

УДК 1/14

Философия и рациональность: диалектика опосредования в культуре глобализирующихся социумов

Е. О. Петров, аспирант*

Статья посвящена проблеме определения роли рациональности в процессе философского осмысления действительности. Рациональность при этом рассматривается как функциональный атрибут философского мышления. Проанализированы варианты определения роли и статуса рациональности внутри различных традиций философствования, и, в частности, специфика решения данной проблемы в контексте рационалистической и иррационалистической традиций. Осуществлена попытка теоретической реконструкции процесса становления иррационалистической традиции философствования. Рассматривается ряд особенностей постановки проблемы рациональности, характерных для современного этапа развития философии. Осмысливается роль философской рациональности в пространстве культуры постсовременности.

Ключевые слова: разум, рациональность, рационализм, иррационализм.

Philosophy and Rationality: the Dialectic of Mediation in the Culture of Globalizing Societies

E. O. Petrov, Postgraduate Student

The article is dedicated to the problem of defining the role of rationality in the philosophical understanding of reality. Rationality is regarded as a functional attribute of philosophical thinking. The paper also dwells on the analysis of various ways of defining the role and status of rationality in terms of different traditions of philosophizing. Under particular examination are specific solutions to this problem in the context of rationalism and irrationalism. Here is also made an attempt of theoretical reconstruction of irrationalist philosophizing forming process. The article considers as well a number of specific features within setting the rationality problem in contemporary philosophy. Among other issues, the paper's emphasis is on the reflection on the role of philosophical rationality in the field of postmodern culture.

Key words: reason, rationality, rationalism, irrationalism.

Проблема рациональности существует столько же, сколько и философия, но, пожалуй, никогда вопрос об их соотношении, вопрос о рациональности философии и специфике философской рациональности не стоял так остро, как сегодня. Немецкий философ В. Циммерли замечает, что «основная и ключевая проблема, вокруг которой движется континентально-европейская философия наших дней, — это проблема рациональности и ее границ» [1, с. 327]. Именно в свете данной проблемы происходит на сегодняшний день процесс самоидентификации философии. Связано же это, по-видимому, с тем, что рациональность, исконно являющаяся атрибутом философского мышления, становится, начиная с эпохи Просвещения, системообразующим элементом культуры в целом. При этом, однако, рациональность все чаще начинает пониматься как научная рациональность, а критерии научной рациональности трактуются как кри-

терии рациональности вообще. Возникает вопрос: является ли вообще философия рациональной формой познания или нет? Существует ли специфическая философская рациональность, и в чем состоит специфика таковой? Наконец, чем может быть полезна философия и философская рациональность современной науке и культуре?

Проблема статуса рациональности в философском познании восходит еще к древним грекам. Пытаясь за многообразием явлений отыскать некое непреложное, единое основание, закон, они столкнулись с тем, что разум, при помощи которого осуществляется этот поиск, и чувственный мир, выступающий как поле проявления активности разума, есть нечто различное, одно к другому не сводимое. У Парменида и элеатов мы находим довольно четкую постановку данной проблемы: истинное знание может дать лишь разум, и если чувства противоречат ему, то это от того, что они лгут. Чувства говорят нам о подвижности, текучести бытия, в то время как разум, наоборот, заставляет признать его неизменность, недели-

* Научный руководитель — доктор философских наук, профессор А. И. Зеленков.

мость и т. д. Апории Зенона являются прекрасной иллюстрацией этого противоречия.

Пути разрешения данной проблемы довольно хорошо очерчиваются в исторической перспективе. Во-первых, можно продолжить линию Парменида, что осуществляет Платон, задавая направление идущей от него традиции идеализма. Тогда разум, открывающий перед человеком царство идей, должен быть признан в качестве высшей познавательной инстанции, а мир понимается как нечто разумное в своей основе. Можно затем отказать разуму в его претензии на онтологическое и гносеологическое первенство, признавая его лишь в качестве хотя и адекватного, но несовершенного инструмента познания мира. Основанием бытия становится в этом случае материя или же нечто сверх-разумное, вне-разумное. Данное решение проблемы в философии характерно для представителей так называемой «линии Демокрита». Наконец, третий путь — это путь категорического неприятия разума в качестве адекватного инструмента познания, и ограничения сферы его компетенции теми или иными дискурсами. Рациональность при этом как бы обособляется от предметной реальности и представляет собой некий метаязык, функционирующий по имманентным ему законам. Впервые такая позиция находит свое выражение у софистов, а далее получает развитие у иррационалистов и прагматистов.

По какому из путей ни шла бы философия, она изначально осознает себя как рациональное знание, основанием имеющее разум, а целью — достижение истины. И только в оценке границ и возможностей, а также оснований познания мира философия может быть рассмотрена в диапазоне от рационализма до иррационализма. Античная философия в своем развитии, испробовавшая все три варианта интерпретации рациональности, обнаружила внутреннюю противоречивость рационализма, оставаясь при этом рационалистической *par excellence*. Иррациональное, как правило, понимается здесь либо как еще нерациональное, то, что должно быть рационализировано, либо трактуется как нечто, что в принципе не может быть рационализировано и, следовательно, выходит за пределы компетенции философии, являясь предметом религии или искусства.

Иррационализм в философии становится принципиально возможным и востребованным лишь тогда, когда философия сближается с религией настолько, что сферы их интересов переплетаются. До тех пор, пока объектом познания является материальный мир, космос, иррационализм сомнителен и невозможен как магистральная линия

развития философии. В ситуации, когда нет ничего, кроме разумного субъекта и противоположного ему объекта, в качестве основы познания может выступать только разум. Другое дело, если помимо этих двух сущностей появляется еще и третья, божественная сущность, контакт с которой устанавливается иными, нежели разумными средствами, в отношении к которой речь идет о вере. Тогда-то и появляется возможность иррационализма. В основу познания, в основу отношений человека и мира, представленного как единство профанного и сакрального, теперь может быть положено иное, чем разум, основание. Это и происходит в средние века.

Показателен спор между Бернаром Клервоским и Петром Абеляром. Как отмечал В. Гёрье, сущность данного спора не может быть сведена к простому столкновению двух частных мнений. Речь идет о столкновении двух способов отношения к истине, — рационалистском и иррационалистском — борьба между которыми во многом определяла духовную жизнь средневековой Европы.

Позиция Абеляра выражена им самим во «Введении в теологию»: «Ведь чем более трудными вопросами, как говорят об этом, кажется наполненной наша христианская вера и чем дальше она от человеческого разума, тем более надежными подпорами разума следует ее укреплять» [2, с. 292]. Абеляр провозглашает задачу: рационально обосновать богооткровенные истины, понудить современников к необходимости размышлять и исследовать веру с помощью разума. С его точки зрения это должно побудить людей к «наибольшему труду в отыскании истины, сделает их более острыми в исследовании» [2, с. 121].

Реакция Бернара Клервоского выражает реакцию церкви в целом. В письме, адресованном епископам и кардиналам Римской курии, он так отзывался об Абеляре: «Он высказывается нечестиво по отношению к небесам; он подрывает нерушимость веры и чистоту церкви... В своих книгах он проявляет себя творцом лжи и создателем превратных догматов и высказывает себя еретиком не столько в заблуждениях, сколько в упорной защите ошибок. Он является человеком, преступающим меру свою и уничтожающим силу Христова креста в мудрости слов. Он знает все, что имеется на небесах и на земле, кроме себя самого» [2, с. 129]. Для Бернара немислимо то, что «человеческий разум захватывает себе все, не оставляя ничего для веры. Он пытается постичь то, что выше его, он исследует то, что сильнее его, он врывается в божественное и скорее оскверняет святыню, чем открывает ее, запечатленное и запечатленное не рас-

крывает, но раздирает, и все, что он находит для себя непостижимым, считает за ничто, не удостаивает веры» [3, с. 266]. Однако Бернар вовсе не отвергает разум как таковой. Разум занимает весьма значительное место в его учении. Но разум может вести человека как к добру, так и ко злу. Дарованный человеку Богом разум является лишь советчиком при воле. Поэтому единственно верным путем к истине выступает отнюдь не разумное познание, но любовное созерцание или созерцание в любви к Господу.

Аргументация Бернара не менее последовательна, систематична, доказательна, а значит, и рациональна, чем аргументация Абеяра. Разница заключается лишь в том, чему служит рациональность. Если Абеяр направляет разум на вопросы, связанные с богопознанием, то это не столько должно сообщать о Боге, сколько о возможностях самого разума, который призван приблизить человека к Богу. Бернар же, напротив, полагает, что разум, не обуздываемый должным смирением, способен скорее отдалить человека от Бога, нежели приблизить к нему. Для Абеяра разум есть средство общения человека с Богом, в то время как для Бернара он выступает лишь как средство общения между людьми. Диалог с Богом осуществляется непосредственно, а следовательно, философия, как опосредованное разумом знание, не вправе претендовать на познание божественных истин. Как для рационалиста Абеяра, так и для иррационалиста Бернара философия остается рационалистическим способом осмысления мира. Однако общая черта и средневекового, и всех последующих форм иррационализма состоит в том, что сам разум ставится в зависимость от чего-либо иного, как то: воля, свобода, Бог etc.

Можно следующим образом отобразить те функции, которые осуществляет рациональность в различных типах философствования. В тех случаях, когда спор между разумом и чувством решается в пользу первого, сам разум выступает одновременно как основание бытия и познания, как инструмент систематизации и как целеполагающее начало. Таков рационализм в строгом смысле слова, например, рационализм Декарта. Философские учения, ставящие на первое место чувственный мир, сенсуалисты и эмпирики всех веков оставляют за рациональностью лишь систематизирующую и целеполагающую функции. Наконец, те мыслители, которые пытаются стать по ту сторону разума и чувственности, материи и идеи, добра и зла и отыскать некое всеобщее, глубинное начало бытия вне этих дихотомий, сохраняют за разумом лишь систематизирующую функцию. В качестве же основы и цели мышле-

ния здесь берется нечто сверх или вне-разумное. Именно в этом случае речь идет об иррационализме.

Проиллюстрировать специфику понимания рациональности в иррационалистических версиях философствования можно на примере Артура Шопенгауэра. Разум в его философии представляется как нечто жестко ограниченное одной функцией — функцией абстрагирования. Он способен лишь образовывать общие понятия, обобщать и классифицировать. Он представляет собой простую акциденцию нашего существа, ибо является функцией мозга, в свою очередь являющегося продуктом остального организма. Мозг как носитель разума не входит во внутренние пружины организма, но служит цели самосохранения лишь тем, что регулирует его отношение ко внешнему миру. Началом и человека, и бытия является непознаваемая, непостижимая, иррациональная воля. «Воля как ядро подлинного бытия — это мощный, неутомимый, темный порыв, образующий подпочву нашего сознания. Это все, что мы можем знать о воле — безудержное, неотвратимое желание быть, желание, не имеющее никакой причины, никакого объяснения. Есть — и все!» [4, с. 63]

Философия должна принимать в число своих данных только то, на что можно с достоверностью указать в окружающем мире и в непосредственной данности самосознания. Но при этом философия должна быть сообщаемым, всеобщим познанием, т. е. должна быть рациональна. Сознывая затруднительность своего положения, Шопенгауэр говорит, что философия, подобно маятнику, колеблется между рационализмом и иллюминизмом (иррационализмом). Первый основан на разуме, второй — на внутреннем просветлении, высшем сознании. Таким образом, начало философии — иррационально, но сама философия неизбежно заключена во внешнюю форму рационализма, так как ни в какой другой форме она попросту невозможна. «Отвлеченно, общо и отчетливо воспроизвести в понятиях всю сущность мира и как отраженный снимок показать ее разуму в устойчивых и всегда наличных понятиях — вот это и не что иное есть философия» [5, с. 98].

На приведенном выше примере можно видеть, что даже самый радикальный философский иррационализм с необходимостью включает в себя рациональную компоненту, лишь отчасти ограничивая ее властные полномочия. Рациональность выступает в качестве функционального атрибута философского мышления, но не в том смысле, что акт философствования будет жестко ею ограничиваться, а в том, что средства выражения той или

иной философской позиции — всегда рациональны. Философия говорит языком разума так же, как, например, музыка говорит языком чувств.

Рассмотрение рациональности как функционального атрибута философского мышления позволяет объяснить изменчивость отношения к данной проблеме в тех или иных философских традициях, где рациональность то коронуема, то низводима до положения служанки. В качестве такового атрибута рациональность представляет собой набор императивов, обеспечивающих логичность, формальную правильность мировоззренческих построений. Сами эти построения не обязательно будут являться окончательно истинными, но обязательно будут носить характер общезначимости, общедоступности, т. е. быть передаваемыми, открывая тем самым возможность мировоззренческой коммуникации. Именно в этом ключе интерпретируют рациональность многие современные философы. Так, К. Хюбнер считает, что рациональность есть не что иное как интерессубъективность понятий и суждений. Он выделяет пять форм интерессубъективности (т. е. общезначимости, делающей возможной продуктивную интеллектуальную, мировоззренческую коммуникацию). К ним относятся: семантическая интерессубъективность, под которой следует понимать ясность и общую приемлемость понятий и выстраиваемых на их основании суждений; эмпирическую интерессубъективность, т. е. обоснованность высказываний фактами; логическую интерессубъективность — соответствие высказываний законам логики; операциональную интерессубъективность как общеприемлемость образцов интеллектуальной деятельности; нормативную интерессубъективность — ясность и общепринятость норм и правил поведения.

Определение данных форм интерессубъективности основано, по Хюбнеру, лишь на интуициях, а стало быть, речь не может идти о точных дефинициях рациональности. Преимущество подобного решения проблемы заключается в том, что таким путем можно избежать недоразумений, связанных с эссенциалистской трактовкой рациональности. «Меня интересует, — говорит Хюбнер, — не что такое рациональность как таковая, а в каком смысле употребляют сегодня это слово. Следовательно, я пытаюсь только, говоря языком Витгенштейна, выработать правила нашей современной языковой игры, пронизанной идеалами науки» [6, с. 220—221].

Интерпретация рациональности на основании интуиции ведет к выводу о том, что рациональность присуща не только философии и науке, но миф, к примеру, является не менее рациональным,

чем они. Вследствие этого становится возможным выделение различных форм и типов рациональности. Каждая из форм рациональности, выделяемая на основании тех или иных критериев, обладает своей спецификой. Что касается философской рациональности, то среди ее отличительных характеристик можно упомянуть критичность, логичность, доказательность и т. п. Список не может быть исчерпывающим, так как философская рациональность в целом при таком подходе будет дробиться на частные подвиды, как то: рациональность античной, средневековой, новоевропейской философии; рациональность классической, неклассической и постнеклассической философии. Как пишет А. И. Ракилов, сегодня «рациональность понимается как система замкнутых и самодостаточных правил, норм и эталонов, принятых в рамках данного социума для достижения социально осмысленных целей» [7, с. 70]. От этого общего определения можно без труда перейти к частному определению философской рациональности, как она может быть понимаема сегодня. В итоге рациональность должна трактоваться как нечто обеспечивающее возможность взаимопонимания между людьми относительно того, что им следует делать, возможность достигать консенсуса относительно целей, к которым следует стремиться, и средств, которыми следует пользоваться для достижения этих целей. Быть иррационалистом в этом смысле, как отмечает Рорти, «совсем не значит быть неспособным к какой-либо разумной аргументации» [8, с. 18], просто эта разумная аргументация имеет лишь вспомогательное значение. Так понимаемая рациональность призвана выполнять функцию объединяющего принципа как внутри отдельно взятого дискурса, так и на границе дискурсов. Она выступает лишь как функциональный атрибут и уже не может претендовать на статус первоосновы.

Будучи функциональным атрибутом философского мышления, рациональность определяет одну из важнейших функций философии. Философия призвана к рационализации жизненного мира. Она придает его событиям свойство общезначимости. Через рационализацию мир делается соразмерным человеку, обретает обозримые и устойчивые очертания. В силу присущей ему рациональности человек очень желал бы, чтобы мир также был рационален. Однако мир «противится». Разочарование в рациональности как в чем-то «человеческом, слишком человеческом» делает мир неуютным. В этом коренится присутствие иррационалистической философии настроение. Человек перестает быть мерой всех вещей, оставаясь лишь мерой собственного страдания.

Критика, которой сегодня подвергается рационализм, напрямую связана с процессами дегуманизации, происходившими в культуре XX в. и продолжающимися в веке XXI. Рациональность выступает как оружие противодействия этой тенденции, удерживая культуру и мышление от крайностей. Именно поэтому рациональность по-прежнему занимает прочные позиции в системе культуры, и остается одной из важнейших ее ценностей. Этим же во многом обосновано и значение философии для современной культуры. Она принимает на себя роль проводницы рациональности в жизнь.

Список цитированных источников

1. Хюбнер, К. Критика научного разума / К. Хюбнер. — М., 1994.

2. Абелья, Петр. История моих бедствий / Петр Абелья. — М., 1959.

3. Клевроский, Бернар. О благодати и свободе воли / Бернар Клевроский // Средние века. — М., 1982. — Вып. 45.

4. Мудрагей, Н. С. Рациональное и иррациональное — философская проблема (читая А. Шопенгауэра) / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. — 1994. — № 9.

5. Шопенгауэр, А. Полн. собр. соч. / А. Шопенгауэр. — М., 1900. — Т. 1.

6. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер. — М., 1996.

7. Ракитов, А. И. Рациональность и теоретическое познание / А. И. Ракитов // Вопросы философии. — 1982. — № 11.

8. Рорти, Р. Релятивизм: найденное и сделанное / Р. Рорти // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. — М., 1997.

Дата поступления в редакцию: 17.05.2014 г.