, чем пространству и времени, угрожает сегодня истине, невозможность понять природу истины исходя исключительно из человеческого разума — все это создает своеобразие современной ситуации в философском осмыслении проблемы истины. В сущности, можно сказать, что как методологическая, так и социологическая версии интерпретации рациональности в западной философии внутренне связаны с негативистским отношением к истине. Понятие нормативного метода, с одной стороны, а с другой — адекватной социальной организации были призваны заменить и образ познания как процесса, ориентированного поиском истины, и образ истинного, т. е. соответствующего природе человека, общественного устройства. В некотором роде крах истины, который провозглашает западная философия науки, — это отражение краха общечеловеческих ценностей, утрата которых в современном мире так остро переживается. И одновременно с этим данная коллизия являет собой ситуацию, в которой идет настойчивый поиск культурных универсалий, новых форм единства культуры, которые должны прийти на смену первобытным формам общности и религиозному единению людей. Истина, открываемая человеком для людей, истина, перед которой все люди равны, еще недавно выполняла функцию такой культурной универсалии, а ученый, как ее хранитель, был вознесен на Олимп культуры. Мощь науки и некритическое обыденное сознание побудили людей пожертвовать своими правами и поручить ученым как знающим Истину оценивать свои мысли и поступки. Обретшая самостоятельность наука обзавелась собственной социальной организацией, своими «синими» и «белыми воротничками», а также сонмом «бессмертных» — Нобелевских лауреатов, академиков, заразилась общей болезнью — бюрократизацией. С другой стороны, наука незаметно для себя попала в систему столь жесткой зависимости от об-

щества и государства, которая и в страшных снах не могла привидеться ученому-одиночке XVIII — XIX вв., не ведавшему, что такое «социальный заказ» или «государственное управление наукой». Небывалый социальный престиж науки оказался лишь одной стороной медали, за него пришлось заплатить отказом от свободного поиска Истины. Подобно тому как в экономике иной раз увлекаются оценкой эффективности производства на основе промежуточных критериев, процентов по валу, выдаваемых за конечный результат, так и в науке практических результатов стали требовать любым путем, хотя понятая таким образом эффективность науки никак не углубляла подлинно адекватное видение мира.

Так произошел разрыв между поиском истины как целью науки и иными социальными целями и потребностями, которым стала служить наука. Оправданием такого разрыва стало понятие рациональности, никак не связанное с понятием истины, но тем не менее несущее в себе указание на социальную значимость науки. Эта ситуация в отношении науки и общества таит в себе противоречивую перспективу. С одной стороны, люди в очередной раз убеждаются, что не истина составляет главное в их жизни; интересы и потребности людей многообразны и несводимы к познанию. Быть может, наука и в самом деле имеет смысл лишь как средство развития личности, как полагает Фейерабенд, ведь в конце концов нет ничего важнее целостного саморазвития человека? Но с другой стороны, обостряется недоумение по поводу исторической судьбы науки как своеобразного типа культуры, имеющего свое собственное предназначение в жизни человека. Неужели наука — это очередная «форма жизни» или способ «игры в культуре», а ее претензии на объективное знание — не более чем пропагандистский лозунг? Если это и в самом деле так, то человек обречен на замкнутость в своем собственном мире, ему никогда не стать подлинным «микрокосмом» и не уподобиться в своей бесконечности Космосу, поскольку ни познать, ни овладеть им невозможно. Да, возникновение и развитие науки не решило всех социальных проблем, но, сделав познание массовой профессиональной деятельностью, наука внесла весомый вклад в формирование «ноосферы», мыслящей и познающей культуры.

Наука, принеся человеку свои заманчивые плоды и ужасные угрозы, осталась, однако, сама непознанной. Героический оптимизм научной саморефлексии обернулся самонадеянностью. Наука до сих пор томится по Философу, который внесет в нее терпимость и самокритичность, озаботит социальной ответственностью и побудит к заинтересованному диалогу со всей сокровищницей культуры. Проблема соотношения истины и рациональности несет в себе следы шовинистического, или ксенофобного сознания, о котором мы говорили выше. Принятие одной и категорическое неприятие другой трактовки истины требует ограничить познание именно этими, а не иными ориентирами и способами оценки. Но разве такой подход будет рациональным? Учитывая многообразие познавательных ситуаций, опыт истории познания и непредсказуемость его перспектив, мы не можем ограничить себя корреспондентной, когерентной или какой-либо иной интерпретацией истины. Познание как процесс поиска и открытия того, что сегодня неведомо нам, не может быть предугадано; и результаты, и сам процесс познания недоступны предвидению, поскольку в противном случае они утрачивают всякий смысл. Но такая неопределенность невыносима для ксенофобного сознания, которое уподобляет известное «своему», а неизвестное — «чужому». Для него познание рационально лишь тогда, когда в общем-то известен результат, а соответствие всех процедур принятым нормам полностью гарантировано. Экологическое же сознание допускает, что разные критерии истинности и разные типы истин могут обладать своими достоинствами и что прогресс познания предполагает свободу творческого мышления и многообразные формы и способы познавательной деятельности. Оно не стремится подчинить человеческую деятельность каким-то промежуточным методологическим нормам, но заинтересовано в том, чтобы соразмерить ее с глобальными перспективами и потребностями самого человека. Рациональность и истина как культурные универсалии утрачивают при таком подходе всякие униформистские коннотации и призваны объять собой все богатство современной культуры, помочь сближению разных направлений интеллектуального поиска, воспитать познающее мышление в духе оптимизма и толерантности.

Можно ли подвести итог с помощью готовой и за-

вершенной формулы? Конечно, можно, иное дело, что такую формулу не следует оставлять вне критики и пересмотра. Ясно, что рациональность как интегральное свойство человеческого мира не сводится к истине, так же как и к познанию вообще. Со своей стороны и истина не всегда рациональна; множество адекватных знаний о мире навсегда канули во тьму веков и никогда более не станут достоянием человечества, и, следовательно, нет оснований называть их рациональными. Если же говорить о рациональности истинностной оценки, то здесь ситуация тоже далека от определенности: оценка знания не может опираться на некоторый алгоритм, поскольку число и качество учитываемых факторов невозможно поставить под контроль. Единственное, что вполне определенно можно потребовать от оценки знания на истинность, так это того, чтобы она не была препятствием на пути развития знания. У понятия истины как регулятива познавательного процесса обнаруживается его главная функция — оно должно способствовать прогрессу познания. Жесткость классической концепции истины побудила «критических рационалистов» сделать скептические выводы, оценить всякое знание как недостоверное. Понятие истины должно быть пересмотрено, чтобы быть применимым ко всякому рациональному знанию, выполняющему позитивную функцию в жизни человека. Истина достойна лучшей участи, чем быть стражем на границе между «хорошим» и «плохим» знанием, служить пассивным орудием ксенофобного сознания.

К дескриптивному пониманию истины

Подлинно рациональная деятельность, как мы уже утверждали выше, состоит вовсе не в следовании однажды принятой системе норм, но, напротив, в сравнении, переоценке и выборе субъектом методов, целей и стандартов на основе возможно полного критико-рефлексивного учета социального содержания и социального контекста самой деятельности. Итак, рациональность внутренне проблематична, связана с риском и личной ответственностью и в этом смысле выражает не нормативную закрепощенность деятельности, но ее свободу. Но не возникает ли здесь неодолимое противоречие между рациональностью и истиной?

Ведь даже если путь к истине долг и труден, а сама она относительна и полиморфна, мы все равно рассматриваем ее как средство (критерий) совершенствования знания и ведущего к нему процесса. При этом можно признать многообразие истин, их привязанность к многообразию практик, но такая истина утрачивает свойство транскультурной ценности, перестает служить единству культуры. И вся трудность в том, что соразмерение операционального и мировоззренческого смысла истины нам предстоит искать на пути критики ее нормативного истолкования. Понятие истины нуждается в избавлении от контрольных и репрессивных функций в структуре познавательного процесса и в новообретенных синтетических потенциях, способных обеспечивать кросскультурный диалог. Кстати, подобная социально-политическая терминология здесь не случайна, она лишь подчеркивает включенность гносеологических трансформаций в общий процесс социального изменения.

Эволюция понятия истины представляет собой, по видимому, историю ее самоосвобождения от чрезмерных претензий и в то же время наполнения реальным содержанием. Так, Платону виделся подлинный смысл истины в мире вечных и неизменных, сверхчеловеческих идей. Для Фрэнсиса Бэкона истина дана в земном, чувственном опыте, она кроется в природе и может быть извлечена из нее. Содержание истины у Канта исчерпывается ее регулятивной функцией; истина изымается не только из надлунной сферы, но и из мира самой природы, и переносится исключительно в область человеческой деятельности. (Заметим в скобках, что аналогичный путь проходит и понятие рациональности, и этот параллелизм отнюдь не случаен.) Кантовская программа на долгие годы овладела сознанием философов, поставивших истину на вершину системы методологических норм, призванных придать познанию (и прежде всего, науке) совершенный характер. Мы видели, что из этого получилось в западной философии науки. Пора признать, что исчезновение проблемы истины из марксистских гносеологических дискуссий — признак аналогичного неблагополучия. И здесь не спасают робкие реверансы в адрес попперовской концепции правдоподобия или упрямые попытки возрождения ортодоксальной корреспондентной теории истины. К решительному переосмыс-

лению классического понятия истины нас толкает, кроме того, и недавно начавшийся процесс отказа от окаменевших истин по поводу природы социализма, и растущее негативное отношение к истинам в последней инстанции, к монополии на истину, в широких общественных кругах. Сегодня мы озабочены тем, чтобы выработать философские понятия, способные быть инструментами перестройки общественного сознания и практики, и это же относится к понятию истины. Истине пора стать не столько гарантом абстрактного совершенства знания, но и средством его развития и оценки, и при этом удержать в себе присущее ему философское содержание, общемировоззренческую ценность.

Представление о рациональном, будучи тесно связано с понятием истины, постепенно утрачивало онтологические и наполнялось нормативно-регулятивными и социальными смыслами. Мы пытались показать, что сегодня рациональность фактически слилась со структурой человеческой деятельности, составляя ее варибельный, творческий, продуктивно-проблематизирующий субъективный момент. Каждая культура рациональна по-своему, но культура в целом рациональна постольку, поскольку содержит в себе изменчивость и многообразие. Рациональность избавилась от менталистских коннотаций; рационально не только и не столько то, что опирается на истинное знание. Однако само понятие истины еще не восприняло этого урока. Этому препятствует мощная гносеологическая традиция, единая, несмотря на то, что реализуется она в самых разных, прежде всего, корреспондентных и когерентных истолкованиях истины.

Данная традиция, припадая то на одну, то на другую уставшую ногу, — идею соответствия, совпадения знания и реальности или идею совместимости, связанности всех элементов знания на основе некоторого принципа — упрямо ковыляет по узкой, но прямой дорожке, огороженной забором норм и стандартов. Требования логичности, простоты, системности, соответствия прошлому знанию, увеличения эмпирического содержания или решения проблем все больше обнаруживают свою конвенциональную природу, не оправдываемую историей познания, а лишь иллюстрируемую ею. Критерии адекватности восприятия или созерцания уступили свое место опытному, а затем и прак-

тическому обоснованию истины, но проблема осталась. Какая практика имеется в виду? Единая общественно-историческая практика? Но она способна удостоверить движение познания к истине лишь в глобальных исторических интервалах и не обладает оперативными возможностями. Если же вести речь о конкретных типах практики, то каждый из них является лишь относительным критерием и не обладает преимуществами по сравнению с другим типом. При этом удостоверенная данным способом относительная истина локальна и несоизмерима с другими типами истин, неспособна служить единству культуры. И уж конечно, никакое из подобных пониманий истины не предполагает самостоятельного нормативного творчества, связанного с риском и ответственностью, без которых немислимо развитие знания. Напротив, истинностная оценка как бы по определению выступает как исключительное *использование* некоторой системы норм, которая сама принимается без доказательства, просто как образец для квалификации знания как адекватного, эффективного, приемлемого, наконец, истинного. Так неужели можно ограничиться конвенциональной оценкой знания? Неужели наша философская интуиция не требует большего?

Задаваясь целью дать набросок *дескриптивного* подхода к истине, начнем с различения философского и нефилософского представлений о ней. Очевидно, что в разных науках, в обыденном сознании, в теологии, астрологии, алхимии и мистике используются настолько несовместимые понятия истины, что их нелегко объединить даже с помощью витгенштейновского принципа «семейного сходства». Но едва ли можно усомниться в том, что каждое из них отвечает своему назначению и может быть заменено взятым из другой области. В таком случае философу приходится отрешаться от иллюзий построить универсальное понятие истины и с его помощью совершенствовать совокупный познавательный процесс. Горькие плоды такого рода философско-идеологических вмешательств сегодня стоят перед нашими глазами. Не пора ли признать, что конкретный познающий субъект имеет неотчуждаемое право смотреть на мир, используя главным образом понятия и нормы своей собственной традиции и не страшась идеологической критики? Но что же в таком случае — расстаться со святой идеей союза

философии и естествознания или фантастическим образом отмирающей религии, плавно переходящей в атеизм? Что же — бросить ученых и верующих на произвол судьбы, в глубокий омут философско-мировоззренческого невежества? Увы, при всем нашем желании это было бы невозможно. И ученый, и любой другой человек заинтересуется философией, когда будут созданы условия и возникнет потребность, и выберет такую философию, которая удовлетворит эту потребность наиболее полно. Как жаль, что ему не избежать при этом философского эклектизма; идейная монолитность отличает только высокообразованного, профессионального философа, упрямо культивирующего раз и навсегда выбранный идеал истины.

Впрочем, если философ искренне озабочен не только собственной идейной стерильностью, но и проблемами науки или иных форм знания, то он попытается найти точку соприкосновения между частными интерпретациями истины и общемировоззренческим подходом к ней. Вышеописанная «слабая версия» объективности знания создает основу для философско-методологической терпимости, но для реального участия философа в совокупном познавательном процессе этого уже недостаточно. Следующий шаг ведет за пределы ограниченности истины конкретной практикой и даже ее многообразием. Многообразие знания и многообразие практик не может быть последним словом современной философской концепции истины, хотя и является ее исходным пунктом.

Дескриптивный подход к истине выносит на передний план *сравнение* разных форм знания относительно многообразия практики и социальной реальности. В самом деле: проблема истины возникает тогда, когда нужно выбирать между некоторыми концепциями, теориями, гипотезами и свидетельствами в ходе исследовательского поиска или принятия социального решения. «Момент истины» всегда проблематичен и пуждается в волевом усилии. Но мы установили, что не философу следует принимать такое решение. И в то же время он может внести вклад в его обсуждение. Никому, кроме философа, не под силу отвлечься от конкретных разногласий и страстей и, стремясь соблюсти объективность, заняться воссозданием реальной познавательной ситуации, в которой принимается решение. Он описывает разнообразие точек зрения,

вскрывает предпосылки, социальные основания, возможности и последствия, показывает относительность методологических стратегий, побуждает еще раз просчитать все варианты и сопоставить взаимные критические аргументы сторонников разных концепций. Тем самым философ создает массив нового знания, которое частью в явной, частью в неявной форме образует мировоззренческий и методологический фон общей дискуссии, участники которой теперь могут более ясно осознать свое место и точки соприкосновения или несогласия, возможные решения и смысл своей деятельности вообще в более широком контексте. При такой работе философу, конечно, тоже не удастся освободиться от известных предпосылок, но он должен отдавать себе отчет в этом, пытаться их выявить и сделать достоянием гласности, тем более, что они носят весьма специфический характер.

Ученый, политик, религиозный деятель и просто избиратель, собравшиеся за круглым столом, само собой, не должны ждать от философа решения своих проблем. Напротив, только сейчас они и получают возможность действовать действительно свободно, умерив свои субъективные вкусы и притязания, с ясным сознанием перспектив и ответственности. Философ уже больше не требует от них: «Действуй так, и ты обрешь истину!», он говорит обратное: «Действуй свободно, на свой страх и риск, в меру своих сил и разума, ты знаешь, из чего исходишь, и можешь предвидеть, к чему придешь, ты и только ты ответствен за свои действия, и вот мой единственный совет — думай!»

Дескриптивная концепция истины не предполагает, таким образом, совокупности норм и критериев совершенства знания, его соответствия действительности или системе ценностей. Философски понятая истина — это также не моментальные срезы познания, не отдельные теории или суждения; это *целостная картина познавательной ситуации* в широком социальном контексте, а истинностная оценка — *аналитическое ненормативное описание* роли и места знания в многообразии форм сознания и социальных практик. Такая специфическая оценка не удостоверяет совершенство некоторого знания отныне и навеки, она лишь предельно конкретно указывает, при каких условиях и в какой мере знание способно претендовать на неко-

торую когнитивную и социально-культурную функцию. Истинностная оценка становится не итогом (не только итогом), фиксирующим заблуждение или успех, но авансом, который предостерегает от самозабвения и ограниченности.

С помощью дескриптивного подхода к истине синтезируются разнообразные философские роли. Философ выступает как методолог-игротехник, помогающий найти оптимальный выход из трудной ситуации, он же реализует идею социально-гуманитарной экспертизы, призванной соразмерить когнитивное решение со спектром социальных интересов и ценностей. И здесь же он уподобляется утописту-футурологу, рисуя мировоззренчески нагруженный проект будущего и убеждая в грандиозных перспективах человека, и одновременно призывая учитывать опыт деятельности, ориентироваться на диалог и терпимость. Пафос философского понимания истины сдвигается, таким образом, от нормирования знания с помощью абсолютных по форме и конвенциональных по содержанию критериев совершенства к ориентации на самостоятельное действие субъекта, на продуманное, рефлексивно осмысленное поведение, на позицию, неотъемлемую от риска и ответственности, слитую с актом личного выбора.

Ранняя античность, натуралистически истолковывая процесс познания, онтологизировала его содержание в образе прямой линии, один конец которой держит человек, а другой — боги. Заблуждение, как и истина, фактически отсутствовали в этом процессе. Классическая теория познания, тоже несвободная от подобной установки, заменила с помощью Декарта и Бэкона богов на идею научного метода. Свобода человека была ограничена сферой его «дурной», субъективной воли, мешающей правильному применению метода и потому ведущей к заблуждению. Если в античности человек был свободен от риска и ответственности в своем познании, то Новое время делает человека ответственным за заблуждение, за отклонение от истины. Аналогичное механицистское истолкование познавательного выбора как *применения* стандартов рациональности и истины мы встречаем и в западной философии науки, связавшей себя с анализом процесса обоснования знания. Но как скоро в фокус теоретико-познавательного исследования попадает

реальное развитие знания, оно вынуждено сделать следующий шаг, к пониманию самих стандартов как проблематичных, как результатов когнитивного выбора, а не как его оснований. Deskриптивный подход к истине предоставляет поле для такого выбора, описывая многообразие нормативно-регулятивной сферы познавательной деятельности, позволяет проникнуться многообразием смысловой нагруженности знания.

Страх перед истиной или преклонение перед ней ставят человека в зависимость от тирана или алтаря. Холодный звездный блеск трансцендентной истины, к которой можно только стремиться, но никогда нельзя достичь, обессиливает человека и повергает в скептицизм. Истина, оголенная до бесстыдной практичности, обращает человека в механического раба или цинично ведет по головам к мнимому успеху. И лишь там, где торжествует иступленный и самоотверженный труд и наслаждение красотой его результатов, есть место для подлинной истины. Согласимся с Галилеем — не всегда стоит умирать ради истины. Но истине, наполненной культурным и личностным смыслом, вошедшей в сердце и разум, зовущей к свободе, — такой истине служит жизнь и судьба.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Итак, наше изложение завершено. Это далеко не первая и, конечно, не последняя книга, посвященная анализу проблемы рациональности, и авторам нелегко убедить читателя, что их позиция заслуживает особого внимания. Уповать на то, что это сможет сделать заключение, наивно, и поэтому мы не будем здесь подводить итоги и «суммировать научные результаты и выводы». Вместо этого попробуем еще раз задуматься о том, какое понимание рациональности в большей мере соответствует перспективным тенденциям развития философии марксизма.

Давным-давно, казалось бы, сформулировал М. Вебер известную дихотомию «традиционных» и «рациональных» обществ, но подходы к проблеме рациональности до сих пор несут в себе неявные ссылки на противоположность традиции и рациональности. Традиция — это якобы нечто консервативное, даже отсталое, погруженное в прошлое, неререфлективное, стихийно формирующееся и противящееся мыслительной проработке; рациональность, напротив, есть осознанно-конструктивная способность человека соразмерять свою деятельность и ее продукты с «априорными формами чувственности и рассудка», с канонами разума, с правилами логики и т. п. К. Поппер, разделяя, как мы могли убедиться, такое представление, частью все же отходит от него, настаивая на существовании «странного гибрида» — критической традиции, т. е. науки. Наука в такой интерпретации предстает неким монстром, соединившим в себе несоединимое, чуть ли не орла и трепетную лань; ни о какой диалектичности подобного объединения не стоит и говорить, оно вопиюще негармонично и необоснованно. Наука, вобравшая в себя веберовские рациональность и традиционность, в сущности предстает иррациональным предприятием — это до сих пор служит камнем преткновения западной философии и социологии науки.

Подлинно диалектическое понимание науки как определенной исторической традиции и вместе с тем как способа рационализации всякой человеческой деятельности и значимого для современной культуры стандарта рациональности неизбежно должно пойти по пути более тонкого и глубокого проникновения в природу таких феноменов, как традиция и рациональность. В каждом из них мы пытались увидеть свою противоположность, говоря о социальной природе рациональности и рациональности традиционного рода деятельности, магии например. Какие же предпосылки позволяют осуществлять подобный подход?

Задумываясь над этим, мы пришли к заключению, что начать надо с критики того культа разума, который отделяет и выделяет разум из всей системы человеческой деятельности и культурного контекста. Вспомним, что гири на весах не просто несут в себе мерило веса, но сделаны из того же весомого материала, что и другие вещи, и также могут быть взвешены с помощью набора иных предметов. Часы — не просто мерило времени, они и сами подвержены старению и в разных системах показывают разное время. Так и человеческий разум — он не только судья и контролер, но и сам соразмерен тем, кто, казалось бы, не должны претендовать ни на что, кто суть лишь подсудимые и поднадзорные. Иначе говоря, конструктивные, творческие потенции человека функционируют подлинным образом не иначе, как в плотной среде иных способностей и потребностей. Более того, они не искусственно погружаются туда нами, осознавшими, что это надлежит сделать, но их существование иначе просто невысказуемо. Рациональность внутренне присуща человеческой деятельности, а не навязывается разумом извне и с высоты, хотя явно сформулированные нормы рациональности и входят в противоречие со своими изначальными истоками и контекстами. Отсутствие такого диссонанса — вещь редкая, достичь ее трудно, и, наверное, как обозначение нашего стремления к согласию с собственными основаниями и возникло понятие рациональности, внутренне конфликтное, изменчивое, неопределенное, граничащее с иррациональным и иррациональным. Но разве бывают иными неисповедимые пути человека?

Размышление о проблеме рациональности приводит нас к идее человеческой свободы. Конструктивная деятельность по формированию новых и новых границ ос-

военной реальности питает убеждение человека в том, что он свободен; но каждая ступенька к свободе предстает иной раз лестницей, ведущей на эшафот, — какие же нужны силы, чтобы вновь воспарять на головокружительные вершины! Б. Рассел писал: «Коротка и бессильна жизнь человека; на него и на весь его род медленно и неумолимо падает рок беспощадный и темный. Не замечая добра и зла, безрассудно разрушительная и всемогущая материя следует своим неумолимым путем; человеку, осужденному сегодня потерять самое дорогое, а завтра самому пройти через врата тьмы, остается лишь лелеять, пока не нанесен удар, высокие мысли, освещающие его недолгие дни; презирая трусливый страх раба судьбы, — поклоняться святыне, созданной собственными его руками; не боясь власти случая, хранить разум от бессмысленной тирании, господствующей над его внешней жизнью; бросая гордый вызов неумолимым силам, которые терпят до поры его знание и его проклятия, держать на себе мир, подобно усталому, но не сдающемуся Атласу. Держать — вопреки давящей все на своем пути бессознательной силе — мир, сотворенный его идеалами» [31, с. 22]. Для Б. Рассела деятельность и сознание человека вечно противостоят природе и социальной реальности, которые воплощают собой неразумие, иррациональность; человек рационален постольку, поскольку способен сохранять свою свободу от внешней действительности и возвышаться над ней. Современное философское сознание уже расстается с идеей противопоставленности человека социуму и природе и, напротив, стремится найти основание рациональности в экологическом отношении к своему окружению. Гармоническая экология природы и культуры, свобода не *вопреки*, а *совместно* со всем многообразием жизни на Земле — вот что питает современные представления о рациональном.

Сегодня люди осознают все глубже, что смысл их существования не в самодостаточной конструктивной деятельности, не в формировании и сохранении локального мира своих идеалов и интересов; быть может, человек обнаружит высшую рациональность в том, чтобы сознательно и свободно включить себя в совокупный эволюционный процесс и стать выразителем таящихся в нем потенциалов и головокружительных перспектив?..

SUMMARY

The authors analyse the problem of rationality in the context of the contemporary discussions in the history and philosophy of science, cognitive sociology and social sciences. It is considered in terms of the idea of the empirical basis and the nature of the scientific theory, the growth of knowledge and incommensurability as well as the social equality and justice, ideology and the optimal decision, pseudoscience and occultism.

It is shown that traditional, standard approach to rationality now makes way for the context-dependent, socially laden image of rationality, for the understanding of its variable, pluralistic nature, determined by the multitude of the human goals and interests, types of knowledge and practice. Ecological attitude is taken as an opposition to the normative interpretation of rationality; the latter appears not as a set of the stable rules and standards but as an appeal to openness, freedom and choice.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
3. Автономова Н. С. В поисках новой рациональности // *Вопр. философии*. 1981. № 3. С. 145—156.
4. Алиханян С. И. Современная генетика. М., 1967.
5. Азутин А. А. История принципов физического эксперимента (от Античности до XVII в.). М., 1976.
6. Белый Ю. А. Тихо Браге. М., 1982.
7. Богомолов А. С. Диалектика и рациональность // *Вопр. философии*. 1978. № 7. С. 101—111.
8. В поисках теории развития науки: Очерки западноевропейских и американских концепций XX в. М., 1982.
9. Глушакова Т. И. Развитие представлений об индивидуальности хромосом. М., 1983.
10. Готт В. С. Философские вопросы современной физики. М., 1967.
11. Гребенников Е. А. Николай Коперник. М., 1982.
12. Грязнов Б. С. Логика. Рациональность. Творчество. М., 1982.
13. Дюгем П. Физическая теория: ее цель и строение. СПб., 1910.
14. Карнап Р. Философские основания физики: Введение в философию науки. М., 1971.
15. Касавин И. Т. Традиции и плюрализм: К критике культурологии П. К. Фейерабенда // *Вопр. философии*. 1984. № 6. С. 143—151.
16. Касавин И. Т. Знание и его социальное содержание // *Вопр. философии*. 1988. № 3. С. 130—138.
17. Касавин И. Т., Филатов В. П. История научных традиций в интерпретации П. Фейерабенда // *Вопр. истории естествознания и техники*. 1984. № 4. С. 42—53.
18. Кордонский С. Г. Методологический анализ циклических процессов научного исследования (на материале биологии). Автореф. дис. канд. филос. наук. Новосибирск, 1988.
19. Критика современных немарксистских концепций философии науки. М., 1987.
20. Мамчур Е. А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. К дискуссиям в современной постпозитивистской философии науки. М., 1987.
21. Никифоров А. Л. От формальной логики к истории науки: Крит. анализ бурж. методологии науки. М., 1983.
22. Никифоров А. Л. Научная рациональность и цель науки // *Логика научного познания: Актуальные проблемы*. М., 1987. С. 259—272.
23. Никифоров А. Л. Понятие истины в философии науки XX века // *Проблема истины в современной западной философии науки*. М., 1987. С. 24—33.

24. Огурцов А. П., Юдин Э. Г. Деятельность // Филос. энцикл. слов. 1983. С. 151.
25. Ойзерман Т. И. Рациональное и иррациональное // Вопр. философии. 1977. № 2. С. 82—95.
26. Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М., 1983.
27. Порус В. Н. Спор об истине (научный реализм против инструментализма) // Проблема истины в современной западной философии науки. М., 1987. С. 1—23.
28. Пружинин Б. И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.
29. Пуанкаре А. О науке. М., 1983.
30. Сабдарари Ф., Робинсон А. История аналитической химии. М., 1984.
31. Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.
32. Сокулер Э. А. Проблема эмпиризма в современной западной философии науки // Философия и научное познание. М., 1985.
33. Степин В. С. Научное познание как «опережающее отражение» практики // Практика и познание. М., 1973.
34. Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984.
35. Фейерабенд П. Избр. труды по методологии науки. М., 1986.
36. Филипченко Ю. А. Генетика. М.; Л., 1929.
37. Фрумкина Р. М. Лингвистическая гипотеза и эксперимент: О специфике гипотез в психолингвистике // Гипотеза в современной лингвистике. М., 1980. С. 183—216.
38. Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
39. Чудинов Э. М. Природа научной истины. М., 1977.
40. Штрубе В. Пути развития химии. М., 1984. Т. 2.
41. Agassi J. Social basis of the scientific theory and practice // [84]. P. 15—28.
42. Agassi J., Jarvie I. C. The problem of rationality of magic // Brit. journal of sociology. 1967. Vol. 18. P. 55—74.
43. Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1969.
44. Andersson G. Creativity and criticism in science and politics // [84]. P. 1—14.
45. Apel K.-O. Types of rationality to-day: The continuum of reason between science and ethics // [85].
46. Barnes B. Scientific knowledge and sociological theory. L.; Boston, 1974.
47. Bergström L. Some remarks concerning rationality in science // [83]. P. 1—16.
48. Bloor D. Knowledge and social imagery. L. et al., 1976.
49. Buch der grossen Chemiker/Hrsg. von G. Bugge. Weinheim, 1965. Bd. 1.
50. Burke P. Rationality in religion // [85]. P. 463—468.
51. Easlea B. Witch hunting, magic and the new philosophy: An introduction to debates of the scientific revolution, 1450—1750. Brighton, 1980.
52. Evans-Pritchard E. E. For example, witchcraft // Rules and meanings: The anthropology of everyday knowledge. Sel. readings. Harmondsworth, 1973. P. 24—26.
53. Feyerabend P. Review of: Scientific change // Brit. journal for the philosophy of science. 1964. Vol. 15. N 59. P. 244—254.
54. Feyerabend P. Problems of empiricism // Beyond the edge of certainty: Essays in contemporary science and philosophy. New Jersey, 1965.

55. *Feyerabend P.* Classical empiricism // The methodological heritage of Newton. Oxford, 1970.
56. *Feyerabend P.* Philosophy of science 2001 // Methodology, metaphysics and history of science. Boston, 1984.
57. *Feyerabend P.* Farewell to reason. L.; N. Y., 1987.
58. *Franklin A.* The neglect of experiment. Cambridge etc., 1986.
59. *Gadamer H.-G.* Historical transformation of reason // [85]. P. 3—14.
60. *Gennings R. C.* Truth, rationality and the sociology of science // Brit. journal for the philosophy of science. 1984. Vol. 35, N 3. P. 201—222.
61. *Gibson M.* Rationality // Philosophy and public affairs, 1977. Vol. 6, N 3. P. 193—225.
62. *Hattiangadi J. N.* Rationality and the problem of scientific traditions // Dialectica. 1978. Vol. 32, N 1. P. 3—28.
63. *Hempel C.* Scientific rationality: analytic vs pragmatic perspectives // [85. P. 46—58].
64. *Hesse M.* Revolutions and reconstructions in the philosophy of science. Brighton, 1980.
65. *Hübner K.* Mystische und wissenschaftliche Denkformen // Philosophy and mythos. Berlin; N. Y., 1979.
66. *Koertge N.* Ethical problems of science communication // [84]. P. 191—204.
67. *Kourany J. W. H.* Newton-Smith.: The rationality of science // Journal of philosophy. 1983. Vol. 80, N 8. P. 474—478.
68. *Kuhn T.* Rationality and theory choice // Journal of philosophy. 1983. Vol. 80, N 10. P. 563—570.
69. *Laudan L.* Progress and its problems. Berkeley, 1977.
70. *Laudan L.* A confutation of convergent realism // Philosophy of science. 1981. Vol. 48, N 1. P. 19—49.
71. *Laudan L.* Problems, truth and consistency // Studies in history and philosophy of science. 1982. Vol. 13, N 1. P. 70—82.
72. *Laudan L.* Science and values. Berkeley, 1984.
73. *Laudan L.* Realism without the real // Philosophy of science. East Lansing, 1984. Vol. 51, N 1. P. 156—162.
74. *Lehrer K.* A model of rational consensus in science // [83]. P. 51—61.
- ♦ 75. *Losee J.* A historical introduction to the philosophy of science. Oxford etc., 1980.
76. *Marcovic M.* Scientific and ethical rationality // [83]. P. 78—89.
77. *Musgrave A.* Problems with progress // Synthese. 1979. Vol. 42. P. 443—464.
78. *Newton-Smith W. H.* The rationality of science. Boston, 1981.
79. *Nowotny H., Rose H.* (eds). Gounter-movements in the sciences: The sociology of the alternatives to big sciences. Dordrecht, 1979.
80. *Pera M.* The justification of scientific progress // [84]. P. 221—244.
81. *Popper K.* Towards a rational theory of tradition // Conjecture and refutations: The growth of scientific knowledge. London, 1963.
82. *Radner D., Radner M.* Science and unreason. Belmont, 1982.
83. Rationality in science: Studies in the foundations of science and ethics. Dordrecht etc., 1980.
84. Rationality in science and politics. Dordrecht etc., 1984.
85. Rationality to-day: International symposium on rationality today. Ottawa, 1979.

86. *Rossi P.* Hermeticism, rationality and the scientific revolution // Reason, experiment and mysticism in the scientific revolution. N. Y., 1975.
87. *Rowls J.* A theory of justice. Cambridge, 1971.
88. *Salaman K.* The problem of ideology and the critical rationalism [84. P. 249—260].
89. *Salmon W. C.* Carl Hempel on the rationality of science // Journal of philosophy. 1983. Vol. 80, N 10. P. 555—562.
90. *Schutz A.* The frame of unquestioned constructs // Rules and meaning: The anthropology of everyday knowledge. Sel. readings. Harmondsworth, 1973. P. 18—20.
91. *Siegel H.* Truth, problem-solving and the rationality of science // Studies in history and philosophy of science. 1983. Vol. 14, N 2. P. 89—112.
92. *Simon H.* A models of man social and rational: Mathematical essays on rational human behaviour in a social setting. N. Y., 1957.
93. *Smith P.* Realism and the progress of science. Cambridge etc., 1981.
94. *Stabler E. P.* Rationality in naturalized epistemology // Philosophy of science. 1984. Vol. 51, N 1. P. 64—78.
95. *Weber M.* The protestant ethic and the spirit of capitalism. L., 1930.
96. *Wittgenstein L.* Remarks on Frazer's "Golden Bough". Atlantic Highlands; New Jersey, 1979.
97. *Worrall J.* Scientific realism and scientific change // Philosophical quarterly. 1982. Vol. 32, N 128. P. 201—231.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Авогадро А. 80, 162, 163, 165, 166
 Автопомова Н. С. 34
 Агасси Дж. (Agassi J.) 79
 Алихайян С. И. 123
 Андерсон Г. (Andersson G.) 52—54, 57
 Ауэрбах Л. 100
 Барнс Б. (Barnes B.) 72, 77
 Бергсон А. 36
 Бергстрём Л. (Bergström L.) 58, 70
 Бертолле К. Л. 164, 167
 Берцелиус Й. 166, 167
 Блур Д. (Bloor D.) 77, 79, 80
 Бойд Р. (Boyd R.) 60
 Бойль Р. 147
 Браге Тихо 99
 Бредбери Р. 7
 Бэкон Фр. 90, 106, 172
 Вебер М. 21, 22, 25, 48, 172
 Витгенштейн Л. 50, 121, 125, 141, 154, 155
 Вошпегут К. 40
 Гадамер Г. (Gadamer H.—G.) 12, 48
 Галилей Галилео 10, 93, 96, 98, 105, 158, 177
 Гегель Г. В. 9, 10, 38, 144
 Гей — Люссак Ж. 80, 163, 165
 Геккель Э. 100
 Гемпель К. (Hempel C.) 49, 50
 Гибсон М. (Gibson M.) 54—57, 70, 71, 73
 Гитон де Морво Л. Б. 164
 Горбачев М. С. 6
 Грязнов Б. С. 158, 175
 Грюнвальд Э. 77
 Дальтон Дж. 80, 162—166
 Декарт Р. 9, 10, 12
 Джарви И. (Jarvie I. C.) 79
 Дженнингс Р. (Gennings R. C.) 77, 78
 Дюркгейм Э. 48, 78
 Дюэм П. 87, 110, 111, 159
 Исли Б. (Easlea B.) 80, 82, 83
 Канницаро С. 162, 165
 Кант И. 12, 172
 Карнап Р. 50, 87
 Кекуле А. 164, 165
 Келлер И. 18, 117
 Киркегор С. 12, 142
 Кнорр — Цетина К. (Knorr — Cetina K.) 77
 Коллинз Г. (Collins G.) 77
 Коперник Н. 18, 131
 Костер Шарль де 31
 Куайн У. 58—60, 159
 Кун Т. 17, 49, 50, 52, 66, 67, 88, 113, 130
 Кулибин И. 162, 163
 Курани Ж. (Courany J. W.) 60, 61
 Лавуазье А. Л. 147, 164, 167
 Лакатос И. 52, 119
 Лаудан Л. (Laudan L.) 48, 58, 60, 62—67, 76—78, 117, 118.
 Левенгук А. 98
 Лейбниц Г. В. 9, 10
 Ленин В. И. 22—24, 147—149, 160
 Лерер К. (Lehrer K.) 71
 Лоран О. 165
 Лысенко Т. Д. 96, 97
 Мамчур Е. А. 102
 Мангейм К. 78
 Маркс К. 5, 35, 38, 145
 Масгрейв А. (Musgrave A.) 65
 Мах Э. 110
 Менделеев Д. И. 166
 Мендель Г. 115, 121—124, 126

- Милль Дж. Ст. 14
Морган Т. 124, 126
- Никифоров А. Л. 127
Ницше Ф. 12, 36
Новотни Х. (Nowotny H.) 74
Ньютон И. 10, 18, 112, 114
Ньютон — Смит У. (Newton —
Smith W. H.) 58, 60—62
- Ойзерман Т. И. 36
- Патнем Х. (Putnam H.) 60
Пера М. (Pera M.) 61, 62
Платон 9, 10, 172
Поппер К. 13, 14, 16, 33, 49—53,
78, 87, 91, 92, 108, 109, 113—
115, 119, 129, 135, 172
- Пруст Дж. 167
Птолемей Клавдий 131, 147
Пуанкаре А. 87, 110, 111
- Рассел Б. 174
Роззак Т. (Roszak T.) 43, 83
Росси П. (Rossi P.) 83
Роулз Дж. (Rowls J.) 51, 55, 56,
70, 71, 73
- Саймон Х. (Simon H. A.) 74, 75
Свифт Дж. 31
Селларс У. (Sellars W.) 60
Сигель Г. (Siegel H.) 62—65
Сорокин П. 78
Стеблер Э. (Stabler E. P.) 59
- Струве П. 23, 24
Сэлмен К. (Salaman K.) 54
Сэлмон У. (Salmon W. C.) 49, 50
- Тулмин Ст. 9, 58, 62—65, 72
Тарский А. 140
- Уоррел Дж. (Worrall J.) 115
- Фарадей М. 146
Фейерабенд П. 13, 16, 17, 43, 49,
58, 62, 67, 82, 85, 86, 88—92,
94,
Филипченко Ю. А. 123
Фрэзер Дж. 26, 27, 154, 155
Фрэнклин А. 103
Фуркруза А. Ф. 164
- Хайдеггер М. 12
Хаттиангади Дж. (Hattiangadi J. N.) 51, 52
Хэнсон Н. (Hanson N.) 49, 88
Хюбнер К. (Hübner K.) 183
- Шелер М. 78
Шютц А. (Schutz A.) 72
- Эванс — Причард Э. 69, 79
Эйнштейн А. 112
Энгельс Фр. 24, 35, 83, 147—149,
164
Эпикур 164
- Юм Д. 59

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
-----------------	----------

Глава первая

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА

1. Три ведущие традиции в трактовке рациональности	8
2. Рациональность как псевдопредметное и псевдометодологическое понятие	28
3. К марксистской критике иррационализма	35
4. Рациональность и деятельность	38
5. Научная рациональность и рациональность науки	43

Глава вторая

ОТ «ЕСТЕСТВЕННОЙ» И ФОРМАЛЬНОЙ К СОЦИАЛЬНОЙ И КОНТЕКСТУАЛЬНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ НА ЗАПАДЕ

1. Методы, формы и цели в структуре научного знания: традиционный подход	49
2. Ревизия традиционного образа научной рациональности	59
3. На пути к социальному понятию рациональности	67

Глава третья

ОПЫТ, ТЕОРИЯ, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

1. Эмпирический базис науки: иллюзорное основание?	85
2. Зачем нужны научные теории	110
3. Истина или соизмеримость	127

**ИСТИНА, ЕЕ ОСНОВАНИЯ
И СМЫСЛОВЫЕ ГРАНИЦЫ**

1. Понятие истины и многообразие ее форм	136
2. Типология истин и типология практик	149
3. Что шире по содержанию — истина или рациональность	153
4. Многофакторность истинностной оценки	160
5. Истина и исторические судьбы науки	168
К дескриптивному пониманию истины	171
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	179
SUMMARY	182
ЛИТЕРАТУРА	183
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	187

CONTENTS

INTRODUCTION	3
--------------	---

Chapter one

RATIONALITY AS A PROBLEM

1. Three main traditions in the understanding of rationality	8
2. Rationality: pseudoobjective and pseudomethodological concept	28
3. On the marxist critique of the irrationalism .	35
4. Rationality and activity .	38
5. Scientific rationality and rationality of science	43

Chapter two

FROM THE "NATURAL" AND THE FORMAL TO THE SOCIAL AND CONTEXTDEPENDENT RATIONALITY:

THE CONTEMPORARY DISCUSSIONS IN THE WEST

1. Methods, norms and goals in the structure of the scientific knowledge: the standard approach	49
2. The revision of the standard approach to scientific rationality	59
3. Towards the social concept of rationality	67

Chapter three

EXPERIENCE, THEORY, RATIONALITY

1. The empirical basis of science: the illusionary foundation?	85
2. What are the scientific theories for?	110
3. Truth and commensurability	127

Chapter four

TRUTH: ITS FOUNDATION AND ABOUNDS OF SENSE

1. The concept of truth and the variety of its forms	136
2. Truth and practice: the typological analysis	149
3. Truth and rationality: their sphere and limits	153
4. The multifactoral character of the truth evaluation	160
5. Truth and the historical chance of science	168
6. On the descriptive approach to truth	171

CONCLUDING REMARKS	179
--------------------	-----

SUMMARY	182
---------	-----

BIBLIOGRAPHY	183
--------------	-----

NAME INDEX	187
----------------------	-----

Научное издание

**Касавин Илья Теодорович,
Сокулер Зинаида Александровна**

**РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
В ПОЗНАНИИ
И ПРАКТИКЕ**
Критический очерк

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства В. П. Желтова
Художник А. П. Дегтярев
Художественный редактор М. Л. Храмцов
Технический редактор Л. В. Прохорцева
Корректоры Т. П. Вдов, Л. В. Щеголев

ИБ № 38992

Сдано в набор 05.08.88.

Подписано к печати 07.10.88.

Формат 84×108¹/₃₂

Бумага книжно-журнальная

Гарнитура обыкновенная новая

Печать высокая

Усл. печ. л. 10,08. Усл. кр. отт. 10,4. Уч.-изд. л. 10,6

Тираж 3150 экз. Тип. зак. 301

Цена 1 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство «Наука»

117864, ГСП-7, Москва, В-485

Профсоюзная ул., 90

4-я типография издательства «Наука»
630077, Новосибирск, 77, ул. Станиславского, 25