

Философия как теория рациональности

ГЕРБЕРТ ШНЕДЕЛЬБАХ

Почетный профессор, философский факультет, Берлинский университет им. Гумбольдта. Адрес: Friedrichstraße 191–193, Berlin 10117, Germany.

E-mail: h.schnaedelbach@hamburg.de.

Ключевые слова: рациональность; разум; постметафизическая философия; теория рациональности.

В своей работе автор определяет современное положение философии в условиях ее постметафизической (или, точнее, постидеалистической) стадии развития, и в особенности ее отношение к разуму и рациональности. Автор предпринимает обзор традиционного понимания философии как философии мирового разума исходя из немецкой философской традиции и гегельянства в частности. Отход от традиционной метафизики разума, который был во многом совершен уже во время жизни Гегеля, знаменует собой децентрацию и демифологизацию разума как предмета философии, что особенно отчетливо видно на примере иррациональной метафизики Шопенгауэра, Ницше и экзистенциализма, а также на установке гуманитарных наук, которые в XIX веке оформились в духе эмпирического, а не умозрительного исследования.

Возврат к классическому, метафизическому пониманию разума как вселенской сущности более невозможен, и философия утратила при-

вилегированное право исследования разума, поэтому она должна учитывать и опираться на иные контексты исследований разума — от искусственного интеллекта до социальной антропологии. Философия должна стать интердисциплинарной теорией разума. Философия должна поэтому заняться герменевтической интерпретацией проявлений рациональных диспозиций человека, укорененных в языковом априори, и совершить переход к систематической экспликации контекстов рациональности, которая раскрывала бы нормативные правила функционирования разума. Однако ввиду существования множества типов рациональности, несводимых к некому общему знаменателю, автор констатирует невозможность полной экспликации рациональности для всех контекстов, что обеспечивает возможность критики одного типа рациональности с помощью другого. Это означает, что концепт разума и рациональности должен оставаться принципиально открытым.

ВСЕ говорит в пользу того, «что философия в ее пост-метафизических, постгегельянских течениях стремится к точке конвергенции в теории рациональности»¹; если это верно, то речь идет о процессе, который требует объяснения. Часто утверждалось, что западная философия с ее начала и до Гегеля, то есть в эпоху метафизики, была философией *разума* (*Vernunft*); для этой характеристики прижилось обозначение «логоцентрический» (Людвиг Клагес). Теперь философия должна, по-видимому, развиваться до теории рациональности, и если «философия разума» и «теория рациональности» означали бы примерно одно и то же, то современное, постгегельянское развитие философии было бы не чем иным, как возвратом к истокам, воссоединением с традиционным, продолжением давно известного. Но даже будь это так, оставалось бы спросить, почему требуется такое движение вперед (*Fortschritt*) к уже бывшему (*Gewesene*). Очевидно, что после Гегеля произошел разрыв с традицией в философском мышлении, ставший причиной того, что новое в целом впредь будет так мало похоже на привычное старое. Теория рациональности вообще может появиться как философская программа, только если постгегельянская философия больше не является по существу или в основе своей философией разума. В этой статье сперва будет описан тот самый разрыв с традицией и эскизно представлены его причины (1); затем будет показано, что теория рациональности, которая должна его преодолеть, не может состоять в простом возобновлении философии разума в традиционном смысле, потому что она существует в полностью изменившихся условиях (2); наконец, будут намечены задачи и некоторые основные черты такой философской теории рациональности (3).

Перевод с немецкого Дениса Маслова по изданию: © Schnädelbach H. Philosophie als Theorie der Rationalität // H. Schnädelbach. Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 41–60. Публикуется с любезного разрешения издателя.

1. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1981. Bd. I. S. 16.

I

Обычно гегелевская философия рассматривается как высшая точка западного рационализма, и это оправданно, если придерживаться его текстов дословно. Если мы последуем за Гегелем, то увидим, что разум стал, наконец, абсолютным и после долгого поиска познал и постиг себя как Абсолют. Все прошлые формы (*Gestalten*) разумности низведены до лишь предварительных форм разумного Абсолюта. Так звучит самооценка гегелевской системы, и неудивительно, что современникам и потомкам это должно было показаться наглой заносчивостью и безнадежным самообманом. Если присмотреться внимательнее, то нельзя не заметить, что сам Гегель должен был бороться со скепсисом в отношении разума. В особенности грандиозные формулировки позволяют распознать, до какой степени философия абсолютного разума очутилась на оборонительных позициях. Так, хотя Гегель начинает лекцию о философии мировой истории с сильных формулировок, он должен, однако, опираться при ее оправдании на способ познания, заранее оговоренный как принадлежащий философии: «разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно». Но это принимается Гегелем заранее, когда он говорит о мировой истории. Это может быть «доказано» лишь через «спекулятивное познание»², которое остается для иных наук недоступным. Так что неудивительно, что этот особый способ познания был оставлен в стороне, и далее науки обратились к своим обычным делам. Что касается образа истории, то получившие историческое и научное образование в XIX веке охотнее придерживались позиции тех историков, которым гегелевская философия истории должна была показаться странным курьезом и отталкивающим примером³. Но было бы ошибочно на гегелевское философское высокомерие возлагать ответственность за окончание эпохи философии разума в XIX веке. Хотя так может показаться, подобный исход это высокомерие не вызвало, но лишь ускорило. Долгожданный «крах идеализма», ко-

2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Слово о сущем, 1993. С. 64 (в оригинале: *daß die Vernunft die Welt beherrscht, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist (Hegel G. W. F. Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: F. Meiner, 1955. S. 28))*).

3. Ср.: Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland: 1831–1933. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1983. S. 51f, 89f.

торый в действительности был отказом общего сознания (*allgemeines Bewusstsein*) от него и поворотом к истории и эмпирической науке, лишь делает очевидным то, что давно давало о себе знать: децентрацию (*Dezentrierung*) разума в миро- и самосознании Нового времени.

То, что последовало за идеализмом, не было больше философией разума; это были метафизика иррационального (Артур Шопенгауэр, Фридрих Ницше и философия жизни), экзистенциальное мышление и затем натурализм и объективизм всех разновидностей. Общее в них то, что разум не отрицается и не полностью обесценивается, лишь отходит на второй план. Он более не ядро и не сущность, но поверхность, симптом, эпифеномен, зависимая переменная, функция того, что сущностно *не является* разумом. Для Шопенгауэра интеллект — свет, который слепая воля навязала себе, и орган жизни и выживания ее объективации — «человека»; Ницше, Зигмунд Фрейд, вся философия жизни и философская антропология последовали ему в этом. Отсюда до натурализма, который принимает разум за естественный факт среди других, как, например, результат эволюции (эволюционная эпистемология), остается лишь один шаг, благодаря которому отбрасывается еще и метафизика иррационального. (Социологизм, сводящий разум к социальному факту, есть лишь разновидность натурализма.) Когда экзистенциалистская традиция от Сёрена Кьеркегора до Мартина Хайдеггера объявляет неподлинным то, что немецкий идеализм раскрыл как сущность человека, а подлинное человека видит в чистом экзистировании, выборе и решении, она только подтверждает децентрацию разума, хотя и под знаком свободы, чему натурализм, как кажется, не придает значения. Философии ценностей и новые онтологии, напротив, пытаются позитивно указать новый субъект-независимый центр мира и человека, из которого затем должен пролиться свет на человеческий разум; идет ли речь при этом об идеальной значимости ценностей (*Gelten von Werten*), об объективных ступенях бытия или о «просветах» (*Lichtungen*) самого бытия — как допрашивающий, разум имеет меру (*Maß*) не в самом себе, но должен следовать чужой мере, чтобы быть собой.

Таким образом, после Гегеля разум окончательно оставил центр философии, потому что он больше не считался (*galt*) центром мира и человека. Эта децентрация имеет долгую предысторию, в которой разумный абсолютизм немецкого идеализма был лишь эпизодом, неудавшейся попыткой повернуть

тренд вспять. Речь при этом идет не о простом отходе от разума, но о ряде попыток его демифологизировать. Выражением «демифологизация разума» обозначается процесс потери разумом его объективного «бытия по себе» (*Ansichsein*), где он, как и все мифические инстанции и силы, сводится к чему-то чисто человеческому. Такая демифологизация разума является аспектом диалектики Просвещения: само все время пребывавшее под знаком разума, оно теперь обращается само против себя в своих квазимифических формах (*Gestalten*). После Гегеля диалектика Просвещения теперь берется еще и за сам просвещающий разум (*aufklärende Vernunft*) и угрожает в итоге оставить его позади. Макс Хоркхаймер более чем 40 лет назад пытался обрисовать историю демифологизации разума и ее угрожающие результаты⁴, причем различал субъективный и объективный разум, и, упрощенно говоря, описывал процесс субъективации разума как путь к его полной инструментализации. Объективный разум — *logos*, основное понятие умопостигаемых мировых структур, великий закон космоса, в который верила Стоя и с помощью которого христианская метафизика пыталась интерпретировать свою веру. Еще Гегель говорит о нем как об «изображении бога... перед созданием мира и конечного духа»⁵. Субъективный разум, напротив, является тем, что делает возможным и составляет разумность действительных людей. Они считаются (*gelten*) свободными тогда, когда их разум стал чисто субъективным, то есть независимым от объективно предзаданных структур и норм.

Реконструкция Хоркхаймера требует многосторонней модификации, однако она все еще имеет большую объяснительную силу. Прежде всего нужно в понятии различать субъективацию объективного разума. Когда христианская теология восприняла античную метафизику *логоса*, она подчинила его персонально помысленному Богу (ср. начало Евангелия от Иоанна), что было

4. Ср.: *Horkheimer M. Kritik der instrumentellen Vernunft* [The Eclipse of Reason] / A. Schmidt (trans.). Fr.a.M.: S. Fischer, 1967.

5. *Darstellung Gottes... vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes* (Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik I // Theorie-Werkausgabe. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1969. Bd. 5. S. 44). Ср. перевод по изданию в серии «Философское наследие»: «Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 103).

полностью чуждо греческому мышлению. Связанное с этим переистолкование можно рассматривать как *объективную* субъективацию объективного разума. Рационалистическая метафизика, которая начинается с проведенной Декартом редукции всего объективного к субъективному через методическое сомнение, полагает, напротив, что может обнаружить на месте субъективного разума объективные состояния разумного (*objektive Bestände des Vernünftigen*): врожденные идеи и их транссубъективный контекст. Без этой традиции Кант никогда бы не осмелился основывать объективность на чистой субъективности, что возможно, лишь если субъективные условия возможности познания и морали обладают собственной априорной объективностью. Здесь важно, что *субъективную* субъективацию разума, то есть его сведение к способности естественного человека, уже саму можно рассматривать как начало истории децентрации разума. Спуск от онтотеологии к антропологии разума ведет прямо к его маргинализации, когда действительный человек, как он есть, не может понимать себя как центральную точку и меру объективно-неразумного универсума. Развертывание эмпиризма подорвало утопический взгляд Фрэнсиса Бэкона и Рене Декарта на человека как на «мастера и хозяина природы». Критика врожденных идей (Джон Локк) лишает человеческое сознание всего, что могло бы его связывать с объективным царством вечных истин; благодаря этому сам разум становится высшим проявлением (*Inbegriff*) формальных способностей и навыков⁶, которые — в этом отличие от Канта — сами понимаются как эмпирически приобретенные и образованные в эмпирических условиях. *Эмпирическая* интерпретация разумного априори в целом, то есть его формальных и материальных аспектов, уже подготавливает, таким образом, специфический образ децентрированного разума, который отличает современную философию (*Philosophie der Moderne*) после Гегеля. Если субъективный разум в целом находится в апостериорных условиях, то попытки вернуть объективность посредством его рефлексивного самоудоверения (*Selbstvergewisserung*) будут несостоятельны. После того как в XIX веке обыденное философское сознание оказалось пропитано эмпиризмом, попытка абсолютного идеализма усовершенствовать кантовское априори до новой метафизики и даже до философии

6. См.: *Sprecht R. Die Vernunft des Rationalismus // Rationalität. Philosophische Beiträge / H. Schnädelbach (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1984. S. 70f.*

абсолютного разума должна была казаться удачно преодоленным мыслительным заблуждением. Эмпиристская интерпретация человеком себя как естественного, исторического и социального существа, без участия или опоры на высшее метафизическое бытие или смысл, привела к окончанию очерченной здесь истории децентрации человеческого разума, чья демифологизация — часть демифологизации самого человека при расставании со старой метафизикой.

То, что кажется в перспективе немецкой истории философии большим постгегельянским разрывом с традицией, в действительности является окончательной победой эмпирической формы мышления над метафизической. В Германии эта победа была задержана кратким периодом высокой значимости абсолютного идеализма. И это действительно (*gilt*) лишь для философии, в то время как довольно плавно проходило переформирование всех наук в эмпирические научные исследования (*Forschung*)⁷. Эмпиризация не является делом только естественно-научных дисциплин, презрительно смотревших на идеалистическую философию сверху вниз. Также и науки о духе, среди которых психология, философия права, истории, искусства и религии, отмежевываются от гегелевской «философии духа» с помощью их собственной эмпирии. Кроме того, они пытаются отделить свою эмпирию от естественно-научной с помощью терминов «понимание», «интерпретация», «рассказ» и т. д. Неудивительно, что этот процесс скоро захватывает и *сам разум*. В эмпирическом климате научное самоуверенное мышление не может больше быть делом чистого размышления. Здесь разум повсеместно выходит на объективную сторону эмпирических исследований — как предмет исторических, герменевтических, психологических, социологических и биологических исследований человека. И возникает вопрос: что могут философы, которые сами преимущественно стали гуманитариями (*Geisteswissenschaftler*), то есть историками философии и интерпретаторами текстов, внести дельного в изучение темы «разум», кроме указаний, что вот это и вот это в той или иной ситуации тем или иным мыслителем в некоем тексте понималось под разумом. Насколько, таким образом, разум вообще является *философской* темой?

7. См.: *Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland. S. 94f.*

II

Итак, история децентрации разума через его прогрессирующую демифологизацию ведет в постгегельянских условиях к угрожающей потере самого разума как предмета философии. В этой ситуации заслуга кантовского движения и неокантианства, возникших в середине XIX века, в том, что они указали на принципиальные границы научной объективируемости разума, и это указание неизменно актуально. Он не является просто объектом среди других объектов наук, потому что мы имеем дело с тем, что впервые делает возможной научную объективность. Так, можно и сегодня успешно опровергать редукцию разума до предмета эмпирического и исторического исследования с опорой на Канта. Однако это не приведет к пересмотру метафизических результатов истории децентрации разума. Мы не можем снова проложить путь от критицизма Канта назад к гегелевской абсолютной философии разума, однако кантовский «критический путь» самоудостоверения разума остается открытым в преддверии всех научных и теоретических объективаций. Но если мы также не поддаемся самозабвенной самообъективации того, что всегда предваряет любую научную объективность в качестве ее «условия возможности», в таком случае не найден ответ на вопрос, как мы можем увидеть себя на этом пути разума и в качестве чего мы представим разуму. Как при этом мы делаем разум философской темой после конца идеализма?

Сперва мы должны придерживаться результата истории демифологизации разума, то есть мы не можем больше его мыслить как субстанцию, структуру или высшее проявление (*Inbegriff*) всегда действующих закономерностей, причем неважно, относится ли это к объективной или исключительно субъективной области. Разум не является сущностью или основным законом космоса, истории и человеческой души. Разум остается нам лишь в качестве человеческой способности быть разумным; следует скорее говорить о разумности, чем о разуме, и тут сразу охотнее произносят слово «рациональность». Рациональность как способность рационального мышления, познания и действия реальных людей всегда уже предпослана, когда мы говорим о рациональных мыслях, аргументах, теориях, познаниях, действиях и последствиях действий; я утверждаю, что в остальном мы говорим о рациональности лишь в переносном смысле. Без актуализации человеческой предрасположенности (*Disposition*), которая называется рациональностью, нет ничего рациональ-

ного в мире. Все остальное есть плохая метафизика и вводящая в заблуждение метафорика. Термин «рациональность» говорит за себя также по следующей причине. В немецкой традиции мы со времен Канта привыкли терминологически различать рассудок (*Verstand*), разум (*Vernunft*) и способность суждения (*Urteils-kraft*). И хотя Кант обозначает иногда эту область в совокупности как разум, во избежание недоразумений нужно выбрать более широкий термин, а именно «рациональность» как выражение диспозиции.

Таким образом, это предварительное семантическое пояснение ведет к выводу, что традиционная философия разума возможна лишь как философская теория рациональности. Мы определяли раньше философское через процесс самоуверения того, что каждый раз уже лежит в основании научной объективации как рациональное. На языке нашей философской традиции это называется *рефлексией*. Теория рациональности не является философской *per se*, потому что разум и рациональность, как мы видели, относятся также к сфере других наук. Она станет таковой, если она будет рефлексивной теорией рациональности. Таким образом, философской характер теории рациональности будет определяться тем, что такое рефлексия — *философская рефлексия*⁸. Изначально термин «рефлексия» был метафорой из оптики, где он обозначал отражение луча света через рефлектирующий посредник (*reflektierendes Medium*), например зеркало. Образно говоря, рефлексия представляет собой обращение потока внимания, обычно направленного на предметы, — назад, на само внимающее сознание (*aufmerksames Bewusstsein*), благодаря чему оно делается заметным для самого себя. Все процессы сознания, которые могут быть описаны как процессы рефлексии, имеют всегда одну и ту же форму: внимание, направленное на внимание, сознание сознания (самосознание), восприятие восприятия, мышление мышления и т. д. Основная форма рефлексии — «само...», то есть обращенность на самое себя (*Selbstrückbezug*), самореферентность сознания и познания в самосознании и самопознании. Итак, если верно, что философская специфика теории рациональности состоит в том, что она самореферентна, то вторым шагом нужно прояснить, как осуществляется такая самореференция и что при этом следует от нее ожидать.

8. См.: *Idem*. Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1977.

В истории философии размышление о рефлексии имеет долгую традицию, которая восходит к Платону. Очевидно, феномен самореферентности мышления, который должен предполагаться, чтобы о нем вообще можно было задуматься, уже давно привлекает внимание мыслителей. При этом постоянно вставал вопрос, может ли сознание относиться к себе напрямую и при этом непосредственно себя постигать или это возможно лишь косвенно, то есть через опосредование (*Vermittlung*) отражающего посредника, говоря в рамках приведенной нами аналогии. Предполагает ли самосознание предметное сознание или нет? В философии Нового времени непосредственная рефлексия называлась также интроспекцией, то есть философское познание описывалось как всматривание сознания в себя, например у Рене Декарта и Эдмунда Гуссерля. Другие философы настаивали на том, что такая рефлексия неосуществима и что сознание может найти и познать себя лишь в том, чем оно не является непосредственно, но что оно производит, — так считали Локк, Кант и Гегель. Это разногласие имеет значение также для философской теории рациональности в условиях современности. Речь при этом идет о том, можем ли мы удостоверить (*versichern*) нашу рациональность непосредственно или на обходном пути, в исследовании другой области, которая, однако, указывает на нее. Это ведет к альтернативе «интуиция или реконструкция». Интуитивный метод (*Verfahren*) состоит в попытке найти и постичь искомое прямо и непосредственно, в то время как реконструкция идет косвенным путем.

Уже Кант знал, что открыт лишь *косвенный* путь. Интуитивное и интеллектуальное созерцание (*Anschauung*) как прямое самонаблюдение деятельного интеллекта, которому пытались проложить путь Фихте и Шеллинг, он опроверг бы как догматическое и фантастическое. Согласно Канту, требуется «путеводная нить» (*Leitfaden*), чтобы ориентироваться в лабиринте нашего сознания и иметь возможность представлять разумность и разум, причем он использовал в качестве такой путеводной нити действительность теоретического и практического разума в логике, науке и морали. В этих областях разум действителен (*wirklich*), согласно Канту, и остается лишь спросить, как это возможно. Этот розыск «условий возможности» того, что можно понимать как действительность разума, является реконструкцией этой действительности из условий возможности. Таким образом, речь идет о круговом методе, для интерпретации которого была создана фигура «герменевтического круга». Но Кант не только *герменевтик* разу-

ма, но и его *критик*, поскольку вся действительность разума может быть оспорена, что означает постоянное присутствие скептицизма в философии разума и невозможность догматического самозавершения. Неоспоримое право скепсиса здесь развеивает догматический «сон», и это означает, что действительность разума, на которую должна опираться его философская реконструкция, сама доступна и поэтому не может считаться мерой или критерием разумного.

Если Кант прав, то сегодня философская теория рациональности возможна лишь как критическая герменевтика феноменов, которые мы в первом приближении должны по праву рассматривать как актуализации рациональных диспозиций человека. Из этих актуализаций мы должны реконструировать то, что составляет эту предрасположенность, потому что они являются «условиями возможности» рационального. Но, кроме авторитета Канта, мы должны так поступить и по другой причине. Вспомним уже сказанное. Философия после Гегеля больше не является преимущественно философией разума; она критична в отношении разума в смысле критики западного фундаментального рационализма, которую она формулирует во имя воли, экзистенции, ценностей, бытия и других внерациональных инстанций. Современная академическая философия едва занималась проблемой рациональности, и потому ее теории предлагают лишь немного материала для перспективной реконструкции того, что мы принимаем за наш разум. Но поэтому «рациональность» стала научной темой в совершенно других контекстах, в значительной степени — независимо от профессиональных философских дискуссий. Это еще один аргумент в пользу того, что философская теория рациональности вынуждена действовать реконструктивно: она должна начинаться как критическая герменевтика именно научных теорий, в которых проблема рациональности стала актуальной. Здесь в первую очередь следует назвать *социальные науки*. Макс Вебер описал развитие западной культуры как историю рационализации, причем он должен был заручиться именно понятием рациональности, которое делает это возможным методически. Результатом стала его типология социального действия, в которой целерациональность представляет ведущий тип. С тех пор вся теория действия в социальных науках находится под влиянием Вебера, идет ли речь о рациональном выборе (*rational choice*) и теории игр или о модели рационального объяснения действия. В последние десятилетия стала активнее обсуждаться родственная этому область,

а именно рациональность как ведущее понятие *сравнительной культурной антропологии*, поскольку речь идет о возможности понять чужие культуры⁹. С этим связан вопрос о рациональности в *психологических науках* и *науках о поведении*: какие эмпирические индикаторы оправдывают (*rechtfertigen*) то, что мы можем назвать живое существо рациональным?¹⁰ Здесь также важны исследования *искусственного интеллекта*. Эти примеры проясняют, что в теме «рациональность» речь идет об основополагающей проблеме нефилософских дисциплин и что эта тема вернулась в философию только после того, как философы взялись за эти вопросы. Так, можно прочесть вводный набросок теории рациональности в работе Юргена Хабермаса «Теория коммуникативного действия» как философский текст, хотя речь там идет об основоположении критической социальной теории.

В заключение можно указать на контекст, в котором неизбежно ставится проблема рациональности. Он хотя и является философским, но долгое время не был признан таковым основной массой академических философов в Германии; это философия науки (*Wissenschaftstheorie*). В то время как в англосаксонских странах с этим было меньше проблем, в немецкоязычном поле склонялись к признанию философии науки чистым «исследованием основоположений» (*Grundlagenforschung*) и объявляли делом ученых. При этом важную роль играло, что на такие исследования скопом навешивался ярлык «позитивизм». Исторически это можно объяснить критикой неокантианства, которая с 1920-х годов получила широкое распространение в феноменологии и новых онтологиях. Основным ее содержанием был упрёк в сведении философии до теории познания. Неопозитивистский Венский кружок (Мориц Шлик, Рудольф Карнап, Отто Нейрат и т. д.), к которому как постоянного критика можно причислить также и Карла Поппера, долгое время не был признан в немецкой традиции как полноценно философский. Но это не мешало неопозитивизму стать ведущим философским направлением в США, прежде всего благодаря более чем десятилетней иммиграции. Из ростков Венского кружка в конечном счете образо-

9. Ср.: Rationality / B. R. Wilson (ed.). Oxford: Blackwell, 1970; Rationality and Relativism / M. Hollis, S. Lukes (eds). Oxford: Blackwell, 1982.

10. Ср. основополагающее исследование: Bennet J. Rationality: An Essay towards an Analysis. L.: Routledge & K. Paul, 1964.

валась аналитическая философия науки. Дискуссия о рациональности в этой школе была постепенно воспринята немецкой академической философией и затем даже импортирована извне. То же случилось с теми, кто занимался проблемами разума в контексте рациональности в психологии и социальных науках. Если вначале философы науки занимались только рассмотрением рациональности научных методов, то потом картина изменилась благодаря книге Томаса Куна «Структура научных революций» (1962)¹¹, поскольку она радикально преобразила традиционный образ развития наук. Нужно было распрощаться с представлением о том, что науки постоянно продвигались вперед в «долгом марше» к объективной истине с помощью аргументативных и методических улучшений, обоснованию и критике. Тезис Куна был таким революционным, потому что по меньшей мере с Канта естественные науки считались парадигмой рациональности как таковой: где еще в мире что-то должно совершаться рационально, если не в методически регулированных и контролируемых познавательных процессах естественных наук? Историко-научному потрясению сциентистской веры в научную рациональность само по себе должно было сопутствовать дальнейшее потрясение традиционного рационализма. Работы Пола Фейерабенда, в которых это резко формулировалось, стали восприниматься по большей части как оправдание нового иррационализма¹².

Так, окольными путями и в измененном виде тема «разум» вернулась во внутрифилософские дискуссии, теперь под заголовком «рациональность». В то же время был получен опыт, что чисто философская рефлексивная компетенция недостаточна, чтобы показать себя философски подготовленным к предмету. Тот, кто сегодня размышляет о разуме, должен принимать во внимание нефилософские контексты, в которых разум снова стал проблемой, что означает: традиционная философия разума превращается в современных условиях в междисциплинарный проект под именем «теория рациональности», в котором профессиональные философы занимают лишь *часть*. Здесь появляется вопрос, в чем состоит *философская часть* работы над темой и как она должна быть опи-

11. Кун Т. С. Структура научных революций / Пер. с англ. И. З. Налетова. М.: АСТ, 2009.

12. Ср. мою полемику: *Schnädelbach H. Against Feierabend // Vernunft und Geschichte. Abhandlungen und Vorträge. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1987. S. 263f.*

сана. Чем является философия сегодня как часть полидисциплинарной теории рациональности?

III

Для начала нужно вновь зафиксировать, что область рефлексии, тематическая самоотнесенность — признаки философской теории рациональности. Не всякая рациональность, как рациональность людей других времен и культур, или машин, или зверей, находится в поле дискуссии, но та, которую размышляющий о рациональности *сам* приписывает себе как рациональность. Непревзойденный кантовский заголовок «Критика чистого разума» сообщает, что критикующий и критикуемый разум — одно и то же, и в этом философская составляющая современной теории рациональности. Отсюда следует, что занимающиеся этим философы должны также обращаться к тому, что было сказано о разуме в философской традиции. Аккумулированный опыт рефлексии при раздумывании о посреднике и критерии мышления сами суть составные части того, что философствующий приписывает сам себе как рациональность. (Герменевтики называют это «предпониманием» (*Vorverständnis*).) Но уже у Канта можно научиться тому, что этого недостаточно; не без причины он ориентируется не только на то, что со времен Гераклита, Платона и Аристотеля было определено как разумное разума, но в первую очередь на парадигму рациональной науки. Согласно Канту, на нее должна также опираться и метафизика, чтобы наконец-то предстать в виде науки. Говоря иначе — на ньютоновскую физику. Для него несомненно, что традиционных разделов метафизики недостаточно, чтобы удостоверить ее рациональность, так как они не препятствовали тому, чтобы она постоянно «пробиралась на ощупь», топталась на месте, строила воздушные замки и впутывалась в противоречия. Уже Кант знал — и это для нас важно, — что критика разума невозможна лишь как критика философского разума или разума философов. Но он не был также и сциентистом. Он не представлял догматического ньютонианства, то есть не объявлял некритично научную модель Ньютона критерием разумности вообще, и критиковал его философию в важных пунктах. То же самое относится и к морали. Здесь также, согласно Канту, практический разум находит свою меру (*Maß*) не только в том, что этики утверждают относительно морали, но прежде всего в том, что «здравый» рассудок (*gesunde Vernunft*) испытывает (*erfährt*) как долг и сообразное долгу. Все

же и повседневное моральное сознание испытывает потребность в критическом просвещении и корректировке. Кант берет в качестве *исходного пункта* его критической реконструкции действительность (*Wirklichkeit*) нашего теоретического и практического разума в науке и морали, но не в качестве *критерия*. С этим возникает проблема: чем же должна измеряться рациональность, которая и должна быть реконструирована, если ни сумма философских результатов мысли, ни наука и мораль реально существующей рациональности не берутся в расчет как неоспоримый критерий (*Maßstab*). Как, таким образом, мы достигаем *нормативного* фундамента во взаимной герменевтике реконструирующей и реконструируемой рациональности?

На этот вопрос нельзя ответить без предварительного уточняющего определения метода (*Verfahren*) философской, то есть рефлексивной, теории рациональности. Философы не могут действовать эмпирически, но лишь опираться на то, что может быть представлено в мысли, а это значит, что они сперва должны *понять* нечто. Так что первый шаг философской рациональности состоит в основательной и объемлющей *презентации* и *интерпретации* того, что понимается и исследуется как рациональное в философской традиции, в различных научных теориях и в области повседневного опыта. Это находится *до* любого рассмотрения нормативных вопросов, потому что мы можем нормативно занимать позицию лишь в отношении того, что мы уже поняли. Важно, чтобы уже в этой чисто герменевтической фазе не забывали, что она также определена предпониманием (*Vorverständnis*) того, что уже в нее входит. Нельзя желать философски исследовать то, что где-нибудь еще понимается под рациональностью, не учитывая, что сам исследующий прежде под ней понял. Но эта герменевтика рациональности не является еще теорией, если под оной следует понимать нечто систематическое. Шаг к такой теории будет сделан, по моему мнению, лишь тогда, когда от чисто интерпретирующего прояснения контекстов, в которых рациональность играет роль, перейдут к систематической *экспликации* концептов рациональности, которые имеют место в этих контекстах и в решающей степени определяют их. Этим уже указано, что переход от герменевтики к теории рациональности есть не только продвижение вперед от интерпретации к систематической экспликации, но также к систематической реконструкции ведущего концепта рациональности.

Возможность объяснения (*Explikation*) только как реконструкции становится здесь ясной из природы самого объяснения. Оно

всегда должно опираться на пред-данное ей объясняемое (*Explikandum*) и в свете средства объяснения (*Explikans*) разыскивать то, что делает понятным, почему объясняемое таково, каково оно есть. (Поэтому я понимаю кантовы исследования «условий возможности» как попытки систематической экспликации.) Но объясняемое философской теории рациональности не есть простое, где-нибудь находимое понятие «рациональности». Прежде всего это высшее проявление различных представлений рациональности, возможных для нас лишь в виде языковых способов употребления слова «рациональный» и родственных ему. (Если мы так действуем, то следуем принципу «методического номинализма», для которого, по Витгенштейну, нет альтернативы.) От многообразных выражений рациональности и их употреблений мы попадаем к понятиям рациональности не иначе, как в попытках сформулировать правила, которым следуют эти употребления. Именно это Витгенштейн назвал описанием языковых игр, потому что понятия суть не что иное, как правила употребления их названий. Из этого следует, что систематическое объяснение *понятий* рациональности не может быть ничем иным, кроме как систематической реконструкцией *правил*, которые направляют описанные прежде способы употребления соответствующих выражений рациональности. (Является ли полное описание способов употребления достаточным для определения правил или требуется дополнительный шаг абстракции, чтобы достичь этого, — вопрос, по которому расходятся мнения ортодоксальных и либеральных последователей Витгенштейна. К примеру, Хабермас здесь ориентируется больше на Джона Остина, Джона Сёрла и теорию речевых актов, чем на «Философские исследования».)

Понимание (*Einsicht*) того, что объясняемое и объясняющее философских объяснений в первую очередь являются видом *речи*, означает аналитическо-языковой поворот (*linguistic turn*) философии, который был осуществлен Витгенштейном и не может быть отменен. Для теории рациональности это значит, что она более невозможна как критика *чистого* разума. Этим подразумевается не только необходимая опора на внефилософские контексты при размышлениях о разуме — это сделал уже Кант. Языковой разум не является *чистым* разумом, потому что язык представляет собой нечто эмпирическое и историческое. Поэтому систематические реконструкции рациональности покоятся на основании и находятся в свете языкового материала, а значит, также в эмпирических условиях значения (*Geltungsbedin-*

gingen) и тем самым в условиях погрешимости, *фаллибилизма*. Рефлексивное направление тематизации априорно, и в этом состоит непрерывность в отношении к критической философии Канта. Но обусловленная посредством языка фаллибилистская оговорка не допускает связи с априорными реконструкциями метафизической программы, выступающей в роли науки, то есть способной претендовать на всеобщность и необходимость ее высказываний. Языковое априори всегда эмпирично и исторично, хотя оно и делает впервые возможным эмпирию и историю в научном смысле. Очевидно, что в этом месте встает проблема *релятивизма*. Здесь нужно лишь добавить, что сомнения вызывает значение слова «релятивизм» — прежде всего, когда оно подразумевается как упрек, — после того как стало ясно, что не может быть реконструкций более сильных, чем фаллибилистские реконструкции правил языкового априори нашей рациональности.

Если не существует чистого априори рациональности, то не может быть и законченной систематики рационального, потому что мы можем охватить лишь то, что мы реконструировали, и это никогда не есть *целое* разума. Это невозможно также, потому что мы никогда не можем привести полностью на объективную сторону нашу субъективную рациональность, которую мы всегда привносим в наших реконструкциях как пред-понимание и методическое априори. Даже если мы реконструируем правила и стандарты наших реконструкций — и это всегда возможно, — в этом процессе мы не можем одновременно реконструировать наши стандарты этой реконструкции второго порядка и т. д. в бесконечность. (Гегелевская программа диалектики, которая интегрирует это в логически прозрачную структуру, должна быть признана провалившейся.) Таким образом, рациональность необходимо остается — исключительно по методологическим причинам — *открытым* концептом. Но «открытость» здесь означает также, что мы в наших систематических реконструкциях рациональности можем считаться с новизной, то есть теория рациональности *не есть система*, но философская *программа* и всегда останется таковой. Как тогда возможно систематическое ориентирование, если не посредством априорной систематики? Остаются только два вида действия, которые друг друга дополняют: *типология* и *гипотетическая универсализация*.

Образование понятий *типов* всегда необходимо тогда, когда полнота феноменов больше не может быть систематизирована

априорными сущностными и структурными определениями (*Bestimmungen*), потому что они еще неизвестны, их лишь хотят получить. Поэтому типологии развивались прежде всего в исторических контекстах. Они упорядочивают вещи без притязаний представлять собой сами эти системы вещей. Но мы узнаем нечто об этом порядке с помощью опыта, который мы получаем через применение наших упорядочивающих понятий к вещам. Поэтому типология рационального действия Макса Вебера может считаться методическим примером еще и философской теории рациональности. То, что мы можем принимать в расчет множество типов рациональности, имеет свои философские преимущества. Уже несколько десятилетий распространен обычай, по примеру Ницше пользуясь фундаментальной критикой рациональности, бросаться в объятия к иррационализму, не замечая, что рациональность критики рациональности не может принадлежать к такому же типу, что и критикуемая рациональность, поскольку иначе такая критика не могла бы быть сама даже рационально сформулирована. Как мало возможна совершенная система всех условий и определений рационального, так же мало возможна и совершенная, охватывающая все рациональное критика, которая пользовалась бы рациональными средствами; причем критика с не-рациональными средствами совсем не может рассматриваться как критика. Рационализм точно так же неокончателен, как и иррационализм, если понимать под ним не одну лишь позу, но философскую позицию. Рациональность возможно критиковать, только если имеется *множество* типов рациональности. Так и происходит фактически. Если мы вместе с Хоркхаймером разоблачаем инструментальный разум, это возможно, только если мы не нападаем в критике на разум вообще (потому что где оказался бы тогда разум, который мы используем для критики?), но только когда мы аргументированно выдвигаем один тип рациональности против другого и рациональными средствами устанавливаем его границы. (Нужно согласиться с Юргеном Хабермасом, что коммуникативная рациональность есть базисный тип, который лежит в основании всей нашей аргументативной критики рациональности.)

Остается проблема *единства* разума: если философско-реконструктивная теория рациональности может действовать только типизирующим образом и при этом постоянно находится в пределах фаллибилистской оговорки, можем ли мы тогда вообще говорить о «рациональности» в единственном числе? Откуда мы знаем, что ввиду многообразных феноменов, которые

хотим упорядочить типологическими средствами, вообще имеем дело с феноменом рациональности? Тут остается лишь путь формулирования интуиций, которые приводят нас к представлению о разуме как о чем-то едином, и испытания их с помощью реконструкции. Именно это я хочу назвать *гипотетической универсализацией*. С помощью примеров и контрпримеров можно попытаться укрепить или поколебать предпосылку непрерывных рациональных структур, так что станет ясно, что она не может служить подходящим руководством для заявленной связи (в этимологическом смысле слова) рациональности и обоснования (*rationem reddere*) для поиска рационально-теоретических универсалий. Причина в том, что нужно обладать критерием рациональности, чтобы различать просто наличие оснований (*Haben von Gründen*) и обоснование. Обоснования должны быть «рационально приемлемы» (Хилари Патнэм), чтобы быть приемлемыми как обоснования. Таким образом, они не могут определить рациональное¹³. Итак, теория универсалий рациональности может покоиться только на принципиально *погрешимом* (*fehlbar*) поиске универсальных признаков рациональности; в *самореферентности* и принципиальной способности к языку или языковой коммуникации мы имеем перед глазами два таких универсальных признака рациональности.

Но рациональность является также *нормативным* концептом, то есть в определенных ситуациях мы употребляем предикат «рациональный» оценочно (*wertend*) или оценивающе (*bewertend*), и наши рационально-теоретические реконструкции должны поддаваться рациональной оценке, чтобы иметь значение (*geltend*)¹⁴. Так мы возвращаемся обратно к вопросу нормативного фундамента теории рациональности, который не считается наличным ни в философии, ни в действительности научного разума или разума жизненного мира, который требуется лишь поднять (вера в это приводит прямо к релятивизму). Мы не можем из ниоткуда взять нормативные критерии рациональности наших реконструкций, мы должны найти их *в нас самих*. Они содержатся в правилах, которым мы следуем, когда, например, пытаемся обсуждать рациональные нормы. Даже когда мы обсужда-

13. См. мою статью: Шнедельбах Г. О рациональности и обосновании // Вестник ТГУ. Серия «Философия. Социология. Политология». 2017. № 4 (40). С. 298-311.

14. См. мою статью: *Idem*. Rationalität und Normativität // Zur Rahabilitierung des animal rationale. S. 79f.

ем их критически, мы привносим направляющее представление (*Leitvorstellung*) о том, что рационально, а что нет. Гегель говорил, что в философии мы должны доверять разуму. Этому нет альтернативы до тех пор, пока мы в принципе готовы снова и снова в свете других норм рациональности делать доступными (*zur Disposition stellen*) те нормы рациональности, которым мы готовы следовать. Именно это подразумевается, когда речь идет об открытости концепций рациональности и о неизбежности типологического метода. Просто нерационально действовать иначе ввиду научного и философского опыта в области проблемы «разума». Нормативный фундамент теории рациональности располагается в конечном счете в методе нашего рационального занятия самой проблемой рациональности, и этот метод есть, в свою очередь, составляющая часть культурной формы жизни, принятие которой мы находим рациональным. Фундамент теории рациональности лежит не в ней самой, что не означает, что в ее контексте это не подлежит критике. Нам нужны *одновременно герменевтическая и критическая теория рациональности без фундаментализма*. Она могла бы с полным правом заступить на место философии разума.

Библиография

- Bennet J. Rationality: An Essay towards an Analysis. L.: Routledge & K. Paul, 1964.
- Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1981.
- Hegel G. W. F. Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: F. Meiner, 1955.
- Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik I// Theorie-Werkausgabe. Bd. 5. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1969.
- Horkheimer M. Kritik der instrumentellen Vernunft. Fr.a.M.: S. Fischer, 1967.
- Rationality / B. R. Wilson (ed.). Oxford: Blackwell, 1970.
- Rationality and Relativism / M. Hollis, S. Lukes (eds). Oxford: Blackwell, 1982.
- Schnädelbach H. Against Feierabend// Idem. Vernunft und Geschichte. Abhandlungen und Vorträge. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Schnädelbach H. Philosophie als Theorie der Rationalität// Idem. Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 41–60.
- Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland: 1831–1933. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1983.
- Schnädelbach H. Rationalität und Normativität// Idem. Zur Rahabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Schnädelbach H. Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1977.
- Sprecht R. Die Vernunft des Rationalismus// Rationalität. Philosophische Beiträge / H. Schnädelbach (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1984.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Слово о сущем, 1993.
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1970.
- Кун Т. С. Структура научных революций. М.: АСТ, 2009.
- Шнедельбах Г. О рациональности и обосновании// Вестник ТГУ. Серия «Философия. Социология. Политология». 2017. № 4 (40). С. 298-311.

PHILOSOPHY AS A THEORY OF RATIONALITY

HERBERT SCHNÄDELBACH. Professor Emeritus of the Faculty of Philosophy,
h.schnaedelbach@hamburg.de.
Humboldt University of Berlin, Friedrichstraße 191–193, Berlin 10117, Germany.

Keywords: rationality; reason; postmetaphysical philosophy; theory of rationality.

The author undertakes the task to locate the contemporary position of philosophy in postmetaphysical (postidealistic) conditions, particularly its relation to reason and rationality. In the beginning of the article, the author addresses the traditional understanding of philosophy as the philosophy of absolute reason, taking into consideration the German tradition and Hegel's thought. The departure from the traditional metaphysics of reason, which was largely accomplished in Hegel's time, portrays a decentring and demythologization of reason. This is particularly visible in the example of the irrational metaphysics of Schopenhauer, Nietzsche and existentialism, as well as in the empiricist attitudes of the Humanities in the 19th century.

A return to the classical, metaphysical understanding of reason as a universal entity is no longer possible, and philosophy has lost its privileged place in studying reason. Thus, it must take into account and rely on other contexts of reason and mind research, from artificial intelligence to social anthropology. Philosophy should become an interdisciplinary theory of reason. Philosophy must therefore engage in the hermeneutic interpretation of the manifestations of rational dispositions of man rooted in the linguistic a priori, and make the transition to a systematic explication of rationality contexts that would reveal the normative rules of the functioning of the mind. However, for there are many types of rationality that are irreducible to the common ground, the author concludes that it is impossible to fully explain rationality for all contexts. This allows for the possibility of criticizing one type of rationality with the help of another. This means that the concept of reason and rationality must remain fundamentally open.

DOI: 10.22394/0869-5377-2018-2-225-245

References

- Bennet J. *Rationality: An Essay towards an Analysis*, London, Routledge & K. Paul, 1964.
- Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- Hegel G. W. F. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: F. Meiner, 1955.
- Hegel G. W. F. *Lektsii po filosofii istorii* [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie], Saint Petersburg, Slovo o sushchem, 1993.
- Hegel G. W. F. *Nauka logiki* [Wissenschaft der Logik], Moscow, Mysl', 1970.
- Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik I. Theorie-Werkausgabe. Bd. 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.
- Horkheimer M. *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1967.
- Kuhn Th. S. *Struktura nauchnykh revoliutsii* [The Structure of Scientific Revolutions], Moscow, AST, 2009.
- Rationality* (ed. B. R. Wilson), Oxford, Blackwell, 1970.
- Rationality and Relativism* (eds M. Hollis, S. Lukes), Oxford, Blackwell, 1982.

- Schnädelbach H. Against Feierabend. *Vernunft und Geschichte. Abhandlungen und Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.
- Schnädelbach H. O ratsional'nosti i obosnovanii [Über Rationalität und Begründung]. Vestnik TGU. Seriiia "Filosofiiia. Sotsiologiiia. Politologiiia" [Tomsk State University Bulletin. Series: "Philosophy. Sociology. Politology"], 2017, no. 4 (40), pp. 298-311.
- Schnädelbach H. Philosophie als Theorie der Rationalität. *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, S. 41-60.
- Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Schnädelbach H. Rationalität und Normativität. *Zur Rahabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.
- Schnädelbach H. *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
- Sprecht R. Die Vernunft des Rationalismus. *Rationalität. Philosophische Beiträge* (Hg. H. Schnädelbach), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.