

В. С. ШВЫРЕВ

Рациональность в современной культуре*

Анализ природы рациональности, ее места и значения в системе человеческой жизнедеятельности, роли как культурной ценности, взаимоотношений с другими формами и типами мироориентации представляет в настоящее время одну из наиболее интенсивно обсуждаемых тем как в зарубежной, так и в отечественной литературе.

Драматизм и острота постановки данной проблемы, связанная, как будет показано ниже, в конечном счете с обсуждением правомерности продуктивного использования самого понятия "рациональность", требует рассмотрения не каких-то частных аспектов, а самой сути проблемы в ее наиболее общей и принципиальной форме - философско-мировоззренческого анализа рациональности как определенного типа отношения человека к миру, способа его "вписывания" в мир.

Нередко проблема рациональности в целом отождествляется, по существу, с проблемой фиксации точных критериев рационального познания и прежде всего научной рациональности. Для такого подхода, конечно, есть основания. Идет ли речь о рациональности сознания или рациональности действия, под "рацио" подразумевается прежде всего определенная форма познающего мышления. Кризис идеи рациональности в современном сознании, безусловно, связан с размыванием четких критериев рациональности *познания*, в первую очередь *научной* рациональности. Здесь то и следует вспомнить, что проблема рациональности в принципе шире проблемы рациональности в науке и в теоретическом познании вообще. Она охватывает не только рациональные формы сознания, познания и знания, но и основанные на рациональном сознании способы человеческого действия, поведения. Существует различие сознания, вплетенного в ткань реальной жизнедеятельности людей в качестве ее идеального плана, и сознания, выделенного из этой жизнедеятельности и ставшего предметом рефлексии. Рациональность как таковая, как определенный *тип работы сознания*, охватывает оба этих смысла.

Этот тип работы сознания, будь то в теоретическом познании (в философии и в науке) или в различных видах практической жизнедеятельности, и составляет специфику рационального отношения к реальности, взятой в самом широком смысле как совокупность внешнего мира, окружающего человека, и его внутреннего ментального мира. Этот специфический (рациональный) тип отношения к реальности, как мы постараемся показать ниже, связан с определенным способом работы, с идеальным планом деятельности вообще, т.е. деятельности, охватывающей любые формы человеческого опыта.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Концептуальный кризис в интерпретации понятия "рациональность", который обна­руживается в современных дискуссиях по этой проблеме, связан с конкретной истори­ческой формой рациональности, а именно, с тем классическим представлением о рацио­нальности, которое восходит к эпохе Нового времени и Просвещения. Современный кризис идеи рациональности это, конечно, *кризис классических представлений о рацио­нальности*. Он выступает как симптом более общего и глубокого кризиса идейно-мировоззренческих основ классического западноевропейского сознания и обусловлен потерей ясных и четких идейно-концептуальных ориентиров, которыми характе­ризовались классическое сознание вообще и классическая интерпретация рациональ­ности в частности.

Кризис принимает весьма жесткие и радикальные формы. Как отмечают, например, И. Касавин и З. Сокулер, "ведущиеся дискуссии не только не прояснили и не уточнили понятия рациональности, но, напротив, привели к тому, что совершенно неопре­деленными стали и само понятие, и основания для его уточнения... Поначалу иссле­дователи еще могли верить, что они примерно одинаково понимают смысл и значение термина "рациональность". (На мой взгляд, в той мере, в какой они находились под влиянием классической традиции. - *В.Ш.*) Но постепенно, по мере углубления дискуссий, стало очевидным, что подобная вера безосновательна" [1].

Этот плюрализм связан прежде всего с отказом от идеи единого "монологического" классического разума. Как выразилась П. Гайденко, "*вместо одного разума возникло много типов рациональности*" [2]. Современное "неклассическое" сознание вынуждено признать существование и в науке, и в культуре в целом многообразия независимых, не сводимых к единому "рацио", к некоей исходной привилегированной системе идей­ных координат, претендующих на рациональность парадигм со своими собственными нормами и стандартами.

Утверждение принципиального равноправия различных типов научной рациональ­ности, вытекающее из признания сосуществующих друг с другом парадигм или иссле­довательских программ, способствует распространению релятивизма в интерпретации научного знания, порождает представление о том, что "научная деятельность - это не столько бескорыстный поиск истины, сколько борьба за доминирование между научными сообществами... Такие слова, как "истина" и "реальность", с этой точки зрения являются в устах ученых чистой риторикой, маскирующей подлинные мотивы поведения. Поведение в науке (заключает подобная интерпретация. - *В.Ш.*) должно быть рациональным, но оно не предполагает ничего специфически духовного и ника­ких особых возвышенных склонностей у тех, кто в него вовлечен" [3]. В области же социальных исследований идея многообразия типов рациональности в различных об­щественных системах обусловлена, несомненно, вынужденным отказом от признания западной цивилизации с присущей ей формой рациональности в качестве некоей есте­ственной нормы социальной организации человеческого бытия. Такого рода представ­ления лежали, по существу, в основе веберовской концепции целерациональности как естественной, зрелой формы подлинной рациональности¹. "Секрет" предложенного М. Вебером понятия целерационального поведения заключается в том, что исходная мотивация последнего в отличие от ценностной рациональности рассматривается как нечто естественное, само собой разумеющееся, что позволяет вынести, так сказать, "за скобки" проблему этой мотивации и сконцентрировать внимание на средствах до­стижения целей, ибо процессы постановки последних представляются весьма про­зрачными. С моей точки зрения, целерациональность Вебера сама может быть истол­кована как латентная форма ценностной рациональности, если пользоваться его собст­венной терминологией. Крах иллюзий относительно уникальности западноевропейской

¹Как отмечает Ю. Давыдов, "М. Вебер не скрывает генетическую связь целерационального действия с тем типом поведения, на который ориентировалась буржуазная политическая экономия со свойственной ей тенденцией рассматривать его в качестве "естественного" и единственно соответствующего человеческой природе" [4].

цивилизации как типа общественного бытия человека способствует выявлению скрытых ценностных установок концепции рациональности Вебера. Отсюда, как и в ситуации с научным познанием, делаются релятивистские выводы, идея многообразия типов рациональности в социальной практике становится формой реализации концепции "рациональности без берегов", в которой рациональность связывается с применением любого рода социальных технологий, обеспечивающих эффективность общественного поведения.

Таким образом, и в философии науки, и в теории общества идея плюрализма типов рациональности в той форме, в какой она существует в современном сознании, лишает саму идею рациональности ее исходного принципа осознанного поиска глубинных основ *адекватного* "вписывания" Человека в объемлющей его Универсум, растворяя рациональность в технологиях частных парадигм человеческой жизнедеятельности. Но в таком случае утрачиваются основания для выделения рациональности как некоего уникального принципа культуры, способа отношения человека к миру, что в конечном счете — вполне логично и закономерно - приводит к позиции так называемого эгалитарного релятивизма, согласно которому "выбрать какую-либо альтернативу не более рационально, чем любую из ее конкурентов" [5]. Радикальная форма этой позиции приводит к принципиальному отрицанию идеи рациональности как таковой: "Реально вообще не существует такого объекта, как рациональность, ее идея есть заблуждение и обман. Причина того, что все альтернативы рационально эквивалентны, коренится в том факте, что рациональность - пустое понятие" [5].

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

Ясно, конечно, что сейчас необходимо расстаться со многими иллюзиями, я бы сказал, наивно-подростковой категоричности и прямолинейности классической рационалистической идеологии. Справедливой критике подвергается в настоящее время ее монологизм, представление о возможности отыскать некую привилегированную, обеспечивающую однозначность и беспроявительность ориентации в действительности когнитивно-рациональную систему координат, которой можно было бы передоверить свободу и ответственность отношения человека к миру, когда человек, став на позиции рационального сознания, выступал бы просто рупором, транслятором некоей безусловной истины, заданной авторитетом этой позиции. Активность субъекта сводится в данном случае к его усилиям посредством очищающего ментальность рефлексивного контроля выйти на подобную позицию, выражаемую на языке классической философии терминами "чистый разум", "тождество мышления и бытия" и т.п. Заметим, что этот рационалистический монологизм не является феноменом только философского мышления, он проявляется и в идеологии конкретно-научного познания в форме абсолютизации механицизма, в убеждении, что подлинное познание реальности осуществимо только путем разработки механических моделей, в идеале лапласовского жесткого детерминизма и др. Нет сомнения, различные формы утопизма, источником которых является своего рода "идеолатрия", поклонение Идее, представление, что некая уникальная "монологика" способна дать безусловно правильный проект преобразования мира, суть проекции этого рационалистического монологизма на общественное сознание [6].

Современное конструктивное понимание рациональности может исходить только из отрицания моногистской идеологии, из признания различных соревнующихся между собой на равных идейных позиций, каждая из которых открыта для критики, не претендуя на безусловную правоту. Забегая несколько вперед, подчеркну, что именно в готовности и способности работать в таком диалогическом пространстве и заключается, по моему мнению, та более высокая позиция рациональности, которая выходит за рамки "закрытого" рационального сознания, способного обеспечить требования рациональности лишь в пределах замкнутого пространства, ограниченного предпосылками данной концепции, теории, парадигмы и пр.

Следует, однако, заметить, что определенная открытость свойственна и более умеренным, более здравым формам моногизма. Они могут допускать какие-то усовершенствующие модификации своих позиций, их развитие, в том числе и под влиянием критики извне. Они могут вполне допускать, что в конкурирующих точках зрения, концепциях, идеях и пр. содержится нечто правильное и положительное. Однако определяющая особенность моногизма в том и заключается, что при всей возможной его умеренности и даже самокритичности он исходит из убеждения, что любая проблема в принципе может быть решена на основе его собственных, пусть в чем-то конкретизируемых, уточняемых, развиваемых исходных предпосылок. Конкурирующие с ним позиции сознания рассматриваются в лучшем случае как некоторый "оселок", средство совершенствования своей собственной позиции. Признаваемое им позитивное содержание иных позиций сознания рассматривается как в принципе всегда ассимилируемое им в "теле" своей позиции. Иначе говоря, идеология "моногики" не допускает существования каких-либо взглядов на реальность, не достижимых на основе данной позиции сознания, но вполне успешно осуществляемых в рамках иных подходов. Моногизм принципиально враждебен любым формам идеи "дополнительности" - представлению о том, что подлинная реальность открывается в различных своих ракурсах и проекциях лишь сочетанию различных, в том числе и находящихся между собой в конфликтах и противоречиях, позиций сознания.

Необходимо, однако, подчеркнуть, что отказ от моногизма и признание правомерности существования различных конкурирующих подходов не означают перехода на позицию некоего беспринципного "плюрализма", реализуемого по обывательскому закону "живи и дай жить другим". Напротив, подлинная диалогичность в конструктивной полемике с другими подходами предполагает высокую ответственность и максимальную напряженность развертывания творческого потенциала собственной позиции. Диалог, разумеется, вовсе не означает утраты принципов, какого-то ослабления сознания. Он предполагает внимание к другим исходным установкам и предпосылкам, способность воспринять основания иных позиций, вовсе не обязательно разделяя их и соглашаясь с ними². Таким образом, неклассическое диалогическое рациональное сознание должно иметь как бы два взаимосопреженных вектора: один, направленный, так сказать, внутрь пространства возможностей своей позиции, связанный с усилиями максимального развертывания конструктивного ее потенциала, и другой, направленный вовне этого пространства, предполагающий специальную работу по взаимодействию с иными установками и позициями, с возможными взглядами извне на свою позицию и т.д.

Моногизм как характерная черта нововременного и просветительского рационализма является, в сущности, производным от более общей предпосылки этой идеологии — убеждения во всеилии, всевластии человеческого разума, единственным препятствием для которого является недостаток собственной активности. Разум самодостаточен, субстанционален. Эта тенденция, присущая всему Новому времени и

² Известный отечественный ученый С. Мейен сформулировал в свое время "прицип сочувствия" в науке, согласно которому "надо мысленно встать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил", проникнуть в чужую интуицию, что вовсе не означает отождествления ее со своею. Логика дискуссии может служить взаимной реконструкции исходных интуиций оппонентов без их отождествления (см. [7]).

Просвещению, нашла свое последовательное выражение в принципе тождества мышления и бытия немецкого классического идеализма.

Дальнейшее развитие европейской культуры развенчало эти иллюзии. Рационализация ограничена "непрозрачностью" бытия, не дающего возможности реализовать идеальные планы деятельности, вырабатываемые рациональным сознанием, и, с другой стороны, принципиально неустранимой зависимостью рационального начала в человеческой ментальности от позиций самого субъекта в реальном мире, которая не может стать предметом исчерпывающего рефлексивного самоконтроля. Этот весьма уязвимый для критики наивно-оптимистического рационализма момент стал исходным пунктом и направленного против гегельянского субстанциализма марксова учения о включенности мышления в практику (в социальной сфере - о так называемых превращенных формах сознания) и психоанализа с его учением о роли бессознательного во внутреннем мире человека³.

Современное сознание вынуждено расстаться тем самым с рационалистическими иллюзиями о безусловном приоритете рационального сознания перед всеми иными формами дорационального и внерационального сознания и, что следует особо отметить, со связанными с этой рационалистской "гордыней" внеисторичностью и европоцентризмом в подходе к формам культуры, которые основывались на иных, чем рациональность, типах отношений к миру.

Таким образом, в общем и целом классический рационализм, несомненно, дает достаточно оснований для критики, и эта критика правомерно принимает сейчас весьма интенсивные и радикальные формы. Но, признавая всю правомерность этой критики, нельзя упускать из виду и другую исключительно важную сторону дела: именно в русле европейской цивилизации Нового времени и Просвещения с ее, признаем, ограниченным и односторонним рационализмом сформировалась и развилась традиция *свободной ответственной самосознающей мысли*, не подчиняющейся давлению внешних сил, будь то инерция обыденного сознания, авторитет традиции, религиозные догмы, не говоря уже о грубом идеологическом и социальном диктате. Эта традиция имеет, конечно, истоки в античной культуре, которая, вырабатывая свой специфический ответ на требования "осевого времени" (К. Ясперс), подготовила коренной сдвиг в развитии цивилизации, заключавшийся в формировании теоретического рационально-рефлексивного сознания, когда предметом исследования становятся предпосылки самого познавательного отношения к действительности. Тем самым они превращаются в особый *теоретический мир*, работа с которым подлежит рациональному контролю сознания. Новое время продолжило и развило эту линию, выдвинув на первый план принципы органически связанной с ответственностью имманентной свободы мысли. Субъект рационального мышления полностью ответствен за содержание своей мысли, которое не заимствуется некритично извне, а представляет собой рефлексивно контролируруемую, воспроизводимую в прозрачности самосознания артикулируемую конструкцию.

Именно в этой ответственности личности перед собственным сознанием, перед идейными предпосылками и основаниями своего отношения к миру и усматривал Кант суть просвещения: "Просвещение - это выход человека из состояния своего несовершенноголетия... Несовершенноелетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Имей мужество пользоваться собственным умом! - таков, следовательно, девиз Просвещения" [8].

³ Об этих заслугах К. Маркса как мыслителя, двигавшегося в направлении неклассического понимания сознания (что в свое время убедительно показал М. Мамардашвили), не надо забывать в наше время в большинстве своем невежественного нигилизма по отношению к его теоретическому наследию, как не следует, разумеется, забывать всех тех пагубных последствий догматизации теории марксизма (доля вины за что лежит конечно, и на самом Марксе), которые оказались связанными с реализацией этой утопии.

Вот это "мужество пользоваться собственным умом", принимать на себя всю полноту ответственности за свою идейную позицию, предполагающее, разумеется, умение, культуру этого пользования, без чего "мужество" превращается в агрессивность аутистического самоутверждения, и представляется непреходящей ценностью, выработанной в эпоху Просвещения. Ограниченность этой эпохи в том, что не учитывалась да и не могла быть учтена вся сложность реализации идеала свободной и полностью ответственной в своем самосознании личности, не просматривались все те подводные камни и ловушки в попытках указанной выше реализации, в существовании которых столь наглядно убедил горький опыт последующих поколений.

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

На мой взгляд, исходной моделью метарациональности в истории философии является трансцендентальный метод Канта, согласно которому предметом философской рефлексии становятся структуры "теоретического разума", определяющего, по Канту, возможности точной научной рациональности. Рациональность реализуется у Канта на двух уровнях, так сказать, в двух измерениях: как познающее "явления" (в специфически кантовском смысле этого термина) *рассудочное* мышление (демонстрирующее полноту своих возможностей в математике и точном естествознании, где строятся артикулируемые идеальные объекты) и как по-своему тоже точное, во всяком случае строгое (в смысле адекватной фиксации реального положения дел) *философское критико-рефлексивное* мышление, включающее рациональность в первом смысле в более широкий контекст рассмотрения. С этой точки зрения рациональность суть элемент, условие, предпосылка фиксируемого в критической рефлексии взаимодействия человека как познающего субъекта с окружающим его миром. Критическая философия представляет собой, таким образом, рациональную констатацию существующего положения дел, но существующего не как независимый от человека "естественный объект", а именно как структуры и возможности человеческой субъективности в ее отношениях с миром.

Великий немецкий мыслитель показывает, что, выигрывая в артикулируемости идеализированного предмета, в возможности полного им овладения и контроля, рациональность "точных наук" ограничена в своих исходных посылах и не может претендовать на всеобъемлющее изображение, моделирование реальности, которая, если на нее смотреть с позиций этих более высоких, "конечных" способов моделирования, представляет собой "открытое бытие", "вещь-в-себе" в терминологии Канта. Последовательно двигаясь в русле этих идей, мы должны прийти к представлению, что замкнутые пространства идеализированных конструкций, в которых действует "разрешающая" способность точной рациональности технологического типа, направленная на полное овладение идеализированным предметом, на манипулирование им, являют собой "островки" в открытом океане *не* артикулируемой, *не* осваиваемой на этих принципах реальности. Присущая всякому рациональному сознанию установка на адекватное постижение реальности выражается в критической философии Канта в возможно более точном очерчивании "рамочных условий" существования "конечного" человеческого мышления в пространстве объемлющей его реальности, всегда в принципе превышающей его объективирующие возможности. Такое рациональное сознание преодолевает наивный "подростковый" оптимизм классического рационализма, о котором говорилось выше, и открывает перспективу стремящегося трезво оценить

свои возможности и проблемы *критического рационализма*. Я связываю здесь этот термин отнюдь не только и не столько с конкретным течением в постпозитивистской философии второй половины XX века, сколько с определенным типом рационального сознания, который получает свое дальнейшее развитие в современной неклассической, или постклассической, философии⁴.

Две основные идеи, связанные между собой как стороны одной медали, делают Канта провозвестником современного критического рационализма: критико-рефлексивная установка по отношению к достигнутому уровню проникновения в Реальность и включенность этой критико-рефлексивной установки в поле рационального сознания, что расширяет предметность рациональности, приводит к возникновению иной, чем в классике, ее онтологии. Предметом рационального сознания, содержанием "неклассической онтологии рациональности" становятся выявляемые в критической рефлексии "конечные" фиксированные *установки и позиции субъектов* по отношению к той реальности, в которую они включены. Тем самым разрушается иллюзия совпадения содержания мысли о реальности и самой реальности, иллюзия естественности, безальтернативности принятых позиций сознания. Кант в русле классической традиции рассматривал априорные формы "теоретического разума" как единственно возможный способ научного познания, т.е., говоря современным языком, монологически. Реально же кантовские априорные категории и основоположения рассудка представляют собой не что иное, как *канонизацию традиционного строя философских категорий и исходных принципов современной ему научной картины мира*. Последующее развитие методологической мысли привело к отходу от этого классицистского монологического постулата, к признанию возможности различных исходных интерпретационно-моделирующих "картин мира" и, как уже отмечалось выше, к признанию необходимости их соревнования "на равных" в процессе конструктивного взаимодействия⁵.

Таким образом, пафос максимального внимания к реальности, который должен быть присущ всем формам рационального сознания, в неклассической рациональности проявляется в динамике взаимоотношений субъекта с миром (в том числе с миром других сознаний), который открывает себя субъекту. Если в классике предметность рациональности - это предметность *объекта*, данного субъекту в виде некоторой завершенной, "ставшей" действительности, то предметность неклассической рациональности - пластичное, динамичное отношение человека к реальности, с которой имеет дело его активность. Апеллируя к исходным категориям философского сознания, можно сказать, что в первом случае мы имеем предметность Бытия, во втором - предметность Становления.

Характерная для рациональности восприимчивость к бытию, интенция к познанию объекта оказывается здесь связанной с особенностями *бытия субъекта*, с его проблемной ситуацией, с необходимостью сложного и противоречивого сочетания достаточной твердости в осуществлении собственной линии поведения, в развертывании ее конструктивного потенциала и постоянной готовности к самокритике, уточнению и совершенствованию. Можно сказать так: неклассическая рациональность исходит из необходимости *саморазвития, "самостроительства" субъекта* в процессе его взаимоотношений с миром (в предельно широком смысле как Иным, включая и "иную субъективность"). Неклассическая рациональность является *открытой* рациональностью, способной к усовершенствованию и пересмотру своих исходных установок и

⁴ Я употребляю это понятие, охватывая им все формы понимания рациональности, которые выходят за рамки классической философии. С этой точки зрения известное различие "неклассической" и "постнеклассической" рациональности, сформулированное В. Степиным (см. [9]), выступает как более дробная, более конкретная типология в рамках общего противопоставления классической и неклассической рациональности.

⁵ Отказ от этого классицистского монологизма, в том числе и в его кантианском варианте, представляет собой, как выразился один из современных комментаторов М. Бахтина, используя специфический бахтинский термин, "конец трансцендентального алиби" [10].

отличие от *закрытой* рациональности, которая предполагает движение в некоей заданной системе целеориентиров⁶.

Таким образом, исходная для всякой рациональности установка на соразмерность позиции субъекта реальному положению дел, с которым он сталкивается, при переходе от классической рациональности к неклассическому ее пониманию оказывается предельно широкой. Это не только внеположный субъекту объект, но и ситуация действующего субъекта, его возможности, его взаимоотношения с миром, в том числе и с внутренним миром своим и других людей.

Требуемые исходными установками рационального сознания соразмерность, соответствие, адекватность позиции субъекта реальностям мира в указанном широком смысле призваны обеспечить эффективность как рациональности познания, так и рациональности действия. Рациональное отношение к миру обязательно предполагает нацеленность на эффективность, на успешность действия. Но сама по себе эффективность никоим образом не может рассматриваться как *достаточный специфический признак рациональности*. Эффективность поведения, если она достигнута на основе непосредственной инстинктообразной реакции организма, автоматизма сознания, на воспроизведении традиционных поведенческих штампов, на действиях методом "тыка" и пр., еще не является свидетельством рациональности действия. Не может рассматриваться в качестве рациональной и творческая импровизационная деятельность, приводящая к успешным результатам при решении каких-либо индивидуальных задач. Обнаруживаемая эффективность такой деятельности создает иллюзию целерациональности там, где действуют совершенно иные ментальные механизмы, в частности в традиционных обществах. Обязательным условием рациональной деятельности, рационального отношения к миру, на мой взгляд, выступают *специальные усилия сознания* по анализу соразмерности позиции субъекта той реальной ситуации, в которой он находится. Рациональности свойственна интенция на сознательный рефлексивный контроль над "идеальным планом" мироотношения, превращение его в специальный предмет деятельности. Можно, по-видимому, говорить о рационально-рефлексивном типе отношения к миру, рационально-рефлексивной культуре, наконец.

Противопоставление рационального нерациональному следует связывать, таким образом, не с каким-либо содержанием знания или типом опыта, а с наличием или отсутствием определенной установки субъекта сознания, с типом его ментальной деятельности. Если эта установка наличествует и осуществляется, поведение и деятельность субъекта, в том числе познавательную, можно рассматривать как рациональные даже в том случае, когда они в силу тех или иных причин не оказываются эффективными. Если же данной установки нет, то их следует характеризовать как нерациональные, даже если они эффективны и приводят к достижению определенной цели. Проведенное, например, на основе норм логики доказательное рассуждение - безусловно, частный вид рациональной деятельности - следует отличать от рассуждения, которое не руководствуется такими нормами, как логическое от нелогического даже и тогда, когда в него вкрадывается ошибка и оно оказывается неверным. Напротив, пришедшее на ум и оказавшееся правильным суждение не является логическим выводом, если оно получено не в результате сознательной установки на соблюдение правил логики⁷.

⁶ О понятиях "открытой" и "закрытой" рациональности применительно к рациональности познания (см. [11 - 13]).

⁷ Не могу согласиться с А. Никифоровым, что критерием рациональности является достижение цели (безотносительно к общей оценке его концепции рациональности как только целесообразности, о чем будет сказано ниже [см. 14. с. 284. 285]). Вебер в своем учении о цели рациональности был более точен, вводя понятие "правильно-рационального поведения". Последнее он "употребляет для характеристики объективно-рационального действия, целерациональное и правильно-рациональное действие совпадают в этом случае. если средства, выбранные субъективно в качестве наиболее адекватных для достижения определенной цели, оказываются и объективно наиболее адекватными" [15].

Итак, рациональность прежде всего связана с основанным на адекватном понимании проблемной ситуации, в которой находится субъект действия, *сознательным управлением собственным поведением*. Она предполагает два обязательных условия: рефлексивный самоконтроль и учет требований реальности. Собственная ответственность и рефлексивный самоконтроль определяют свободу субъекта действия, которая противостоит его зависимости от внешних сил. Рациональность предполагает альтернативность поведения, возможность выбора различных способов действия.

Ясно, что сформулированные выше принципы рациональности предполагают различные степени их реализации. В зависимости от того, какие слои ментальных предпосылок деятельности и в какой степени становятся предметом рефлексивного контроля в процессе их объективирующего моделирования, устанавливаются *различные уровни и степени рационализации деятельности*. Как уже отмечалось, несомненной ограниченностью классического рационализма являлось именно непонимание сложности процесса рационализации, упрощенное представление о прозрачности собственного менталитета для рефлексивного сознания. Современный самокритичный рационализм должен исходить из относительности подобного самоконтроля. В реальной жизни рациональность в смысле осознанного поиска позиции, адекватной действительности, не осуществляется в чистом виде, она охватывает лишь какие-то стороны человеческого мироотношения, переплетаясь с иррациональными его формами.

Наиболее просто и наглядно идея рациональности как рефлексивного контроля и объективирующего моделирования реализуется в режиме "закрытой рациональности" на основе заданных целеориентиров⁸. Поэтому зачастую рациональность и сводят к успешной целесообразной или целенаправленной деятельности⁹.

Приущая рациональности свобода выбора реализуется в поисках оптимального способа достижения заданных целей. Степень рациональности зависит при этом от характера и масштабов выбранных в данной парадигме деятельности целеориентиров. Именно абсолютизация и догматизация оснований функционирующих в режиме "закрытой рациональности" частных парадигм, как уже отмечалось выше, лишают в современном сознании идею рациональности ее духовного измерения, ценностно-мировоззренческой перспективы, связанной с установкой на гармонизацию отношений человека и мира.

На мой взгляд, однако, нет оснований ограничивать применение идеи рациональности (в смысле сознательной установки на свободное и ответственное постижение адекватного отношения человека к миру) сферой "закрытой рациональности". "Открытая рациональность" предполагает критическое осмысление парадигм "закрытой рациональности" именно с точки зрения адекватности лежащих в их основании мироориентаций и выход за пределы их исходных предпосылок. То, что представляется рациональным в рамках "закрытой рациональности", перестает быть таковым в контексте открытой рациональности¹⁰. И дело не в моральных, эстетических и т.п. соображениях (хотя, конечно, они также играют стимулирующую роль). Дело в построении более масштабной познавательной модели "вписывания" человека в мир, которая расширяет горизонт мироотношения.

Определяющая ценностная установка, лежащая в основе идеи открытой рациональности, заключается, таким образом, в осознанной как необходимое условие адекватного отношения к миру *готовности к постоянному совершенствованию оснований*

⁸ Предельным случаем и идеалом "рациональной реконструкции" деятельности такого типа выступает формализация системы логических доказательств, моделирование последовательности его шагов.

⁹ В современной отечественной литературе эта позиция весьма четко и последовательно формулируется А. Никифоровым (см. [14]).

¹⁰ Скажем то что представляется рациональным с точки зрения замкнутой парадигмы производственной деятельности, оказывается далеко не рациональным в контексте проблем экологии. Подобных примеров можно привести множество.

мироориентации человека как свободного и ответственного субъекта, контролирующего и проблематизирующего свои позиции по отношению к объемлющему его миру, который всегда превышает возможности "конечного" его освоения. При развитии и укоренении этой идеи в культуре она становится *сознательным императивом деятельности*, непреложной ценностью того типа культуры, в плоть и кровь которого входит. Проблемы "формальной рациональности" в веберовском смысле здесь отходят на задний план. Идея "открытой рациональности" как принцип рациональности на высоте ее возможностей оказывается органически связанной с другими понятиями, характеризующими специфику человеческого бытия в универсуме: деятельность, творчество, свобода, самосознание, ответственность и т.д.

Нетрудно убедиться, что охарактеризованное выше понимание рациональности открывает путь преодолению весьма распространенных представлений о противопоставленности рациональности свободе и творчеству. Это противопоставление зиждется на ограниченном понимании рациональности как бескрылого объективистского приспособительного типа сознания. Между тем при неклассическом понимании предмета рациональности (как осознания специфики пребывания субъекта в открытых проблемных ситуациях, как необходимости саморазвития субъекта во взаимодействии с внешним миром и иными сознаниями) органическое сочетание понятий рациональности и свободы не может быть просто ни к чему не обязывающим благим пожеланием, основанным, как считает А. Никифоров, на неявных этических соображениях [14, с. 344]. Свобода здесь действительно оказывается "осознанной необходимостью", но не необходимостью объектной детерминации, а необходимостью творческого акта раскрытия новых горизонтов мироотношения, прорыва в новые слои Бытия.

Конечно, само по себе осознание необходимости такого "трасцензуса" отнюдь не является достаточным условием решения проблемы. Несомненно, выход за пределы достигнутого уровня освоения мира и прорыв к новым горизонтам мироотношения нельзя представить себе как некий калькулируемый процесс наподобие вывода следствия из данных посылок по правилам формальной логики. Это подлинный творческий акт, предполагающий развитие человеческой субъективности, и как таковой он не может быть артикулирован из данного уровня субъективности. Поэтому "открытая рациональность" не может быть обеспечена той степенью технологического методологизма, который возможен в ситуациях "закрытой рациональности". Такая рационализация в значительной степени присуща познавательной деятельности (когда она выступает в форме науки), современному индустриализированному производству, правовой деятельности, экономике. Но вряд ли надо доказывать, что живая реальная работа - даже в тех сферах, где разработаны и применимы технологии "формальной рациональности" (термин М. Вебера) — всегда предполагает некий "люфт" свободы, спонтанной активности, которая не определяется какими-либо заданными, объективированными нормами. Эта активность неотделима, неотчуждаема от деятельной личности.

В определенных формах деятельности эта личностная активность работает все-таки на осуществление рационализированных схем этой деятельности, эксплицированных объективированных технологий, является условием их реализации¹¹. В других же формах удельный вес этой неотчуждаемой от самой личности спонтанной активности оказывается выше, успех деятельности, осуществимость опыта в первую очередь зависят от возможностей такой активности. Здесь существует, конечно, широкий спектр вариантов. Критики рационализма правы, когда они указывают на недопустимость рационалистской экспансии в любой ее разновидности в такие формы

¹¹ Кант, например, определявший рассудок прежде всего как деятельность по правилам, в то же время подчеркивал значимость для живого работающего интеллекта "способности суждения", т.е. неотчуждаемой от сознания личности способности применить соответствующее правило или норму в конкретной ситуации.

опыта, реальность которого неотчуждаема от личности, от ее духовно-душевного склада. Необходимо согласиться, на мой взгляд, с А. и В. Кураевыми в том, что любая форма рационализации, какой бы гибкой и утонченной она ни была, не может превратить религиозное сознание, взятое в напряженности его личностного экзистенциального опыта, в концептуальное мышление с его четкими понятиями, обладающими объективированным содержанием [14, с. 111].

Для верующего человека эти особенности личностно-экзистенциального опыта выступают в контексте религиозной веры, но в принципе та же самая неотчуждаемость опыта от личности характерна не только для всякой эзотерики, мистики, так называемых измененных форм сознания, но и для тех видов понимания, которые И. Мухешвили и Ю. Шрейдер в отличие от обычного объективирующего познания называют "постижением", связывая последнее с установлением некоего "моста" между постигающим Я и постигаемой реальностью, когда "субъект оказывается нераздельным с постигаемой реальностью, хотя одновременно неслиянным с этой реальностью, нетождественным ей" [16].

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

Все это отнюдь не исключает возможности осмысления с позиций рациональности этих форм опыта, во всяком случае в смысле фиксации, так сказать, их граничных условий, их принципиальной структуры. Рационализацию определенного типа опыта представляет собой, к примеру, анализ соотношения рациональности и религиозной веры в упомянутой выше статье Кураевых или исследование феномена "постижения" в статье Мухешвили и Шрейдера. Это относится и к анализу в так называемой иррационалистической философии, в культурологических и когнитивных дисциплинах феноменов, не укладывающихся в привычные рамки рационального сознания. Здесь везде мы имеем дело с рациональным осознанием, принимающим общие нормы доказательной аргументации, но стремящимся подчеркнуть специфику и значимость внерациональных форм сознания и критикующим в этой связи экспансию рационализма. Специфика работы рационального сознания в этой сфере заключается, однако, в том, что объективация здесь никогда не может быть полной, исчерпывающей, она всегда носит приблизительный, условный характер, оставляя открытое пространство "загадки", "тайны", реальность которых достаточно ощутимо фиксируется на неконтролируемом уровне переживания. Рациональность в неклассическом смысле в этих ситуациях состоит не в том, что субъект стремится сделать свой опыт "ясным" и "отчетливым", буквально следуя известному идеалу классического картезианского рационализма, но в том, что, четко осознавая принципиальные трудности на этом пути, не снижает напряженности усилий движения в этом направлении.

Охарактеризованная выше позиция не ограничивается формами "нестандартного" опыта, на его материале она просто более колоритно высвечивается. Речь идет о позиции неклассической современной самокритической рациональности по отношению к самым различным формам и проявлениям жизнедеятельности людей в этом сложном мире, который, как мы сейчас отчетливо понимаем, исходя из драматического опыта развития нашей цивилизации, отнюдь не является просто некой индифферентной сценой для проигрывания претенциозных человеческих сценариев. Не пытаясь подменить и вытеснить другие формы отношения к миру, рациональное сознание и в наше время выступает в качестве необходимой культурной ценности, призванной способствовать внутренней самодисциплине и ответственности человека перед лицом объемляющей его Реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Касавин И.Т., Сокулер З.А.* Рациональность в познании и практике. М., 1989. С. 7.
2. *Гайденко П.П.* Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. 1991. №6. С. 5.
3. Духовность, художественное творчество, нравственность (Материалы "круглого стола") // Вопросы философии. 1996. № 2. С. 32.
4. *Давыдов Ю.Н.* Целерациональное действие. Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М., 1986. С. 455.
5. *Решер Н.* Границы когнитивного релятивизма // Вопросы философии. 1995. № 4. С. 35.
6. *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. №10.
7. *Шрейдер Ю.А.* Бескорыстна ли этика? // Человек. 1991. № 3. С. 26-30.
8. *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27.
9. *Степин В.С.* Научное сознание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 18.
10. *Махлин В.Л.* Бахтин и Запад (опыт обзорной ориентации) // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 108.
11. *Швырев В.С.* Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. 1992. №6.
12. *Швырев В.С.* Знание и мироотношение // Философия науки. Вып. 1. Проблемы рациональности. М., 1995.
13. Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995.
14. *Никифоров А.Л.* Соотношение свободы и рациональности в человеческой деятельности // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995.
15. *Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность. Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 56.
16. *Мусхешвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Метапсихологические проблемы непрямой коммуникации. Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995. С. 50.

©В. Швырев, 1997