

Однако сегодняшнее обсуждение вопроса о рациональности имеет свою специфику; оно сместилось в сферу собственно философии науки, что не могло не внести новых важных акцентов в характер и способы обсуждения этой проблемы. И в начале века, и в 30-е - 40-е годы наука выступала как образец рациональности. Сегодня же, напротив, один из немецких философов науки, Ганс Ленк, заявляет: "Вероятно, европейской ошибкой было установление слишком тесной связи рационального и рациональности с наукой европейского происхождения..." [4. S. 12]. Согласно Ленку, европейская наука не есть прототип рациональности как таковой, рациональность и научность - не одно и то же.

Наиболее непримиримым критиком науки и вообще рационального подхода к миру оказался философ и историк науки П.Фейерабенд, объявивший сциентизм "рациофашизмом", а "нездоровый альянс науки и рационализма" - источником "империалистического шовинизма науки" [5. S. 15, 406]. "Отделение государства от церкви, - пишет Фейерабенд, - 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" [6. С. 450].

Каким образом в философии науки последнего периода могло сложиться столь критическое отношение - у некоторых - к рациональности вообще, у большинства - к научной рациональности?

Пересмотр понятия рациональности в философии науки начался примерно с 60-х годов нашего века, когда складывался так называемый постпозитивизм, представленный хорошо известными именами Т.Куна, И.Лакатоша, С.Тулмина, Дж.Агасси, М.Вартофского, уже упомянутого П.Фейерабенда и др. В отличие от неопозитивизма, это направление стремилось создать историко-методологическую модель науки и предложило ряд вариантов такой модели. Вот тут философии науки и пришлось столкнуться с проблемой исторического характера рациональности, обчужившей ряд трудностей, справиться с которыми оказалось непросто.

Для понимания всей значимости вопроса об *историчности разума* бросим беглый взгляд на философскую предысторию этого вопроса. Если в философии науки в узком смысле слова проблема историчности разума встала по-настоящему лишь в последний период, то в более широкой философской традиции эта тема возникла в конце XVIII в. До тех пор разум рассматривался как нечто

внеисторическое, тождественное себе, как важнейшая характеристика человека как такового. Рационализм XVII - первой половины XVIII вв. исходил из убеждения, что разум *мыслит бытие* и что в этом и состоит его подлинная сущность, гарантирующая объективность, необходимость научного знания. Согласно этому представлению, принципы рационального высказывания должны сохранять свое значение в любую эпоху, в любом культурно историческом регионе. Изменчивость и вариабельность - признак заблуждения, возникающего в силу субъективных привнесений ("идолов", или "призраков", как их называл Ф.Бэкон), замутняющих чистоту истинного знания. Даже Кант, в конце XVIII века отвергнувший онтологическое обоснование знания и показавший, что не структура познаваемой субстанции, а структура познающего субъекта определяет характер познания и предмет знания, тем не менее сохранил незабываемым представление о внеисторическом характере разума.

И только в XIX веке этот тезис был поставлен под сомнение, с одной стороны, французским позитивизмом (Сен-Симон, Конт: закон трех стадий познания и общественного развития), а с другой - послекантовским немецким идеализмом. Немецкий идеализм, особенно в лице Гегеля, предложил рассматривать субъект познания исторически: внеисторический трансцендентальный субъект Канта предстал как история развивающегося человечества. В результате была снята жесткая прежде дихотомия научного и ненаучного, ложного и истинного знания; появилось понятие относительно истинного, истинного для своего времени; истина, таким образом, приобрела новое для нее определение, стала историчной. Правда, в учении Конта, так же как и Гегеля, релятивизация истины носила ограниченный характер: оба философа сходились в том, что в современную им эпоху разум пришел к созданию истинной науки: у Конта это - позитивные науки, у Гегеля - философия, которая в его лице пришла, наконец, к постижению Абсолюта. Немецкий идеализм создал своеобразную новую онтологию субъекта, вставшую на место онтологии субстанции, или, иначе говоря, онтологию истории вместо онтологии природы.

Во второй половине XIX века, а особенно на рубеже XIX-XX веков, принцип историзма разума продолжал развиваться и углубляться: прежде всего в рамках марксистского материализма, а затем - у неогегельянцев и в исторической школе и параллельно - в неокантианстве и философии жизни. Хотя теоретические позиции названных философских школ были разными, тем не менее общим

у них был отказ от убеждения в возможности достигнуть абсолютного знания и признание исторической относительности всех форм человеческого разума. Философская мысль первой трети XX века стремилась создать историческую типологию знания, понятую как типология культур.

Тем не менее существовала область знания, в которой исторический подход к рациональности не был принят вплоть до начала XX века: такой областью было естествознание, - и соответственно философия естествознания. Первую брешь здесь пробила научная революция начала века: возникновение неклассической физики, высветившее по-новому проблему рациональности в науке, тем более, что сознание ученых и философов уже было подготовлено к переосмыслению этой проблемы целым рядом других событий: кризисом оснований математики, открытием факта множественности логических систем, учением психоанализа о подсознательном и его влиянии на сознание, пристальным интересом к неевропейским культурам и т.д.

Среди тех, кто пытался взглянуть на развитие самого естествознания в понятиях историзма, был, в частности, Р.Коллингвуд, настаивавший на культурно-исторической обусловленности самого разума. Тем не менее исторический подход к пониманию рациональности в науке не получил широкого распространения вплоть до конца 50-х - начала 60-х годов. Обостренное внимание историков и философов науки к научным революциям, меняющим сами критерии рационального знания, и в этом смысле напоминающим, согласно концепции Т.Куна, что-то вроде "переключения гештальта", привело к установлению *плюрализма* исторически сменяющихся друг друга форм рациональности. *Вместо одного разума* возникло много *типов рациональности*. В результате была поставлена под вопрос всеобщность и необходимость научного знания. Скептицизм и релятивизм, столь характерный для историзма в философии, распространился теперь и на естествознание.

В результате одни философы, подобно Фейерабенду, склонны ограничивать и снижать роль и значение рационального начала как в науке, так и в человеческой жизнедеятельности в целом. Другие, стремясь все-таки сохранить известную инвариантность норм и правил разума, пытаются сделать это путем снятия отождествления рациональности как таковой с научной рациональностью. Такую позицию занял, например, немецкий философ науки К.Хюбнер. В отличие от теоретико-познавательного анархизма Фейерабенда, Хюбнер признает определенные правила и стан-

дарты рациональности, которые, однако, не ограничиваются наукой и - при всей их относительной устойчивости - обусловлены в конечном счете исторической традицией. В работе "Критика научного разума" (1978) Хьюбнер пытается доказать, что те формы сознания, которые обычно противопоставлялись науке как иррациональные - например, миф, - в действительности имеют свою рациональность, которая обусловлена специфическим, отличным от научного, понятием опыта [7. S. 424]. Рассмотрению мифологического сознания и характерного для него типа рациональности Хьюбнер посвятил специальную работу "Истина мифа" [8]. Согласно точке зрения Хьюбнера, научная рациональность имеет свою границу в исторически контингентных положениях веры.

Введя принцип историчности в качестве ключевого для анализа научного знания, его сменяющихся форм, философия науки наших дней непосредственно вышла к тем проблемам, которые на протяжении последнего века были доменом гуманитарных наук, или, как их называл В. Дильтей, наук о духе. Обратим внимание на характерную логику развертывания идей: у истоков постпозитивизма стоит работа Т. Куна "Структура научных революций", написанная не без существенного влияния исторической герменевтики Р. Коллингвуда; и вот сегодня, на последнем, заключительном этапе развития постпозитивизма, другой философ науки, В. Циммерли, подытоживает: герменевтика - вот путь мышления для Европы. Именно герменевтика, по мысли Циммерли, должна выступить в качестве всеобщей науки - *scientia universalis* - и занять то место, которое некогда принадлежало метафизике. Только на почве герменевтики, согласно Циммерли, возможно расширение сферы рациональности, перед необходимостью которого стоит сегодня философия.

Казалось бы, можно только радоваться, если человеческое знание обретет, наконец, единство, которого оно было лишено на протяжении длительного периода, с тех пор как оказались радикально разделенными естественные и гуманитарные науки. Возникает, однако, новый вопрос: в силах ли герменевтика справиться с ролью "всеобщей науки", которая ей сегодня - с разных сторон - предлагается?

Изучение науки в системе культуры, анализ развития науки как элемента истории культуры - это, в сущности, и есть рассмотрение знания с точки зрения герменевтики. И хотя такое изучение уже дало свои результаты, однако, на мой взгляд, назрела необходимость сделать следующий шаг в анализе как оснований научного

знания, так и самой культуры. Об этой необходимости, видимо, свидетельствует и обостренное внимание в наши дни к проблеме рациональности, и неудовлетворенность слишком уж далеко зашедшей релятивизацией и "плюрализацией" "истин науки", и, наконец, невозможностью полностью объяснить науку и ее предмет - природу из культуры, а тем самым преодолеть дуализм этих двух сфер. И поэтому я еще раз повторю свой вопрос: может ли герменевтика служить фундаментом всего человеческого знания, в силах ли она стать нозой онтологией?

Ответ на этот вопрос требует еще одного исторического экскурса, а именно - в эпоху становления экспериментально-математического естествознания - в XVII-XVIII вв., когда, собственно, и формировалось то понимание рациональности, которое сохраняет во многом свое значение по сей день. Хорошо известно, что в тот период фундаментальной наукой о природе стала механика, творцы которой изгнали из научного обихода понятие *цели*. "Весь род тех причин, которые обыкновенно устакавливают через указание цели, неприменим к физическим и естественным вещам", - писал Декарт [9. С. 374]. "Природа не действует по цели", - вторит Декарту Спиноза [10. С. 522]. То же самое мы читаем у Ф.Бэкона: "Физика - это наука, исследующая действующую причину и материю, метафизика - это наука о форме и конечной причине" [11. С. 220]. Как рационалисты, так и эмпирики этого периода разделяют общее убеждение в том, что задача естественных наук - устанавливать систему действующих, а не целевых причин. Однако не следует забывать о том, что в эпоху рождения механики целевая причина не была элиминирована совсем, она сохранилась как предмет метафизики, изучающей не движение тел, как механика, а природу духа и души. "Душа, - писал Лейбниц Кларку, - действует свободно, следуя правилам целевых причин, тело же - механически, следуя законам действующих причин" [12. С. 492].

Тип рациональности, сложившийся в XVII в., невозможно реконструировать, не принимая во внимание как естествознание, так и метафизику этого периода, ибо лишь вместе взятые, они дают смысловой горизонт формировавшегося способа мышления. Из природы было полностью устранено и отнесено к сфере духа то, что полагает предел механическому движению, не знающему "предела", "конца", "цели", - это, собственно, и нашло свое выражение в законе инерции - фундаментальном принципе механики. И только в эпоху Просвещения, когда началась решительная критика метафизики со стороны таких ученых и философов, как Эйлер,

Мопертюи, Кейл, Ламетри, Даламбер, Гольбах и др., была сделана попытка перевести всю систему человеческого знания на язык естественнонаучных понятий, т.е. устранить понятие цели вообще, даже из человеческой деятельности. Отсюда, кстати, и росло стремление понять человека как полностью детерминированного внешними обстоятельствами, средой, т.е. - вообще говоря - цепочкой действующих причин. На месте философии нравственности появилась "философия обстоятельств" как проекция механики на науки о человеке.

В конце XVIII века налицо реакция на такое понимание рациональности: Кант увидел в механистическом подходе к человеку угрозу нравственности и свободе и попытался спасти последнюю, разделив сферы теоретического и практического применения разума, т.е. науку и нравственность. В науке понятию цели, по Канту, нет места, тогда как в мире свободы она есть первейшая из категорий: человек как нравственное существо, полагающее начало новых причинных рядов, - это, по Канту, есть цель сама по себе.

С конца XVIII века, мы видим, на место дуализма физики и метафизики встает дуализм науки и этики, мира природы и мира свободы, перерастающий в XIX веке в уже хорошо нам известный дуализм наук о природе и наук о культуре. В неокантианстве были противопоставлены друг другу мир сущего и мир должного - в первом царят законы необходимости, изучаемые наукой, второй конституируется с помощью ценностей, выступающих как цели человеческой деятельности. В историзме и вырастающей из него философской герменевтике, развитие которой связано с работами В. Дильтея, а позднее - с феноменологической школой, этот же дуализм выражается в противопоставлении метода объяснения в естествознании методу понимания в гуманитарных науках. Объяснение по-прежнему исключает понятие цели, принцип целесообразности, тогда как понимание базируется как раз на этом принципе.

Сфера целесообразного в указанных философских течениях перемещается к субъекту, к человеческой деятельности и ее объективациям - культуре, истории. На этой почве, в сущности, стоит и современная герменевтика, несмотря на стремление таких ее представителей, как Г. Гадамер, преодолеть этот застарелый дуализм. В рамках герменевтики мир природы лишен подлинной жизни, лишен целесообразно-смыслового начала. Герменевтика превращает историзм Дильтея в своего рода онтологию истории, в которой на место природы встают исторически сменяющиеся ее образы как проекции вовне определенных культурно-исторических "смыслов".

Этот принципиальный культур-субъективизм герменевтики в определенной степени обуславливает тот релятивизм и скептицизм, от которого хотели бы освободиться наиболее значительные представители этого направления.

Вот почему, мне думается, герменевтика не в состоянии удовлетворительно решить проблему рациональности и не может взвалить на свои хрупкие плечи тяжелый груз - быть "всеобщей наукой".

Пока мы не освободимся от мысли, что смысл вносит в мир только человек (человеческое сообщество, человеческая культура), пока не вернем и природе ее онтологическое значение, каким она обладала до того, как технотронная цивилизация превратила ее в "сырьё", мы не сможем справиться ни с проблемой рациональности, ни с экологическим и прочими кризисами. Ибо экологический кризис есть не только продукт индустриальной цивилизации в ее, так сказать, предметно-вещной форме - в виде машин, фабрик, заводов, электро- и атомных станций и т.д., - но и продукт особого, характерного для нового времени типа ментальности, определяющего наше отношение к природе и понимание ее.

Природа, как бы ее ни толковали, выступала в новое время - и вплоть до наших дней - как *объект* (система объектов), используемый человечеством в своих целях; не только к неживой, но и к живой природе человек относился и относится не просто как *хозяин* и даже не просто как *господин*, но как *преобразователь* и *насильник*. Тезис о том, что человек приходит в мир, для того, чтобы его *изменить* (а отнюдь не просто понять, объяснить, наконец, обжить), - выражает то отношение к миру и природе, которое все более становится господствующим начиная с XVIII века. Сегодня, слава Богу, последствия такого мироотношения становятся очевидными даже для самых непоколебимых защитников идеи "овладения природой". Но это не значит, что мы нашли уже путь¹ к устранению

¹ Такой путь, по-видимому, ищут сегодня многие. Ученые внимательно исследуют новые тенденции в развитии как науки, так и новейшей технологии. Так, например, В.С. Степин, выделяя последний этап в эволюции типов научного знания и характеризуя его как постнеклассический, видит здесь тенденцию к преодолению дуализма природы и культуры. "Классический тип рациональности центрирует внимание только на объекте и выносит за скобки все, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотносительность

самого источника "заболевания": мы пока только стараемся найти лекарство против "симптомов".

Одной из предпосылок этой нововременной ментальности было, как мы уже видели, элиминирование из природы "целевой причины", между тем как совершенно очевидно, что принцип целесообразности - это начало всего живого, а природа - это прежде всего жизнь.

Тут может возникнуть вопрос: почему для обретения нового взгляда на природу - и соответственно на человека, общество, историю - так важно обратиться к вопросу о рациональности? Так ли уж тесно связаны между собой эти проблемы? И если да, то в чем здесь связь?

Мне думается, что связь тут - самая глубокая и что подлинное преодоление уже почти двухвекового дуализма природы и культуры требует философского переосмысления проблемы рациональности - не случайно же вокруг нее сегодня ломаются копья.

* * *

Одной из характерных особенностей работ, посвященных сегодня проблеме рациональности, является тенденция к перечислению основных значений этого понятия. Уже упомянувшийся выше К.Хюбнер различает четыре вида рациональности (или, что для него примерно то же самое, интерсубъективности): логическую, эмпирическую, оперативную и нормативную. По Хюбнеру, "рациональность выступает всегда в одинаковой форме, а именно *семантически* как тождественное фиксирование правил определенного смыслового содержания (в чем бы оно ни состояло), *эмпирически* как применение всегда одинаковых правил объяснения (к чему бы они ни относились), *логически-оперативно* как применение расчета (калькуляции) (как бы его ни истолковывать), *нормативно* как сведение целей и норм к другим целям и нормам (какое бы содержание в них ни вкладывалось). Рациональность, следовательно, есть нечто *формальное*. Она относится только к уже положенному содержанию, например, к содержанию науки или содержанию мифа" [14. S. 35].

знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности" [13. С. 18].

Если Хюбнер указывает четыре основных значения понятия рациональности, то другие философы стремятся к возможно более полному перечню значений и насчитывают их уже более двадцати. Так, Г. Ленк в статье "Типы и семантика рациональности", служащей введением в изданный им сборник статей под названием "К критике научной рациональности", приводит двадцать одно значение термина "рациональность". Вот некоторые из этих значений:

1. Рациональность как логическое следование аргумента из принятых посылок: а) логически-синтаксическая; б) истинностно-семантическая; в) диалогически-семантическая выводимость;

2. Рациональность как формально-научная доказуемость;

3. Синтетически-интегративная рациональность в смысле кантовской архитектуры разума как разумная координация и комбинация отдельных знаний в некую систематическую общую связь...;

4. Содержательно-научная (*materialwissenschaftliche*) рациональность как теоретически-научное структурирование, которое может возрастать благодаря приросту знания в ходе развития теорий...;

5. Рациональность как рациональная реконструкция, как идеально-типическая разработка критериев суждения для обсуждения, например, прогресса знания;

6. Рациональность как развитие рациональной экспликации понятий...;

7. Целерациональность, рациональность «"цель-средство", или инструментальная рациональность в смысле минимизации затрат или оптимизации результатов при данных, не подлежащих обсуждению целях;

8. Рациональность в теории принятия решений и стратегическая рациональность;

9. Рациональность в теории игр (стратегическая рациональность в более узком смысле)...» [15, S. 20-21].

Мы ясно видим здесь стремление исследователя не утратить своеобразия каждого отдельного случая, каждой конкретной мыслительной ситуации, специфицирующей значение понятия "рациональность". Внимание к единичному, к его своеобразию, его несводимости к общему можно понять: здесь заключается непреходящая правда эмпиризма. И тем не менее философское рассмотрение проблемы рациональности все же не может останавливаться на такого рода морфологическом уровне; описание случаев необходимо в качестве первого этапа исследования, его отправной точки,

но оно скорее ставит проблему, чем решает ее. Нужна по крайней мере иерархическая теория типов рациональности, которая в определенной форме все же вносила бы начало единства в многообразие единичных знаний, т.е. момент систематизации.

В поисках путеводной нити для такой систематизации имеет смысл обратиться к тому ключевому для европейской философской традиции понятию *разума*, которое служило исходной точкой для всех обсуждаемых сегодня значений понятия "рациональность", но - парадоксальным образом - оказывается почти вне поля зрения тех, кто сегодня проблему рациональности обсуждает. И это, конечно же, не случайно: как глубокомысленно заметил немецкий философ Г.Шнедельбах, "рациональность вытеснила разум" [16. S. 8].

Со времен Платона и Аристотеля, через Августина, Фому Аквинского и Вильяма Оккама, позднее - Декарта, Лейбница и Локка вплоть до Канта, Фихте и Гегеля понятие разума было одним из ключевых для философии. Конечно, нельзя не учитывать тех существенных различий в трактовке разума, которые существовали между названными философами и которые сами они не всегда адекватно сознавали. Однако при всех этих различиях имело место и нечто общее; с целью выявления этого общего я хочу обратиться к двум весьма не схожим между собой представителям этой единой - классической - традиции: Канту и Аристотелю, поскольку учение о разуме каждого из них было и достаточно развернутым и достаточно влиятельным, определявшим характер мышления не одного столетия.

Вопреки хронологической последовательности начну с Канта. Кант видит в разуме высшую из теоретических (пока мы будем говорить о теоретической функции) способностей. Он определяет разум как способность давать принципы [17. С. 340], отличая его от рассудка как способности давать правила для подведения многообразия чувственности под единство понятия. Принцип, согласно Канту, - это не любое общее положение, которое могло бы служить большей посылкой умозаключения. Так, аксиомы геометрии - это, по Канту, не принципы, потому что они предполагают опору на созерцание (т.е., говоря современным языком, не чуждым, впрочем, и Канту, являются результатом конструирования). А познание из принципов мы имеем тогда, когда познаем частное в общем посредством понятий, не прибегая к опыту [17. С. 341]. "Всякое наше знание, - пишет Кант, - начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего