

УДК 130.2

Виктор Левченко

ОГРАНИЧЕННОСТИ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОГО ПОДХОДА ДЛЯ ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ И МЫШЛЕНИЯ В РАННЕЙ НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ МОДЕРНА

Розглядаються межирационалістичного ставлення щодо пізнання суцього в науці та філософії Модерну. Аналізуються деякі приклади з ранньої науки та філософії Нового часу.

Ключові слова: наукова раціональність, Модерн, мислення.

Рассматриваются границы рационалистического подхода в познании суцього в науке и философии Модерна. Анализируются некоторые примеры из ранней науки и философии Нового времени.

Ключевые слова: научная рациональность, Модерн, мышление.

Limits of rationalistic position in understanding of being in science and philosophy of Modern epoch are researched. Some scientific examples are analyzed.

Keywords: scientific rationality, Modern epoch, thinking.

Научная рациональность эпохи Модерна разрушала традиционные системы целостного мировидения, переформулируя сами структуры мышления людей и разламывая единство их картины мира и его осознания. Научный рационализм в эпоху его триумфального существования совершал в опоре на *cogito* успешную деятельность по вытеснению своего извечного спутника – эмпиризма – и одновременно конкурента в познании целостного. Однако магически-окультурная компонента в этой холистской альтернативе науки всегда достаточно явно присутствовала. Новоевропейская наука поставила «в свое основание математически оформляемое и экспериментальное о скрытых вещах, которые он отражает, но на которые он не похож»¹. Научно-рационалистический подход исторически связан с верифицированием познания, чрезмерно резко противопоставляет субъект знания своему объекту. К тому же, как верно заметил французский лингвист Гюстав Гийом, наука основана на интуитивном понимании того, что «видимый мир говорит с некоторыми кардинальными сдвигами в характере самого мышления, поскольку еще, например, Галилео Галилей не мог представить скорость равномерного прямолинейного движения в виде формулы $v=s/t$ ». То есть подобные познавательные операции не имели никакого объяснительного смысла с точки зрения физического дискурса. Бессмысленно с точки зрения эмпирии деление пути на время. То есть знаково-предметная инверсия не могла быть осуществлена им, находилась за пределами всякого понимания. Так

Леонард Эйлер, вводя эту формулу, дает ей следующее обоснование – здесь делится не путь на время, а одно отвлеченное число на другое².

Требование к пониманию мира, как абсолютного совершенства, основанное на прежних структурах мышления, продолжало определять исследовательскую позицию ученого в период становления науки нового типа. Парадоксальным примером, подтверждающим это, является неприятие Галилеем кеплеровских законов движения планет. Сам активный борец с схоластическими авторитетами, Галилео Галилей, ссылаясь на авторитет Аристотеля же, утверждал о невозможности движения в совершенном космосе иначе, чем по «совершенным» траекториям, а именно круговым³.

Успехи научного мышления основывались на принципиальном забвении бытия. Легитимация научной рациональности через изучение *scientia nuova* так называемой Книги Природы и, соответственно, Божественного замысла уже не выглядела действительно необходимой. При этом выявляется двоякая реализация рациональностью своего существования в историческом и культурном контексте. С одной стороны, она постепенно сужала свои универсалистские претензии благодаря присущей ей такой сущностной характеристике как критичность по отношению к результатам и возможностям, поскольку это вытекает из природы науки как открытой, принципиально незамкнутой системы. В связи с этим научная рациональность обнаруживала себя как частичная рациональность. «Три столетия “рационализма” заставляют освежить в памяти чудесный картезианский *raison*, его блеск и ограниченность. *Raison* – это математика, физика, биология. Его торжество над природой, превзошедшее самые смелые мечты, лишь подчеркивает его беспомощность в делах сугубо человеческих и требует его включения в более всесторонний “исторический разум”»⁴.

С другой стороны, в самой научной рациональности возникает историческое требование соответствующего изменения стиля мышления для легитимации новых методов. Очень наглядный пример этого дает закон Бойля-Мариотта. Согласно ему – произведение объема газа на его давление при фиксированной температуре является постоянной величиной. Но как отмечалось исследователями в области истории и методологии науки это приводило к следующим онтологическим сложностям. Очевидно, что умножать феномены физические или механические, такие, например, как объем на давление, мы не способны по определению. Мы в состоянии умножать только числа. Парадоксальность этой ситуации приводит к тому, что знание о газе мы согласно этому закону строим как бы в два этапа. Сначала осуществляют

различные процедуры измерения в сфере предметности как таковой. В рамках полученного нами знания конкретные числа выступают как характеристики либо объема, либо давления. На следующем же этапе мы эпохеируем (в феноменологическом смысле этого термина) предметное значение исследуемых физических феноменов и оперируем с ними всего лишь как с числами, выступающими как элементы некоторой оперативной системы. Числа в результате подобной процедуры утрачивают свою знаковую функцию, то есть уже не обозначают объем или давление газа, превращаются в числа как таковые⁵. В результате содержание абстракций познания отождествляется с содержанием рационально-устроенного бытия. Но эта гносеологизация онтологии, постоянно усиливавшаяся и осознаваемая самими учеными приводила к своеобразному «распылению» бытия.

Действительно, для классиков науки теоретический конструкт определял саму реальность. Например, Ньютон считал, что основанием для вывода, что треугольная стеклянная призма разлагает белый цвет на составляющие его цвета, служит не то, что так происходит во всех призмах, а объяснение явления возникновения спектра с помощью ньютонского закона рефракции, или преломления, света. Само мышление исследователя, выступающее как творческое, перебирая разные варианты решения задач, и есть главное действующее лицо этого мира. Так открытие И. Кеплером эллиптической орбиты Марса исходило не из готовой гипотезы о такой форме орбиты и выведения из нее следствий, подтверждаемых наблюдениями Тихо Браге. Он рассматривал и отвергал одну гипотезу за другой, пока не пришел к гипотезе об эллиптической форме орбиты Марса. «Физические теории обеспечивают схемы, которые делают возможным постижение имеющихся данных. Теории приводят явления в систему. Они строятся в “обратном” порядке – репродуктивно. Теория есть группа заключений в поисках посылок. От наблюдаемых свойств явлений физик ищет основания для своего пути к ключевой идее, посредством которой можно объяснить эти свойства»⁶.

При этом следует учитывать, что с самого своего возникновения необходимость фундаментальной науки совсем не была очевидна. Например, механика Ньютона никак не выступала предпосылкой современного ей технического прогресса. К этому времени пушечные ядра летали и довольно точно попадали в цель, а до этого летали стрелы. Соответственно, метание под углом к горизонту при постоянной силе тяжести было освоено. Корабли плавали и великолепные здания стояли. Фундаментальная наука стала нужна только тогда, когда человек исчерпал лежащее на поверхности, очевидное: когда одно изобретательство, одно

умение, одно знание на кончиках пальцев ничего сделать не могли. Уже уравнения Максвелла были совершенно не очевидны и вызвали неприятие, в том числе и философское.

Наиболее последовательно пытался избегать солипсизма *ratio* в своих методологических поисках Рене Декарт. Симптоматично, что одно из зданий в Голландии, в Эндегеесте, где обитал в 1642 году Р. Декарт, позднее стал домом сумасшедших⁷. Дом, где провозвестником могущества рационализма и нового научного метода создавались сочинения, в которых из обоснования существования своего Я выводилось все многообразие бытия, был также и обиталищем несчастных, создававших их большим воображением мир и живущих в нем. Сознание в концепции Декарта как бы «замкнуто», «одинокое», то есть здесь отсутствует всякий опыт интересубъективности. Опыт чужих Я не имеет у него никакого онтологического и методологического значения.

Действительно, если обратиться к сочинениям Р. Декарта, одной из центральных проблем для него является поиск оснований существования *своего* Я. При этом, постоянно ориентирующийся на поиск беспредпосылочного знания (*de omnibus dubitandum*), Декарт стремился выявить основания своего существования в ясном и отчетливом (*clare et distincte*) суждении. Последнее, согласно ему, уже не является предпосылкой, так как в нем никто не может усомниться. Как известно он нашел свое основание в знаменитом *cogito ergo sum* (мыслью, следовательно существую). Таким образом, наличие мышления постулирует и существование Я как обладающего гносеологическими возможностями и ответственностью при обосновании мира. «Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие»⁸.

Следовательно, самодостоверность Я, моего собственного существования, непосредственно заключена в моей мысли, является гносеологической характеристикой. Одновременно она позволяет выделить свою собственную субъективность из других личностей. Даже само построение его работ, например, знаменитого «Рассуждения о методе», демонстрирует такой методологический самоанализ, с которым до него мы не встречаемся ни у кого в истории философии. Соответственно, это требовало в свою очередь утверждения своего Я как результата процедуры радикального эпохе. Самосознание индивида, согласно Декарту, является основанием всех остальных актов мышления.

«...мое понимание того, что есть вещь, что - истина, а что - мышление, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы»⁹.

Понимание Я как мыслящей субстанции сопровождается радикальным разрывом и очищением от всякой телесности. Здесь отрицается всякая возможность для тела характеризоваться какой бы то ни было связью с мышлением или направляющей волей. В частности, Декарт, неосознанно представляя себе наличие у тела определенных склонностей, предлагает применять в данном аспекте термин «стремление» (*tendre*)¹⁰.

В результате сведения Я только к мышлению элиминируются остальные значимые моменты, сущностно характеризующие экзистенцию человека. В этом аспекте рассмотрения Декарт правда делает попытки избежать полного отрыва мышления от тела, высказывается о соединении тела и Я. Например, он пишет: «Между нашей душой и телом существует такая связь, что если мы однажды соединили какое-то телесное действие с какой-то мыслью, то в дальнейшем, если появляется одно, необходимо появляется и другое»¹¹. Однако эти попытки ни в коем случае не корректировали в сторону смягчения жестко конструктивистский подход Декарта по отношению к предмету научного и философского познания, методологическим и онтологическим основанием чего и являлось отрицание непрерывности между природой и субъективностью. Попыткой же обрести обратный путь к миру из области мышления, отдаваемой *cogito*, является психологическое доказательство бытия Бога. Для Декарта, так же как позднее для Беркли было необходимо спасти интересубъективность, обращение к инстанции, именуемой Бог трансцендировало логически необосновываемую эмпирию. Идея Бога, обнаруживаемая в нас, в силу бесконечности своего содержания может исходить только из некоторой бесконечной сущности, а не от меня. Даже при абстрагировании от внешнего мира и телесно-душевного единства человека они в результате выводятся из бытия Бога.

В наше время выявилось, что, как ни странно, научно дисквалифицированный квалитативизм мышления (идуший во многом от перипатетизма Аристотеля) обладает в плане рассмотренной выше ограниченности преимуществом перед научной рациональностью современного типа. Это преимущество определяется тем, что поскольку субъект познания согласуется с определениями его непосредственности объекта – с миром чувственных впечатлений, первичных образов, данных в обыденном сознании и средствами естественного языка. Недаром в науке уже конца прошлого XX века мы наблюдаем активный возврат к холизму и телеологизму.

-
- ¹ Гийом Г. Принципы теоретиче-ской лингвистики. – М., 1992. – С. 7.
- ² Эйлер Л. Основы динамики точки. – М.-Л., 1938. – С. 287.
- ³ См.: Левченко В. Л. Классическая рациональность и барочный стиль мышления // *Sententiae: наукові праці Спільки дослідників модерної філософії*. – Вип. 2. – Вінниця: Універсум, 2000. – С. 41.
- ⁴ Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию “Восстания масс” // Ортега-и-Гассет Х. В гуще грозы. - Иностранная литература. - 1998. - № 3. - С. 245
- ⁵ См.: Розов М.А. Знание как объект исследования. Воспоминания о работе новосибирского семинара (1963-1980) // *Вопросы философии*. – 1998. - № 1. – С. 93.
- ⁶ Hanson N. R. *Patterns of Discovery*. - Cambridge, 1958. – P. 90.
- ⁷ См.: Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс» // Ортега-и-Гассет Х. В гуще грозы. - Иностранная литература. - 1998. - № 3. - С. 245.
- ⁸ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. - М.: Мысль, 1994. - Т. 2. - С. 23.
- ⁹ Там же. - С. 31. Там же. - С. 31.
- ¹⁰ См.: Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения. - М.: Мысль, 1989. - Т. 1. - С. 228.
- ¹¹ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения. - М.: Мысль, 1989. - Т. 1. - С. 538. 1. - С. 538.