

Малахов Данила Владимирович,
аспирант кафедры философии и
методологии науки, Белорусский
государственный университет, г. Минск,
Беларусь.

*Личность и научная
рациональность в контексте
глобализационных процессов.*

ЛИЧНОСТЬ И НАУЧНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Малахов Д. В.

Белорусский государственный университет

Станет ли эпоха глобализации тем рубежом, за которым идеал научной рациональности перестанет быть образцом, фундирующим разумную человеческую способность? Ждёт ли его полное обесценивание, триумфальное возрождение или просто достойное существование среди таких форм жизнетворчества, как искусство, религия, жизненный прагматизм, массовая культура? И не будет ли связано падение с высот с глубокими изъянами в самом идеале строгой научности, сформированном двадцатым веком? Скромной попыткой прояснить отдельные стороны этого сложнейшего вопроса является данная работа.

Научная рациональность, столетиями опиравшаяся на критерий объективности, уступает напору исполненного пошлостью «повседневного», в поисках собственного истока обращается к мифологическим структурам, признаёт социальную обусловленность ранее неприкосновенного теоретического ядра.

В современной литературе научная рациональность начинает активно рассматриваться как «парадоксальная рациональность»: стремление к свободному мышлению и власть концептуальных каркасов входят в состояние конфликта, порождая интеллектуальный и душевный раскол. Мнимость многочисленных концептуальных построений в сфере социогуманитарных наук вызывает усталость и раздражение, особенно в свете техногенных катастроф, войн, терроризма, повседневного насилия, экономических и гуманитарных кризисов. Возможно, правы представители «пост»: человечество устало от разумности, культура – от универсалий, философия – от человека, религия – от Бога?

На каком ценностном фундаменте следует возводить решимость человечества справиться с глобальными проблемами? Ответ может показаться абсурдным – на фундаменте самих глобальных проблем.

Неотвратимости принятия человечеством груза ответственности за жизнь и достоинство в планетарном масштабе посвящена работа французского социолога Ж.-Ф. Ришара «На переломе». Её значение состоит не в обобщениях или детализации проблем – всё изложенное учёным было известно и систематизировано ранее. Ж.-Ф. Ришар утверждает ценность конкретного факта, созидательный потенциал реального события, каким бы устрашающим оно ни выглядело. В катастрофических и кризисных процессах современности напор неотрефлексированной фактичности превосходит возможности человеческого мышления охватить его в целом, систематизировать и концептуализировать. Возможна, скорее, тематизация, соотносимая с реальным усилием. Так, Ж.-Ф. Ришар тематизирует глобальные проблемы в соответствии с критерием ответственности:

1. Владение нашей планетой сообща (проблемы, затрагивающие глобально общее): глобальное потепление, потеря биоразнообразия экосистем, истощение ресурсов, сведение лесов, нехватка чистой воды, загрязнение прибрежных вод;

2. Проявление нашей человечности сообща (проблемы, требующие глобальной приверженности): массированная борьба с бедностью, миротворчество, борьба с терроризмом, стратегия образования для всех, профилактика и лечение инфекционных заболеваний, предупреждение и смягчение последствий стихийных бедствий;

3. Исполнение нашего свода правил сообща (проблемы, нуждающиеся в глобальном регулировании): создание системы налогообложения для XXI века, нормативное регулирование развития биотехнологий, построение глобальной финансовой структуры, борьба с незаконным оборотом наркотиков, установление правил торговли, инвестирования и конкуренции, охрана права на интеллектуальную собственность, выработка норм международного труда и миграции [1, с. 74].

Работы, подобные ришаровской, заполняют вакуум, образовавшийся в результате растущих по экспоненте попыток обосновать нравственный статус человека не на реальном положении дел, а в соответствии с абстракциями или универсалиями культуры, возводимыми в ранг высших ценностей. От строителей универсальных «лесов» ускользает тот факт, что добро и зло, жизнь и смерть, человек и бессмертие, благо и падение могут рассматриваться в качестве силовых скреп культуры, только будучи действительными компонентами опыта, конституирующего универсум

культуры. Универсалии выступают как легитимации культуротворчества, но не его мотивации.

Обращение к мотивам человеческих действий требует пересмотра концепции субъекта в научной рациональности. В советской и постсоветской философии субъектом научной рациональности является эмпирический коллективный субъект. Проблема ответственности, вытекающая из мотивации, предполагает обращение к иному виду субъекта рациональности – трансцендентальному Я.

Конфликт интеллекта, разрываемого «парадоксальной рациональностью», связан не с априорными формами мышления, бессилие которых манифестируется в течениях «пост», а с дегармонизацией априорных и апостериорных форм познания, специфическим и знаковым образом выраженной в научной рациональности. Так, В. Н. Порус отмечает, что тупики рациональности, основанной на концептуальных каркасах, связаны с личностью, существующей в режиме нарастающего конфликта между предзаданностью норм исследования и приоритетных концептуальных структур, с одной стороны, и стремлением к свободной критике оснований собственного мышления – с другой. В этом конфликте В. Н. Порус усматривает причины экспансии иррационального начала в отношении рациональных форм познания [2, с. 178].

Радикальный характер интенций В. Н. Поруса состоит, по всей видимости, в том, что рефлексивный анализ, обращённый вовнутрь эпистемологических теорий, определяется как философский, а не научно-методологический, традиционно рассматриваемый в качестве основной формы единства субъективного начала и объективного содержания знания. В пределе это означает обращение научного мышления к реальности самого человека – личности, в которой вытеснение предданных формализмов опыта и мышления априорными формами этики и познания рассматривалось бы как нормальное и не вызывало внутреннего конфликта. Эпистемологические проблемы, таким образом, представляют собой «суть спецификации проблем философской антропологии, в особенности – проблем свободы и цели человеческого бытия и познания» [3, с. 236].

Для трансцендентального Я рефлексия, имеющая своим предметом абстракции или другие апостериорные формы знания, соотносимые с нормативами, является научно-методологической рефлексией, в предмете которой оно не обнаруживает собственные предельные основания и не соотносит ценностную предметность, на которую указывает рефлексия

второго уровня, с собственными этическими и познавательными императивами как абсолютно значимую. Оставаясь в поле абстракций и универсалий, трансцендентальное Я испытывает своеобразный голод по реальности, служащей источником самообнаружения его априорных структур.

Динамика науки и проблемная ситуация вокруг научной рациональности обусловлена также процессами углубления междисциплинарного дискурса и выходом на передний край исследований наук о жизни: биологии, генетики, экологии, медицины, психологии, психиатрии, социологии. В этих дисциплинах реальность глобализационных и катастрофических процессов представлена непосредственным образом. Используя феноменологическую терминологию, можно сказать, что «глобальное» сущее само является в био-психо-социальных модусах. Прямое схватывание реальности, предшествуя концептуализации, формирует тем самым личностный опыт как опыт соучастия, причастности и приверженности. Характер внутреннего опыта, доставляемого науками о жизни, позволяет выдвинуть предположение о ренессансе метафизики в контексте научной рациональности. При этом метафизическая система не редуцируется к философским основаниям науки, сохраняя собственные онтологические, телеологические и антропологические константы. Проблема интерпретации реальности, традиционно выступавшая разделительным барьером между метафизикой и наукой, в современных условиях может выступить как объединяющее начало.

М. Вартофский, отмечая, что метафизические системы задают различные виды реальностей, в то время, как наука основывается на убеждении, что существует только одна реальность, предлагает в качестве формы синтеза поиск и установление первичного онтологического принципа, на основе которого возможно любое объяснение и любая рациональная интерпретация. Это означает, что «существует одна объективная истина, один логос, относительно которого наши объяснения и теории являются адекватными или неадекватными, истинными или ложными ... этот принцип формирует условия объективности в науке ... в форме «убеждения», или в виде эвристического принципа, критическая проверка и уточнение которого являлись традиционным делом метафизики» [4, с. 98].

Рефлексия об онтологическом принципе является философской и конституирующей личностное начало изнутри, поскольку утверждение

первичного принципа, наподобие гераклитовского логоса становления, вводит в метафизику действенное начало. Метафизика действия, в отличие от созерцательной метафизики Абсолютного, продуцируется не чистым умозрением, а реальным поступком, деянием, преодолевающим апостериорную данность и на свой страх и риск конституирующим субъективную и интерсубъективную реальность. Эти действия не обусловлены предданными универсальными нормами и скорее спонтанны; в основаниях житнетворчества лежат достоверность поступков и очевидность результатов, складывающихся в то, что М. Вартофский именуется «внутренней убеждёностью» – основу и метафизики, и науки.

Вырастая из человеческого опыта становления-собой, метафизическая система задаёт личности первичные структуры понимания, которые транслируются в научную рациональность в виде концептуальных моделей. При этом разрыв между концептуальной структурой и первичными структурами понимания создаёт своего рода срыв рациональности и превращает её из живого события духа в то, что А. Уайтхед называл «застывшей рациональностью». Согласно М. Вартофскому, разрыв ведёт к утрате научной рациональностью статуса понимающей, поскольку «понимание достигается в результате того, что любая концептуальная модель в качестве некоторой формы гармонизирует с первичным опытом самого понимания» [4, с. 107]. Эвристический потенциал метафизики для науки концептуализируется в понятии «метафизический базис науки», выводящий на приоритетное место проблему конституирования опыта как гетерономного и способного к динамическим трансформациям.

В двадцатом веке предпринималось несколько попыток построения метафизических систем, основывающихся на действенном онтологическом принципе, среди которых по значимости следует выделить космологию А. Уайтхеда («метафизика процесса»), фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, концепцию чувствующего интеллекта Х. Сублири («феноменология реальности»), теорию онтопозиса А.-Т. Тыменецка («феноменология жизни»).

Так, метафизику А. Уайтхеда роднит с крупнейшим философским проектом двадцатого века – феноменологией – призыв «возвратиться к реализму непосредственного «схватывания» как матрицы всех научных абстракций» [5, с. 94]. Первичным принципом полагается срастание («конкрестенция») субъективных событий в иерархические уровни космологического процесса, при этом онтологический статус отдельного

субъективного события как системообразующего оказывается равным онтологическому статусу системной иерархии. Действие первичного принципа раскрывается в концепции «действительной сущности», бытие которой обусловлено её внутренним стремлением к становлению – сущностному изменению с сохранением личного тождества. При этом доминирующим фактором ценностного конституирования выступает органический (то есть имеющий основанием саму жизнь) процесс сращения реального индивидуального события с Вечными объектами («Миром Ценности»), к которому А. Уайтхед причисляет также научные объекты.

А.-Т. Тыменецка, следуя классической феноменологической традиции, интерпретирует феномен жизни в двух планах: онтическом и онтологическом. При этом онтический план («автопоэзис») рассматривается как естественное самоупорядочивание стихии жизни без образования уникальных форм. Онтологический план («онтопоэзис») представляет собой смысл порядка жизни или внутреннюю природу самоупорядочивания и саморазвития жизни в дифференциации типов и индивидов. Онтопоэзис выступает основной формой бытия, репрезентирующей первичный онтологический принцип самоиндивидуализации, который А.-Т. Тыменецка именуется также «Логосом жизни». Логос жизни коррелируется с гуссерлевским понятием трансцендентального Я, обретение которого обусловлено преодолением эмпирическим субъектом естественной установки сознания. Так, в автопоэзисе жизни, или стихийном не индивидуализирующем упорядочивании, Логос не актуализован и присутствует в качестве горизонта возможностей. Логоцентричность, наподобие трансцендентальной сферы, возникает в первичных актах следования индивидуализации и формирования конкретного существования.

Таким образом, в концепции А.-Т. Тыменецка логоцентричность представляет собой процесс актуализации уникальных потенций стихии жизненных сил. Феноменология жизни призвана способствовать прояснению характера взаимодействия стихийных сил, обуславливающих автопоэзис, и логоических сил, определяющих путь морфологического и экзистенциального становления индивида в контексте целостного феномена жизни [6, с. 150]. Логоические силы выступают, таким образом, в качестве системообразующего начала, гармонизирующего первичный импульс (*impetus*) стихийных жизненных сил – в понимании, свойственном традиции русской религиозной философии – свободы. В

этой части концепция А.-Т. Тыменецка сходна с положениями метафизики процесса А. Уайтхеда, согласно которому концептуальная прегензия выводит в ранг ценностного события физическую прегензию – первичное непосредственное схватывание реальности – посредством её сращения с Вечными объектами [7, с. 155]. Аналогом логоических сил в данном случае выступает стремление субъекта к концептуализации, посредством которой он обретает космологический статус «бессмертия» – вращение в Мир Ценностей и действительную причастность «идеальному миру первоначальной природы Божества» [8, с. 83].

В целом, подходы А. Уайтхеда, М. Вартофского и А.-Т. Тыменецка обладают сущностным сходством: научная рациональность рассматривается как высшая форма рациональности, при этом акцент ставится на органическом синтезе опыта схватывания реальности и чувстве личной сопричастности, конституирующих положения метафизических систем и концепты науки.

Таким образом, проблема личной ответственности как высшей ценности в эпоху глобализационных процессов выступает в контексте научной рациональности, раскрывающей потенциал личности, творчески схватывающей и концептуально интерпретирующей раскрывающуюся в гетерогенных процессах реальность. Личность становится центром логоических сил, фундирующих универсалии опыта, философскую рефлексию и научное исследование.

Литература

1. Ришар, Ж.-Ф. На переломе: двадцать глобальных проблем – двадцать лет на их решение / Ж.-Ф. Ришар. – М., 2006.
2. Порус, В. Н. Парадоксы научной рациональности и этики / В. Н. Порус // Научные и вненаучные формы мышления. – М., 1996.
3. Порус, В. Н. О перспективах эпистемологии / В. Н. Порус // Наука в культуре. – М., 1998.
4. Вартофский, М. Эвристическая роль метафизики в науке / М. Вартофский // Структура и развитие науки (из Бостонских чтений по философии науки). – М., 1978.
5. Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение / Г. Шпигельберг. – М., 2002.
6. Тыменецка, А.-Т. Феноменология отвечает на вызов прагматической проверки: мера / А.-Т. Тыменецка. – *Вопр. философии.* – 2005. – №11.

7. Киссель, М. А. Философия науки А. Уайтхеда / М. А. Киссель // Концепции науки в буржуазной философии и социологии (вторая половина XIX-XX в.). – М., 1973.

8. Уайтхед, А. Избранные работы по философии / А. Уайтхед. – М., 1990.