

А. Абдула

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РАЦИОНАЛЬНОСТИ – ПУТЬ К ИРРАЦИОНАЛИЗМУ?

В прошлом столетии наука прочно интегрируется во все сферы человеческой деятельности, становится их неотъемлемой частью, определяет их развитие, формирует мировоззрение человека.

Подобное «вторжение» часто сопровождается множеством побочных факторов, имеющих негативный эффект. Мировые войны, проблемы с экологией, ядерный кризис и т.п. – все это обратная сторона научно-технического прогресса. Именно с разочарованием в науке, а значит и разуме, во многом связано формирование иррационалистических философских концепций, в которых решающее значение придается «эмоциям и страстям». В настоящее время существует *проблема* распространения иррационализма: он отнюдь не собирается сдавать завоеванные ранее позиции – все более усиливается влияние религиозной философии (особенно на постсоветском пространстве), различных эзотерических учений, философии постмодерна, причем нередко все это подается под видом нового, «недогматического» рационализма.

Цель статьи: На основе анализа рационалистических концепций прошлого столетия выявить *внутренние причины* распространения и усиления влияния иррационализма в современной философии.

С середины 50-х годов XX века проблема научной рациональности приобрела относительную самостоятельность, выделившись из ряда других проблем, во многом благодаря влиянию Карла Поппера. Вопрос о рациональности вообще, и особенно о рациональности научной постоянно находился в центре острых философских дискуссий, как на Западе, так и на Востоке. В ходе этого развития, марксизм (речь идет, прежде всего, о философско-методологической мысли 60-70-80 годов) выработал собственное понятие рациональности, которое существенно отличалось от предложенного представителями критического рационализма. В дальнейшем *вопросами научной рациональности* в западноевропейской и американской философии занимались как ученики и последователи Карла Поппера, так и его оппоненты: У. Бартли И. Лакатос, Т. Кун, П. Фейерабенд и др.

Сложилась ситуация весьма характерная для философии. С точки зрения представителей того или иного учения, определившего для себя, что есть рациональность, все «конкурирующие» теории рациональности зачастую представлялись не иначе как иррационалистические (здесь стоит вспомнить тотальные обвинения в «психологизме» в начале прошлого века), что во многих случаях дает обратный эффект, способствуя распространению иррационализма. Использование же непосредственно термина «иррационализм», который имеет явно негативную окраску, часто определяется не философскими, а скорее, идеологическими настроениями. Все это

происходит на фоне укрепления позиций философских направлений, в которых сильны черты иррационализма: экзистенциальной философии, постмодернизма, различных религиозных течений и т.п.

В западной философии науки, была наиболее ярко выражена дихотомия «абсолютизм – релятивизм», а ключевым считался вопрос об относительности или абсолютности критериев научной рациональности. «Абсолютистский» подход, который заключается в поиске универсальных критериев рациональности, характерен для логического эмпиризма и критического рационализма. «Релятивистский подход», который признает относительность критериев научной рациональности и ставит их в зависимость от внешних (социальных, культурных и т.д.) факторов – представлен, прежде всего, концепциями Т. Куна и П. Фейерабенда.

В ставшей классической работе «Открытое общество и его враги» Карл Поппер формулирует свою концепцию рациональности. Он выделяет так называемое «открытое общество» (общество западного образца его времени), и общество тоталитарное. В то же время подход, именуемый «социальной инженерией», «демократической общественной инженерией», характеризуемый постепенными, локальными изменениями в том или ином социальном институте, противопоставляется «историцизму», в котором социальные институты рассматриваются в контексте достижения определенной глобальной исторической цели. Концепция рационализма, выступает, здесь не только одним из аргументов в пользу социальной инженерии, составной частью системной критики тоталитаризма, марксизма и даже коллективизма, она направлена против иррациональности вообще.

Если классический рационализм в познавательной деятельности делает упор на разум, в отличие от опирающегося на чувственное познание эмпиризма, то критический рационализм Карла Поппера включает в себя как классический рационализм, так и эмпиризм, в то же время, противопоставляя себя, с одной стороны – иррационализму, а с другой – всеохватывающему рационализму [1; 259].

Поппер определяет рационализм следующим образом: «...рационализм – это готовность выслушивать критические замечания и учиться на опыте...» [2; 260]. «Выслушивать критические замечания», означает по Попперу, прежде всего, обращать внимание не на личность оппонента, а на его аргументацию. На основании этого делается вывод о «рациональном единстве человечества», когда каждый участник дискуссии равен в своих правах. При таком подходе рациональность оказывается напрямую зависимой от критических

замечаний, а значит и от их «носителей», а ведь в их роли могут выступать как коллективы, классы, так и общество. Чтобы избежать обвинений в социологизме, Поппер указывает, что «...концепция, представленная в этой книге, не предполагает существование коллективов» [3; 261].

Определив таким образом рационализм, Поппер последовательно сравнивает критический рационализм с рационализмом Сократа и рационализмом Платона. Критический рационализм, по его мнению, схож с рационализмом Сократа, «подлинным рационализмом», который состоит в «осознании ограниченности возможностей отдельного человека, интеллектуальной скромностью тех, кому дано знать, как часто они ошибаются и как сильно зависит даже это их знание от других людей» [4; 262]. В то же время «псевдорационализм» или «интеллектуальный интуиционизм» Платона подвергается критике. «Ему присущи нескромная уверенность в наличии у определенных людей высших интеллектуальных способностей, претензия на посвященность, обладание достоверным и безусловным знанием» [5; 263]. Всеохватывающий рационализм, по Попперу, неприемлем, как не имеющий обоснования и отрицающий сам себя. Данное Поппером определение рациональности и характеристику того, что он называет «позицией разумности», можно рассматривать как определение рациональности вообще, а не только рациональности научной. Кратко охарактеризовав рационализм, Поппер уделяет достаточное внимание иррационализму, проведя своеобразное исследование, посвященное развитию рационалистических и иррационалистических учений.

Иррационалист, по мнению Поппера, рассматривает науку и разум как средство слишком слабое и ненадежное для исследования сущности вещей, или же средство, служащее иррациональной цели. Таким образом, для иррационалиста определяющими поведением факторами являются эмоции и страсти, а не разум.

Греческая философия, по Попперу, хоть и начиналась, как течение рационалистическое, все же на заре своего существования была сильно «поражена» мистицизмом. Открытый конфликт между рационализмом и иррационализмом начинается в средневековье противостоянием схоластики и мистицизма. В XVII – XIX вв. иррационализм был уже вынужден считаться с рационализмом и критиковать его, иногда справедливо указывая на ограниченность псевдорационализма. Однако, когда «волна рационализма пошла на убыль» [6; 265], иррационализм опять вошел в моду. Что касается марксизма, то Поппер в разделе «Оракульская философия и бунт

против разума» пишет следующее: «Маркс был рационалистом. Вместе с Сократом и Кантом он верил в человеческий разум как основу единства человечества. Однако его учение, согласно которому наши идеи и взгляды детерминированы классовым интересом, способствовало упадку этой веры. Это учение Маркса, подобно учению Гегеля о том, что наши идеи определяются национальными интересами и традициями, подрывает рационалистическую веру в разум» [7; 264]. Итак, марксизм, который Поппер называет «оракульской философией», – иррационален.

Критический подход находит свое развитие, как в социальной философии, так и в эпистемологии Карла Поппера. В статье «Что такое диалектика?» Поппер последовательно критикует диалектику, указывая, что так называемая «диалектическая логика» – прямой путь к иррационализму. «Мнение, что от противоречий избавляться не следует, или вообще невозможно избавиться, с необходимостью приводит к концу науки и критики, то есть к концу рациональности» [8; 126].

Выбор между рационализмом и иррационализмом, по Попперу – моральный выбор. «Аргументы не могут определять фундаментальное моральное решение» [9; 268]. Делая эту уступку иррационализму, Поппер пытается преодолеть ограниченность внутренне противоречивого некритического рационализма, основной принцип которого, по его мнению, основан на парадоксе лжеца и сделать рационалистическую позицию менее уязвимой.

Эпистемологические идеи Карла Поппера находят свое развитие в работах его учеников. У. Бартли пересматривает и развивает концепцию критического рационализма. Согласно У. Бартли теория является рациональной, если она допускает существование альтернативной теории, с точки зрения которой она может быть раскритикована. Кроме того, следует отказаться от «морального» обоснования рациональности. Любое положение должно считаться рациональным, если оно открыто для критики. Теория рациональна, если она не содержит скрытых приспособлений для отклонения критических аргументов. Однако критики концепции Бартли указывают, что его теория сама содержит скрытое приспособление для отклонения любых критических аргументов, а значит, по существу, – иррациональна.

Другой ученик Поппера, Имре Лакатос, который вплотную занимался вопросами научной рациональности, формулирует свою методологию исследовательских программ [10], во многом пересматривая требование отказа от научной теории, в случае

нахождения противоречия между ее следствием и фактом. Рациональность поведения ученых по Лакатосу, определяется рядом внутренних установок, входящих в ядро программы.

Релятивистские концепции научной рациональности представлены работами Т. Куна [11] и П. Фейерабенда. [12] В соответствии с релятивистским подходом каждое сообщество постулирует собственные критерии рациональности. Следует отметить, что, по мнению многих исследователей, подобный подход ведет к устранению самого термина «рациональность». «Рациональность становится «псевдопредметом», а понятие «научная рациональность» вообще не применимо при рассмотрении методологических проблем науки» [13; 87].

Концепция С. Тулмина несколько не вписывается в рамки «классического» релятивизма, хотя и имеет с ними ряд сходных черт. Согласно Тулмину, основной момент теории научной рациональности – картезианский принцип радикального сомнения. Процесс познания – это бесконечная самоценная «игра», итог которой постоянно меняется и опровергается, а понятия истины и реальности теряют свою значимость. Не удивительно, что Лакатос обвиняет Тулмина в элитаризме, авторитаризме, социологизме и иррационализме [14; 87].

В советской же философии работы (см [15], [16], [17], [18]), посвященные критическому рационализму, непременно содержали критику концепции рациональности Карла Поппера (а так же Лакатоса, Фейерабенда и других постпозитивистов и «релятивистов»), которая традиционно сводилась к обвинениям в непоследовательности и противоречивости. Сама дилемма «рационализм» и «исторический релятивизм», с диалектической точки зрения считалась ложной.

В рамках диалектико-материалистического подхода рациональность любой деятельности определялась ее целесообразностью, т. е. использованием адекватных решению поставленной задачи средств, опирающихся на объективное знание [19; 172]. Исходя из этого, демаркационная линия между философским рационализмом и философским иррационализмом проводится, основываясь на понимании целей, способах их обоснования и выборе средств для их достижения. Та или иная философская концепция иррациональна, если она ищет обоснование целей человеческой деятельности в сверхчувственных и «выходящих за пределы человеческого разума» феноменах – абсолютной идее, боге, экзистенции и т.п. Если же обоснование целей деятельности «тяготеет к материализму», находится в сфере практической жизни человека, а сама цель правильно отражает его практические потребности и

предполагает наличие средств для ее достижения, то речь идет о концепции рациональной. Что касается научной деятельности, то, исходя из позиции диалектического материализма, ее цель – достижение объективного знания о мире, а обоснование этой цели находится в ее связи с практической деятельностью человека [20; 209].

Подобный подход позволял обвинить «постпозитивистов» в том, что они отрицают объективную истину, как основную гносеологическую характеристику научного знания, а значит, их концепции содержат иррациональный элемент. Кроме того, скептическое отношение критических рационалистов к диалектической логике давало повод критиковать «ограниченные» возможности их «аппарата гносеологического мышления», в то время как диалектический подход, по мнению его защитников, давал возможность избежать абсолютивистско-релятивистского противопоставления, основываясь на «единстве законов диалектики, логики и теории познания» [21; 214].

Характерной чертой современного этапа развития философской мысли на постсоветском пространстве является критическое отношение к идеологически опосредованным теоретическим установкам диалектико-материалистической концепции. Этот в целом позитивный процесс, сопровождается распространением иррационализма, как альтернативы диктату «единственно научной философии». В то время как часть философов «тесно смыкает и перестраивает ряды», вполне резонно опасаясь за сохранение рациональности, другая – пополняет ряды иррационалистов, сетуя на ограниченность «сциентизма».

Собственную концепцию рациональности предлагает В.С. Швырев, используя понятия «открытой» и «закрытой» рациональностей. Закрытая рациональность ограничена концептуальным каркасом, тогда как открытая характеризуется выходом за его пределы. В своей работе «Рациональность как ценность культуры» Швырев указывает, что рациональность должна быть понята значительно шире, «будучи свободна от ограничений и деструкций в своих специфических формах» [22; 91]. А.А. Новиков в статье «Рациональность в ее истоках и утратах» также обращает внимание на необходимость расширить понятие рациональности. «Рациональность научная, философская, религиозная – не альтернативы, но грани единого и многоликого человеческого разума» [23; 49]. К сожалению, столь широкий взгляд на рациональность нередко приводит к попыткам необоснованной рационализации сугубо иррациональных феноменов.

Наиболее ярко выражена данная тенденция у религиозных философов: например, религиозная вера может представляться как особый тип достоверного знания [24]. Согласно другой концепции, иррационализм не есть реакция на рационализм Просвещения, он – самодостаточная сущность, а преобладание рационализма – свидетельство несовершенства мышления [25]. Сильна также тенденция к излишней релятивизации понятия рациональности.

В частности, Ю.А. Урманцев в работе «Формы постижения бытия» [26] выделяет одиннадцать форм постижения (познания) бытия: чувственные, рациональные, медитативные, научные, технические, художественные, философские, религиозные, мифологические, демологические и эзотерические, констатируя их качественное сходство. При этом основными формами постижения считаются чувственные, рациональные и медитативные. Последние определяются как «последовательное использование целого ряда технических приемов, умственных действий для всевозрастающего освоения и постижения своего «Я» и окружающего мира посредством «сверхъестественных» высших психических сил...». Целью каждого из видов постижения является «получение адекватного прообразу идеального образа – знания – и его материальное воплощение» [27; 94]. Имеет ли смысл говорить о рациональности «знания», полученного, например, путем медитации? Является ли вообще продукт медитации знанием как таковым, и равноправны ли все «виды постижения бытия»? Очевидно, что утвердительный ответ на эти вопросы может быть дан только с позиций иррационализма.

Еще одним примером своеобразного синтеза рационализма и иррационализма может служить работа А.В. Иванова «Пути противостояния современному иррационализму» [28]. Характеризуя кризис «современной техногенно-потребительской цивилизации», автор указывает, что основная его причина – «эскалация духовного иррационализма», который представлен в трех видах. Первый вид – «вненаучный иррационализм». Его суть в провозглашении видов и методов знания, недоступных человеческому разуму. Речь идет о противопоставлении «истин божественного откровения» и «истин науки и философии». Второй вид, на котором хотелось бы остановиться подробнее, – «научный иррационализм», который связан с «априорным отрицанием значимости вненаучных видов знания и, наоборот, с абсолютизацией существующих на данный момент научных представлений». Характеризуя «научный иррационализм», автор описывает «ужасы» современной цивилизации: техника приводит к разрушению биогеоценозов, информационные технологии

дестабилизирующее воздействуют на психику, а биотехнические опыты негативно влияют на причастную «к тончайшим и могущественным энергиям космоса» человеческую духовность. Завершает этот «мрачный» список, проводимая в американских клиниках, «заморозка трупов богатых людей», «для грядущего воскресения», которая имеет право называться «некромантией» и «черной магией» [29; 7]!

Третий вид иррационализма, по Иванову – философский иррационализм, представленный философией постмодерна, в которой, «нет ни мудрости, ни любви» [30; 7].

По мнению автора, можно выделить нечто общее, что объединяет все виды иррационализма: «Во-первых, это отрицание духовного измерения бытия и всякой подлинной духовной иерархии. Во-вторых, ярая узость и субъективизм мышления, когда на мир взирают сквозь узкую прорезь в раковине и не желают признавать ничего, лежащего за пределами «ракушечного мировоззрения» [31; 9].

В чем же спасение человечества? «Дабы успешно противостоять общей иррациональности современной цивилизации и всем отмеченным выше формам духовного иррационализма, рациональные (наука и философия) и внерациональные (или сверхрациональные) формы духовного опыта (традиционные религии и подлинно духовные учения типа Живой Этики) должны образовать единый фронт борьбы за твердую иерархию нравственных ценностей, против бесовского «выворачивания» мира наизнанку, а так же за единую истину, не исключающую разнообразия путей ее достижения и ракурса видения» [32; 11]. Другими словами, речь идет о «прочном союзе» религии, науки и философии, которые «отнюдь не противостоят друг другу» [33; 11]. По мнению Иванова, имеет смысл говорить о «схождении различных видов опыта религиозного и научного», когда один подтверждает другой [34; 11].

Характерной особенностью этой и подобных ей концепций (см. [35], [36], [37], [38], [39]) является, прежде всего, негативное отношение к «ограниченному» научному подходу, который без вмешательства религии представляется не только бесполезным, но и опасным. А если разум не в состоянии контролировать себя, то согласно позиции Иванова, это должна за него сделать религиозная вера. Но речь идет не только об этом. Синтез науки и религии требует для религиозных «истин» и путей их достижения, по меньшей мере, равноправия с научными истинами и методами, что, по сути, является классическим притязанием иррационализма. Насколько вообще правомерны обвинения в адрес науки? Ведь перечисленные выше

«беды» проистекают скорее от нерационального использования достижений науки, когда принятие общезначимых решений определяется не аргументами разума, а эмоциями или узкокорыстными интересами тех или иных групп людей.

Таким образом, при отклонении от «грубого сциентизма» существует опасность впасть в другую крайность. Разочаровавшись в попытках найти «твердые основания» рациональности, выработки ее универсальных критериев, в возможности отделить науку от не-науки, наконец, в возможности самого разума, многие склонны идти на компромисс с иррационализмом, что, в конечном счете, способствует еще большему укреплению его позиций, окончательно подрывая авторитет разума и науки.

Литература:

1. *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Пер. с англ; под ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива». – 1992.
2. Там же, с.260.
3. Там же, с.261.
4. Там же, с.262.
5. Там же, с.263.
6. Там же, с.265.
7. Там же, с.264.
8. *Поппер К.Р.* Что такое диалектика? // Вопросы философии. – 1995. – №1.
9. *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы.
10. *Лакатос И.* Методология научных исследовательских программ // Вопросы философии. – 1995. – №4.
11. *Кун Т.* Структура научных революций / Пер. с англ; под ред. Н. З. Налетова. – М.: Прогресс. – 1975.
12. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ и нем. – М.: Прогресс. – 1986.
13. *Порус В.Н.* Парадоксы научной рациональности и этики: Попытка аналогии // Философская и социологическая мысль. – 1992. – №3.
14. *Порус В.Н.* Цена «гибкой» рациональности о философии науки Ст. Тулмина // Вопросы философии. – 1999. – №2.
15. *Ойзерман Т.И.* Проблема рациональности и современный философский антиинтеллектуализм // Вопросы философии. – 1979. – №2.
16. *Богомолов А.С.* Диалектика и рациональность // Вопросы философии. – 1978. – №2.
17. *Алексеев П.В., Панин А.В.* Теория познания и диалектика: Учеб. Пособие для вузов. – М.: Высш. шк., 1991.
18. *Панин А.В.* Диалектический материализм и постпозитивизм (критический анализ некоторых современных буржуазных концепций науки). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981.
19. *Келле В.Ж.* Наука как компонент социальной системы. – М.: Наука, 1988.
20. *Алексеев П.В., Панин А.В.* Теория познания и диалектика.
21. Там же, с.214.

22. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. – 1992. – №6.
23. Новиков А.А. Рациональность в ее истоках и утратах // Вопросы философии. – 1995. – №5.
24. Кураев А.В., Кураев В.И. Вера и рациональность. Гносеологический аспект // Исторические типы рациональности: Т.1 / РАН. Ин-т философии; отв. ред. В.А. Лекторский.– М., 1995.
25. Мудрагей Н.С. Рациональное – иррациональное: взаимодействие и противостояние. // Исторические типы рациональности: Т.1 / РАН. Ин-т философии; отв. ред. В.А. Лекторский.– М., 1995.
26. Урманцев Ю.А. О формах постижения бытия // Вопросы философии. – 1993. – №4.
27. Там же, с.94.
28. Иванов А.В. Пути противостояния современному иррационализму // Вестн. Моск. ун-та. Сер 7. Философия. –1999. – №6.
29. Там же, с.7.
30. Там же, с.7.
31. Там же, с.9.
32. Там же, с.11.
33. Там же, с.11.
34. Там же, с.11.
35. Половинкин С.М. Всё // Вопросы философии. – 2002. – №4.
36. Сухлей Ф. Религиозный феномен и современная наука // Вопросы философии. – 2002. – №2.
37. Крымский С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. – 1998. – №4.
38. Киселев Г.С. Постмодерн и христианство // Вопросы философии. – 2001. – №12.
39. Вайдлих В. О концепциях, примиряющих естественные науки и теологию // Философская и социологическая мысль. – 1994. – №11-12.

Аннотация

В статье ставится цель на основе анализа рационалистических концепций прошлого столетия выявить внутренние причины распространения и усиления влияния иррационализма в современной философии. Делается вывод, что одним из результатов разочарования в попытках найти «твердые основания» рациональности, выработки ее универсальных критериев и возможности отделить науку от не-науки является характерная для многих современных философских концепций тенденция поиска компромисса с иррационализмом, что в конечном счете способствует еще большему укреплению его позиций.

Анотація

У статті ставиться мета на основі аналізу раціоналістичних концепцій минулого сторіччя виявити внутрішні причини поширення і посилення впливу ірраціоналізму в сучасній філософії. Робиться висновок, що одним з результатів розчарування в спробах знайти «тверді підстави» раціональності, вироблення її універсальних критеріїв і можливості відокремити науку від не-науки є характерна для багатьох сучасних філософських концепцій тенденція пошуку компромісу з ірраціоналізмом, що в дійсності сприяє ще більшому зміцненню його позицій.