

Светлой памяти  
Игоря Серафимовича АЛЕКСЕЕВА  
посвящается

## **Введение.**

### **Проблема рациональности на исходе XX века**

...Рациональность вытеснила разум...  
Г. Шнедельбах

В последние десятилетия философы, социологи, науковеды все активнее обсуждают проблему рациональности; в философии науки она стала одной из самых актуальных. Как пишет немецкий философ В.Циммерли, «основная и ключевая проблема, вокруг которой движется континентально-европейская философия наших дней, — это тема рациональности и ее границ» [1. S. 327]. Тема эта, впрочем, не менее живо обсуждается и вне континентальной Европы, в англо-американской литературе [2]; ряд интересных работ посвящен ей и у нас [3].

Чем же вызван в конце нашего века такой глубокий интерес к проблеме рациональности? С самого начала надо сказать, что вопрос о природе рациональности — не чисто теоретический, но прежде всего жизненно-практический вопрос. Индустриальная цивилизация — это цивилизация рациональная, ключевую роль в ней играет наука, стимулирующая развитие новых технологий. И актуальность проблемы рациональности вызвана возрастающим беспокойством о судьбе современной цивилизации в целом, не говоря уж о дальнейших перспективах развития науки и техники. Кризисы, порожденные технотронной цивилизацией, и прежде всего экологический — вот что в конечном счете стоит за сегодняшним столь широким интересом к проблеме рациональности.

Не только сегодня, но и в первой половине века проблема рациональности была предметом рассмотрения многих философов: А.Бергсона, Э.Гуссерля, М.Вебера, М.Хайдеггера, К.Яспера и др. Во многом именно эти мыслители определили тот угол зрения, под которым проблема рациональности обсуждается и сегодня, а именно как формообразующий принцип жизненного ми-

ра и деятельности человека, определяющий его отношение к природе и себе подобным.

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, обнаружившей 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 в. 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 неизблемым представление о внеисторическом характере разума.

И только в XIX в. 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 в., а особенно на рубеже XIX — XX вв., 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 в. 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 в.: 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 на-

учного знания. Скептицизм и релятивизм, столь характерные для историцизма в философии, распространились 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 стандарты рациональности, которые, однако, не ограничиваются наукой и — при всей их относительной устойчивости — обусловлены в конечном счете исторической традицией. В работе «Критика научного разума» (1978) Хюбнер 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 Хюбнер посвятил специальную работу «Истина мифа» [8]. Согласно точке зрения Хюбнера, 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. Толь-

ко 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, невозможность полностью объяснить науку и ее предмет — природу из культуры, а тем самым преодолеть дуализм этих двух сфер. И поэтому я еще раз повторяю свой вопрос: может ли герменевтика служить фундаментом всего человеческого знания, в силах ли она стать новой 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 устанавливают 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 в. 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 в., как мы видим, на место дуализма физики и метафизики встает дуализм науки и этики, мира природы и мира свободы, перерастающий в XIX в.

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 Х.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 «сырье», 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 стан-



ций 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 становилось 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 путь\* к устранению 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?

\* 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 соотношенность знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевым и структурами деятельности» [13. С. 18].

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 копыя.

\* \* \*

Одной из характерных особенностей работ, посвященных сегодня проблеме рациональности, является тенденция к перечислению основных значений этого понятия. Уже упоминавшийся выше К.Хюбнер различает четыре вида рациональности (или, что для него примерно то же самое, интересубъективности); 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].

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 архитектоники 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 простоте 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 для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» [17. С. 340].

Итак, мышление — это способность давать единство. В этой способности Кант выделяет как бы два уровня: рассудок, создающий единство посредством правил (т.е. с помощью категорий), и разум, создающий единство правил рассудка по принципам. Это значит, что разум организует не чувственный материал, не опыт, а сам рассудок.  
«Разум

стремится свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов и таким образом достигнуть высшего их единства» [17. С. 346].

Кант различает два способа применения разума: формальный, или логический, и реальный, или трансцендентальный. При логическом применении используется способность разума давать опосредованные выводы, т.е. умозаключать; реальное же применение предполагает способность разума производить особые понятия, которые Кант вслед за Платоном называет идеями. Философия в первую очередь, говорит Кант, должна исследовать трансцендентальное применение разума, его способность порождать трансцендентальные идеи, с помощью которых он дает наибольшее систематическое единство знания, его архитектонику.

Что же представляют собой трансцендентальные идеи разума, какого рода единство сообщают они нашему знанию? Послушаем Канта. «Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть целесообразное единство вещей, и спекулятивный интерес разума заставляет рассматривать все устройство мира так, как если бы оно возникло из намерения наивысшего разума... Такой принцип открывает нашему разуму ... совершенно новую перспективу - связывать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым дойти до их наибольшего систематического единства» [17. С. 581-582],

Как видим, телеологическое единство, единство через цель Кант считает наивысшей формой единства вообще. В качестве регулятивного принципа теоретический разум, по Канту, стремится положить в основу познания природы понятие цели, и не случайно сам разум Кант называет «способностью целей». Высшая задача науки — «проникнуть в самую глубь природы сообразно всем возможным принципам единства, из которых главное составляет единство целей» [17. С. 591]. Теперь яснее становится мысль Канта о том, что разум создает единство правил рассудка по принципам; разум достраивает до высшего единства — единства целей — то, что рассудок способен подвести лишь под единство причины — природной закономерности, как ее видит математическое естествознание Нового времени. Не случайно в кантовской системе категорий рассудка, т.е. тех правил, с помощью которых создается мир опыта и которыми

оперирует современное естествознание, нет категории цели. Цель — это принцип разума, а не категория рассудка; но и рассудок не может обойтись без него: он останется лишенным регулятива. «Высшее систематическое, следовательно, и целесообразное, единство есть школа и даже основа возможности наиболее совершенного применения человеческого разума. Следовательно, идея этого единства неразрывно связана с сущностью нашего разума» [17. С. 586]\*. Именно цель, целесообразность как тип единства оказывается, по Канту, высшим принципом теоретического познания\*\*. А те закономерности, которые устанавливает рассудок, вскрывая причинную связь явлений, оказываются системой средств для реализации целей — не субъективных целей человека или человечества, а объективной целесообразности: ведь речь в данном случае идет о теоретическом применении разума.

Для поставленного нами вопроса о том, что такое рациональность, существенно то, что именно теоретический разум предстает у Канта как «способность целей». Но кантовский анализ разума на этом не останавливается: философ обнаруживает практический корень разума, показывая, что целераскрывающая способность разума в области науки обусловлена его главной функцией — быть законодателем в сфере нравственности, т.е. указывать цель для человеческой деятельности и устанавливать иерархию целей. Не случайно Кант подчеркивает, что Платон, впервые открывший идеи разума, «находил идеи преимущественно во всем практическом, т.е. в том, что основывается на свободе...» [17. С. 351].

\* «Полное целесообразное единство... есть совершенство», — замечает Кант [17. С. 586]. Не случайно математики нередко считают, что самым убедительным признаком истинности математического доказательства, построения и т.д. является его красота (например, так полагал П.Дюгем). Здесь речь идет не о субъективно-произвольном критерии истины, а напротив, о высшем, т.е. разумном ее критерии. Совершенство, красота — это целесообразность, т.е. печать высшего единства, требуемого разумом.

\*\* Это не значит, что для достижения этой целесообразности надо насильственно навязывать природе цели там, где их не удастся обнаружить: такая «телеология»- гибельна для науки. А вот искать целесообразность, проводя строго научное исследование, — это, по Канту, продуктивный эвристический подход.

Исконная сфера разума — это, по Канту, сфера свободы: идея блага, составляющая сердце практического разума, имеет в теоретическом разуме свой аналог в виде принципа целесообразности. Идея блага — это высшее понятие разума вообще, как бы до его разделения на теоретический и практический. «Не только в области нравственности, где человеческий разум обнаруживает полную причинность и где идеи становятся действующими причинами (поступков и их объектов), но и в отношении самой природы Платон справедливо усматривает явные признаки происхождения ее из идей... Лишь совокупность связи вещей во вселенной адекватна идее... Полет мысли философа, возвысившегося от четкого наблюдения физического в миропорядке к архитектурной связи его согласно целям, т.е. идеям, заслуживает уважения и подражания...» [17. С. 352 — 353].

Нравственно-практический корень разума Кант рассматривает в этике. Здесь разум как способность принципов обладает уже не только регулятивной, но конститутивной функцией: принципы разума, т.е. его цели, становятся реальными причинами действий. Практический разум — это разумная воля. «Воля, — пишет Кант, — есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны» [18. С. 289]. Действовать, исходя из принципов разума, — значит руководствоваться идеей блага. «Воля есть способность выбирать только то, что разум, независимо от склонности, признает практически целесообразным» [18. С. 250]. Нравственный мир — вот подлинное царство разума, царство целей [18. С. 275] как вещей в себе: ведь там, где разум обретает свою конститутивную функцию, мы выходим за пределы только явлений и оказываемся в мире вещей в себе, т.е. свободных разумных существ, или лиц. Лица, пишет Кант, это «объективные цели, т.е. предметы, существование которых само по себе есть цель» [18. С. 269].

Такова кантовская интерпретация разума. И — добавим — отнюдь не только кантовская. Немецкий философ вовсе не был исключением в европейской философской традиции: рассмотрение сущности разума сквозь призму понятия цели является общим у Канта не только с Платоном, на которого он сам нередко ссылается, но и с Аристотелем и, соответственно, с той многовековой традицией толкования разума, которая проходит через средние века и завершается Лейбницем. Именно от Аристоте-

ля идет убеждение в превосходстве целевой причины над причиной действующей; а основную функцию разума греческий философ усматривал в познании целевых причин. Рассуждая о природе разума, Аристотель писал: «...Наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное... И наука, в наибольшей мере главенствующая... — та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще наилучшее» [19. Т, 2], Наука, которая познает цель, или благо, — это, согласно Аристотелю, философия. И пользуется она при этом разумом, ибо только ему доступны понятия цели, блага, наилучшего. Как известно, высшим сущим, благодаря которому все в мире существует, живет и движется, является, по Аристотелю, неподвижный вечный двигатель: он как раз движет все сущее не как действующая причина, а как цель, подобно тому, как движет человека предмет желания и предмет мысли. «...Движет она (цель. — П.Г.) как предмет любви, между тем все остальное движет, находясь в движении (само)» [19. XII, 7].

У Аристотеля мы находим тесно связанными между собой три фундаментальных понятия: цели, блага и разума. Приведем один из наиболее интересных отрывков из «Метафизики», где раскрывается органическое единство этих понятий. «То, ради чего» — это конечная цель, а конечная цель — это не то, что существует ради другого, а то, ради чего существует другое; так что если будет такого рода последнее, то не будет беспредельного движения; если же нет такого последнего, то не будет конечной цели. А те, кто признает беспредельное (движение), невольно отвергают благо как таковое; между тем, никто не принимался бы за какое-нибудь дело, если бы не намеревался прийти к какому-нибудь пределу. И не было бы ума у поступающих так, ибо тот, кто наделен умом, всегда действует ради чего-то, а это нечто — предел, ибо конечная цель есть предел [19. II. 2].

Согласно Аристотелю, как видим, разум тоже есть «способность целей», и это потому, что цель — это сущее-ради-себя; все остальное — ради нее, но она больше не отсылает к другому, она замыкает, завершает ряд, кладет ему предел и тем самым останавливает механическое, беспредельное движение от одного к друго-



му. Именно такой незавершенный, не содержащий в себе конца, цели ряд есть нечто несовершенное, а потому и чуждое разуму.

Элиминирование принципа целесообразности из естествознания Нового времени как раз превращало природу в такой вот незавершенный, не имеющий в себе конца, а значит, и смыслового измерения ряд. Проекция механического воззрения на мир из области естествознания на человеческую жизнь и деятельность, на сферу нравственности грозила устранением понятий цели и смысла также и из этой сферы, Все это вело к устранению также и понятия разума, который к концу XIX в. — по крайней мере в науках о природе — был сужен до так называемой научной рациональности, означавшей объяснение всех явлений с помощью установления между ними причинно-следственной связи — в смысле действующей, механической, а не целевой, конечной причины. Сегодня мы видим, что как наше механистическое понимание природы, так и наше зауженное толкование рациональности имеют общий корень. Только в том случае, если мы вернем рациональности ее изначальное значение, если поймем ее как разум, как смысл, мы сможем положить в основу как наук о природе, так и наук о культуре единое начало, единый принцип целесообразности, преодолев наконец их застарелый дуализм. Ибо частичное спасение начала целесообразности и, соответственно, смыслового начала, как его мыслили представители неокантианства (учение о ценностях), Дильтей (учение о понимании), современная герменевтика, не освобождает нас от субъективизма и связанного с ним культур-релятивизма.

От научной рациональности, понятой как техника овладения природой, необходимо вновь обратиться к разуму — как той высшей человеческой способности, которая позволяет понимать — понимать смысловую связь не только человеческих действий и душевных движений, но и явлений природы, взятых в их целостности, в их единстве: в их живой связи.

На протяжении двух столетий человечество стремилось главным образом изменять природу; чтобы не истребить ее окончательно и не покончить таким образом и с самим собой, человечеству сегодня необходимо вернуть себе способность понимать природу. А это и значит — от слишком узко понятой научной рациональности перейти на точку зрения философского разума.

Существенным шагом на пути к осмыслению природы научной рациональности и ее границ является анализ становления новой науки в XVII — XVIII вв., а также той трансформации, которую она претерпела в XIX и XX столетиях. Чтобы выявить специфические особенности научной рациональности, необходимо сопоставить ее с другими типами познавательного отношения к предмету, которые в конечном счете определяются способом бытия человека в мире, характерным для культуры того или иного исторического периода. Настоящее исследование ставит своей целью анализ исторических типов рациональности на конкретном историко-научном и историко-философском материале. При этом охватывается широкий период развития европейской мысли, начиная от античности и кончая XX веком. В работе над книгой авторский коллектив неизбежно сталкивался с вопросом, над которым бьется философская мысль нашего века; как возможна историчность рациональности? Следует ли рассматривать различные типы рациональности как лишь модификации некоего инвариантного начала, т.е. человеческого разума? Или же с каждой эпохой рациональность трансформируется столь существенно, что ее типы оказываются взаимно несоизмеримыми, а язык каждого из них — непереводаемым на язык других?

Решение такого рода теоретических вопросов облегчает обращение к культурно-историческому, философскому и даже теологическому контексту, в котором формируются научные теории и научно-исследовательские программы. Этот контекст позволяет найти те ценностные координаты, от которых зависит характер вопросов, обращенных к природе, а тем самым и особенности объяснительных моделей естественнонаучного знания.

В соответствии с проблемой, которая определяла направление научного поиска авторского коллектива, книга содержит два больших раздела; в первом — «От античности до научной революции XVII века» — дается картина становления того феномена, который мы называем новоевропейским типом рациональности, во втором разделе - «От XVII к XX веку» — анализ тех изменений, которые претерпела научная рациональность, сохранив при этом вплоть до середины нашего столетия свои важнейшие типологические черты.

Первый раздел включает в себя пять глав. В первой главе, «Античный и новоевропейский типы рациональности: физика Аристотеля и механика Галилея» (П.П.Гайденко), автор раскрывает теорию движения Аристотеля и Галилея, акцентируя при этом те философские импликации, которые составляют главное различие между античным и новоевропейским типами рациональности. В написанной В. Н. Катасоновым второй главе, «Форма и формула (ревизия платонистской философии математики в геометрии Декарта)», дается детальный анализ «Начал» Евклида и аналитической геометрии Декарта с целью выявить теоретические предпосылки древнегреческой и новой математики. В.Н.Катасонов показывает, что у античной математики нет стремления к построению чисто формальной науки на основе произвольно выбранных предпосылок, как это мы видим у Декарта, что она базируется на убеждении в космологическом значении своих принципов, укореняя знание в самом бытии. Глава Д.В.Никулина «Основоположения новоевропейской рациональности и проблема времени» посвящена сопоставлению античного, средневекового и новоевропейского типов рациональности, данному сквозь призму проблемы времени, и прежде всего момента «теперь», как он трактуется Аристотелем, Фомой Аквинским и Исааком Барроу. Четвертая глава раздела, «Символизм и логика: два полюса средневековой рациональности», написана В.П.Гайденко и Г.А.Смирновым. Авторы выявляют как бы два взаимосвязанных полюса, характеризующих средневековую ментальность, которые определяются двумя типами опыта — религиозным и мирским. Первый тип знания — символический, второй — рациональный. Однако тип знания, представленный схоластикой, имеет свои специфические черты, отличающие его как от античной, так и от новоевропейской формы теоретического мышления. Анализируя главным образом логико-онтологическую проблематику, авторы вскрывают особенности этого типа рациональности. Раздел завершается главой Ю.А.Шичалина «Институциональный аспект проблемы рациональности: развитие образовательных и научных школ». Как показывает автор, благодаря сосредоточению в рамках образовательной школы всех функций, которые могут быть распределены между религиозными, научными и социальными институтами, школа обеспечила известное единство европейского типа рациональности от

античности вплоть до позднего средневековья, когда начала формироваться новая образовательная форма — университет, приведшая — наряду с другими факторами—к изменению менталитета в эпоху Возрождения.

Второй раздел книги — «От XVII к XX веку» — состоит из шести глав, где на материале химии, физики, биологии, космологии и философии исследуется структура научной рациональности указанного периода. В шестой главе, «Становление научной рациональности в химии», В.П.Визгин анализирует особенности научной революции в химии, выявляя причины ее «запоздания» по сравнению с революцией в физике и роль различных — как теоретических, так и мировоззренческих — факторов в ходе развития этой науки в XVII —XVIII вв. В седьмой главе, «Модификации в механистической картине мира и изменения принципов рациональности в физике XIX века», Т.Б.Романовская показывает, как благодаря трудам Лагранжа, Гамильтона, Максвелла и Больцмана постепенно теряли свое значение идеалы классической механики и подготавливался переход к неклассической физике.

Новые акценты в трактовку научной рациональности, как она представала в XVIII —XIX вв., вносит глава «Научная рациональность Нового времени. Эволюционизм и креационизм» (З.А.Сокулер). Здесь на основе большого фактического материала рассматривается философско-мировоззренческий контекст становления эволюционных теорий в биологии, прежде всего дарвинизма, и выясняются принципы их построения. Автор устанавливает связь дарвинизма с механицизмом и идеологией Просвещения, а также разнородность научной парадигмы эволюционной теории и генетики.

Два крайних полюса в трактовке и оценке научной рациональности Нового времени выявляются Л.А. Марковой в девятой главе, «Научная рациональность глазами позитивистов и Н.Бердяева». Это, с одной стороны, позитивизм О.Конта, Э.Маха, П.Дюгема, осмысляющих развитие экспериментально-математического естествознания и пытающихся установить его типологические черты как высшего и самого достоверного знания, отличного от философии. С другой стороны, это критика научной рациональности с точки зрения религиозного экзистенциализма Н.А.Бердяева, указывающего на ограниченность научного подхода к предмету и невозможность с его по-

мощью раскрыть смысловое измерение мира и человеческого существования. В десятой главе, «Космология XX века: на пути к эпистемологическому сдвигу», А.Н.Павленко, рассматривая космологические концепции XX в., обнаруживает тенденцию к построению единой теории, способной объединить все известные на сегодняшний день типы взаимодействий. Как показывает автор, эти поиски ведут к необходимости осознания вопроса о «начале мира» как научной проблемы и удовлетворительного решения этой проблемы научными же средствами. А это, в свою очередь, требует отказа от тех стандартов понимания научной рациональности, которые сложились в науке Нового времени. В одиннадцатой главе, «Проблема рациональности в гуманитарном знании», А.А.Кравченко рассматривает, каким образом представителям обеих школ неокантианства удастся обосновать претензии гуманитарного знания, часто связанного с областью чувств, на статус, в отношении необходимости и общезначимости равный (во всяком случае, находящийся не ниже) статусу естественных наук. При этом гуманитарные области, как и естественнонаучные, не являются лишь отображением данного, а обладают своей собственной (правда, идущей в другом направлении, чем в последних) созидательностью, спонтанностью и в силу этого — рациональностью.

Завершающая двенадцатая глава «Холистски-экологическая или механистическая картина мира», написанная известным немецким философом Карен Глой, в известном смысле как бы подводит итог обсуждаемым в книге проблемам. Как и во Введении, здесь подчеркивается, что тип рациональности, определивший характер не только европейской науки, но в значительной мере и индустриальной цивилизации в целом, переживает сегодня глубокий кризис, вызванный не только внутритеоретическими факторами, но и нарастающими катастрофическими деформациями окружающей среды. Автор сопоставляет механистическую парадигму с органо-логической, для которой мир есть живое целое, куда включен и человек как его органический и смыслообразующий элемент. В этом органо-логическом типе рациональности К. Глой видит альтернативу научно-техническому подходу, способную наметить путь выхода из экологического и духовного кризиса.

## Литература

1. Zimmerli U. Die Grenzen der Rationalitat als Problem der europaischen Gegenwarts-Philosophie // Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalitat, hrsg. von H.Lenk. Freiburg—Munchen, 1986.
2. См., например: В.Wilson (ed). Rationality. Oxford, 1970; Kekes J. A Justification of Rationality. Albany, 1976; Newton-Smith W.H. The Rationality of Science. London, 1981; Rationality in science and politics. Dordrecht etc., 1984.
3. Назову некоторые из них: Автономова Н.С. В поисках новой рациональности // Вопр. философии. 1981. № 3; Дружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986; Никифоров А.Л. Научная рациональность и цель науки // Логика научного познания: актуальные проблемы. М., 1987; Касавин И.Т., Сокулер З.А. Рациональность в познании и практике. М., 1989.
4. Lenk H. Typen und Systematik der Rationalitat // Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalitat.
5. Feyerabend P. Wider den Methodenzwang. Frankfurta.M, 1976.
6. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986-
7. Hubner K. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg—Munchen, 1986.
8. Hubner K. Die Wahrheit des Mythos. Munchen, 1985.
9. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
10. Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957.
11. Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М-, 1971,
12. Лейбниц Г. Переписка с Кларком // Соч. в 4 т, Т. 1. М., 1982.
13. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопр. философии. 1989. № 10.
14. Hubner K. Wie irrational sind Mythen und Gotter? // Duerr H.P. (Hg.) Der Wissenschaftler und das Irrationale. 2 Bd- Frankfurt a.M., 1981. Bd, 1.
15. Lenk H. Typen und Systematik der Rationalitat // Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalitat.
16. Schnadelbach H (Hg.). Rationalitat. Frankfurt a.M., 1984.
17. Кант И. Соч, в 6 т. Т. 3. М., 1964.
18. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1.
19. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1975