

12. Needham J. et al. Science and Civilization in China. Volume 6. Biology and Biological Technology. Part 3. Agro-Industries and Forestry / J. Needham. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – 770 p.

РЕЗЮМЕ

Є. О. Лебідь. Корелятивне мислення в традиційному Китаї та сучасна екологія.

На прикладі відносин комах листоїдів з хвойними лісами аналізується можливість взаємодії матриць китайського (даоського) світовідчуття з новітньою парадигматикою науки (екологією). Показано, що у світоглядному аспекті фундаментальні ідеї даосизму резонують із сучасними екологічними уявленнями.

Ключові слова: орієнтири цивілізаційного розвитку, екологія, екосистема, комахи-листоїди, Дао, річ, присутність, сутність, процес.

SUMMARY

E. Lebid'. Correlative thinking in traditional China and modern ecology.

By example of the relationship of leaf-cutting beetles with the coniferous forests analyzed possibility of interaction of Chinese (Taoist) world-view matrices with the latest paradigmatics of science (ecology). It is shown that in the worldview aspect of the fundamental ideas of Taoism resonate with modern environmental concepts.

Key words: guidelines for civilization development, ecology, ecosystem, leaf-cutting beetles, Tao, thing, presence, essence, process.

УДК 167.6

З. Ю. Макаров

Винницький національний
технічний університет

КЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ПОСЛЕЛАПЛАСОВСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ: ПРЕДПОСЫЛКИ ВЕРОЯТНОСТНОГО СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ

В статье проведен анализ объективных и субъективных предпосылок принципов рациональной репрезентации реальности на показательном примере трансформаций детерминизма в контексте немецкого идеализма, философии иррационализма и прагматизма. За основу анализа принимается эволюция взаимодействия философского и естественнонаучного уровней детерминации, репрезентации и субъектности. Проводится сопоставление

актуальных проблем вероятностного подхода и лапласовского детерминизма в контексте классического научного образа мира.

Ключевые слова: *рациональность, случайность, научная методология, целеполагание, детерминизм.*

Представления о научной рациональности при всей «необозримости» ее принципов, концепций и критериев (работы П. Гайденко, Е. Леонтьевой, В. Швырева, Г. Ленка, Х. Патнема, К. Хюбнера) в философско-методологической ретроспективе исторических контекстов и логических уровней подчиняются нескольким сквозным лейтмотивам, отрицание которых определяет содержание **актуальной** социологической, постпозитивистской и постмодернистской критики науки (работы Т. Адорно и М. Хоркхаймера, З. Баумана, П. Фейерабенда, М. Фуко, П. Козловски). Чаще всего классическая научная традиция изобличается в администрирующем влиянии «*проекта Просвещения*», в равной мере подкрепляемом заказом политических структур и научной монополией на истину. В этом проекте когнитивный потенциал высших религиозных форм направляется в практическое русло человеческой свободы – овладение средой собственного существования через элиминацию тех элементов социальной сферы и материальной природы, которые не поддаются полной артикуляции, не укладываются в линейно-функциональную номологию зависимых и независимых переменных и в сциентистской перспективе квалифицируются как нерациональные. «Следствием этого стало чрезмерное доверие ко всякой рациональности, ее обожествление и в конечном счете сомнение в том, что это обожествление правомерно, осознание ограниченности рациональности и, как результат, поиск путей преодоления этой ограниченности» [12, 198].

Анализ конкретных механизмов такой проблематизации разума, иницированной ограничением его универсальности рамками индивидуального человеческого сознания с конечным набором познавательных инструментов, замыкается на концепциях субъекта и репрезентации, условия возможности которых обеспечивались просветительским идеалом *самоопределения*, воплощенном в лапласовском детерминизме. Нередко сегодня речь идет даже об «отрицание отрицания», то есть отмене следующих классических редукций:

- разделения слова и вещи в репрезентации реальности, что позволило законсервировать отношение знака и значения (культурной ценности и моральной цели) в дедуктивных выводах;
- трансценденции гетерогенного индивида, следовавшего контекстным предписаниям, в когнитивного Субъекта, подчиняющегося априорным нормам;
- уплощения потенциальной структуры бытия в актуальных шкалах квантифицированного закона.

Однако провозглашение на современном «витке развития» научного самосознания некоей пробабилистской методологии коммуникативного научного сообщества, что осваивает сложную стохастическую реальность, не всегда конструктивно. На наш взгляд, эта **проблема** требует некоторого подобия эмпирического обоснования в историческом обзоре. Тогда обнаруживается, что еще в ходе разработки первой картины космогонического процесса, призванной натурализовать представления о мировой гармонии, классическая *концепция атомизма* отталкивалась и от античной мифологемы необходимости для демонстрации качественных определенностей космоса, и случайности как докосмического беспорядка или послекосмического отклонения от порядка. На одном уровне она мировоззренчески противостояла мифологической целесообразности персонализированных вмешательств, провозглашая внутренние самодостаточные законы, которые предполагалось объективно познавать через «ближайшие причины» механических толчков. Однако на другом – конкретизировалась в физических случайностях до..., вне..., или между... законами, если попытаться свести эти «причины» к «*последним основаниям*» скрытой природы вещей, в которых сходятся каузальные схемы качественного становления вещей и умозрительное объяснение «первопричин» [14].

Поиски эпохи Модерна вместе с атомизмом в чем-то повторяют и путь «от мифа к логосу», однако связывают вновь освободившийся детерминизм с *субъектной рациональностью*. Последняя представляется познавательной рефлексией квазитворца, восстанавливающего исходный Замысел через методическое вопрошание творений с опорой на изначально установленный им закон [3, 303; 8, 85–86]. В деистическом стремлении замкнуть эту рефлексия была устранена ее телеологическая интенция и утверждена непрерывность ее когитального пространства, что в отношении «творений» способствовало абсолютизации первого демокритовского уровня в лице простых динамических закономерностей: все изучаемые свойства и связи рассматривались как «ближайшие» причины – независимо от их природы, без логической градации как равно необходимые и отличающиеся лишь интенсивностью величины. Оказавшись созвучной механической задаче «полноты описания», она открыла перспективу прямого согласования причинных связей отдельных атомов с динамикой «великих природных законов» изолированной системы в целом. «Достаточно проинтегрировать систему дифференциальных уравнений, описывающих движение всех без исключения тел и частиц, составляющих Вселенную, чтобы получить исчерпывающее знание того, что есть, что было и что будет. Всякая случайность, согласно этой программе, есть лишь результат нашего незнания» [5, 254]. Таким образом, исходный тезис «разум мыслит бытие» стал «прокрустовым ложем» для обеих сторон субъект-объектного вопрошания: механическая рационализация физической теории и экспериментального

контроля ее референта стали инструментами пресловутой двоякой лапласовской элиминации – «гипотезы» о божественном Создателе системы мира как неисчерпаемого источника внешних вмешательств и «случая» как свидетельства внутренней свободы Природы.

В своем предельном выражении, снимающем различие индивидуального сознания и реальности в общем знаменателе средств самосохранения, такая стратегия часто рассматривается как схема гипостазирования власти. Согласно авторам «Диалектики Просвещения», ее основой является процедура взаимного обобщения обеих сторон вопрошания, отключающая потребность в рефлексии – единичного в общем, чувственного в абстрактно-теоретическом. Воспринимая вещь как случай того или иного вида, «опредмечивающее мышление, точно так же как и больное, содержит в себе произвол самой вещи, совершенно чуждой субъективной цели, оно придает забвению саму вещь и именно тем самым учиняет над ней то насилие, которое совершается над ней в практике» [20, 240].

Анализ методологических «головоломок» современной науки также демонстрирует, что в основе их решения предполагается продиктованный вероятностной революцией в естествознании рациональный *пересмотр* уровней случайности и детерминизма. Проекция этой историко-научной генеалогии уровней на известную периодизацию научной рациональности В.С. Степина открывает перспективу положительно установить проблемный статус рациональности постнеклассической науки и очертить круг ее (ин)детерминистских модификаций.

Задача данной статьи состоит в том, чтобы исследовать *взаимосвязь* классической научной рациональности и детерминизма, что не только предшествует, но и составляет некоторые предпосылки послелапласовского вероятностного стиля мышления.

Возрождение атомизма и его приспособление для нужд аналитической методологии нового естествознания способствовали усечению неоднородной структуры детерминации и отношений природы, бога и человека традиционного мировоззрения. После *слияния* на этом пути каузальных схем атомизма и аристотелизма, которое привело к упразднению качественных ограничений природы, экспериментальное ньютонианство могло сочетаться с идеей «полного анализа» рационализма. Используя теологическую родословную «естественного откровения», успехи новой научной методологии запустили моральный рефлекс ее предельной экстраполяции до статуса «метафизической философии», соответствующей фигуре «всемогущего ума» П.С. Лапласа. «Ум, которому были бы известны для какого либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел Вселенной наравне с движениями легчайших атомов: не

осталось бы ничего, что было бы недостоверно, и будущее, так же как и прошедшее, предстало бы перед его взором» [10, 8–9].

Несмотря на кажущийся триумф самодостаточности человеческого разума, ««...» научное мировоззрение во времена своего становления противопоставляло себя не религиозному взгляду на мир, а представлениям о мире как о хаосе, наборе случайных событий, которые совершенно непостижимы для человека. Научный взгляд на мир не только не отрицал религиозный, а наоборот, он основывался на том положении, что мир существует и развивается лишь благодаря Божественному управлению» [11, 79]. В подтверждение такой генеалогии – мнение самого эмблематора жесткого детерминизма о том, что человеческий дух останется всегда бесконечно далеким от идеала «всемогущего ума», в связи с чем требуется разработка аналитической *теории вероятностей*.

Вместе с тем, последующая методология рациональности разворачивается именно в этом пространстве между «всемогущим умом» и человеческим духом, где первый легитимирует частную познавательную цель как *всеобщую* и потому ценностно нейтральную, а второй репрезентирует средства ее достижения исходя из догматической симметрии природного порядка и субъектно-познавательных операций. Благодаря этому изначально этическая концепция рассудительности [2, 180] экстраполируется М. Вебером до целерациональности (*Zweckrationalitaet*) как рассудочной версии реформации веры [4, 192–193], а частнонаучная версия детерминизма кристаллизуется в «*лапласовский детерминизм*». Линейно-функциональная зависимость последнего становится рациональным образцом как истинностного постижения реальности, так и социального прогресса. «Начиная с эпохи Просвещения понятия рациональности и научности едва ли не отождествлялись, поскольку не подвергалось сомнению, что рациональное начало реализуется наиболее полно в науке, прежде всего в естествознании. В кристаллизованном виде эта позиция проявилась в логическом позитивизме, отождествившем ненаучное и не имеющее смысла» [15, 24].

В свете аналитических редукций механицистского естествознания «свобода воли» теологии символизировала нарушение господствовавшего методологического принципа «*hypotheses non fingo*» и ставила под вопрос научную состоятельность гуманитаристики. «В Книге Природы, написанной, по Галилею, языком математики, и соответствующие главы о человеке должны были читаться на том же языке. Но язык математического естествознания оказывался бессильным, когда к нему прибегали, чтобы выразить человеческую духовность, способность мыслить и познавать “умом и сердцем”. Из научной картины мира выпадала человеческая “экзистенциальность”» [17, 19]. Благодаря И. Канту в конце XVIII в. этот дефект был преобразован в достоинство «практического разума» ориентировать субъекта на выход за пределы природной детерминации и объективного бытия вообще, с тем чтобы

с бесконечной высоты божественных ценностей осмыслять многообразие целей и требований к научной воле. «Высшая задача науки – “проникнуть в самую глубь природы сообразно всем возможным принципам единства, из которых главное составляет единство целей” <...> разум достраивает до высшего единства – единства целей – то, что рассудок способен подвести лишь под единство причины – природной закономерности, как ее видит математическое естествознание Нового времени <...> те закономерности, которые устанавливает рассудок, вскрывая причинную связь явлений, оказываются *системой средств* для реализации целей – не субъективных целей человека или человечества, а объективной целесообразности <...>» [6, 22–23].

Признание кантовского идеализма способствовало дистанцированию порядка разума и порядка бытия, диверсификации «философской» и «научной» рациональности и субординации философии и науки. Провозглашая это отношение на разных уровнях (разум – рассудок, тотальность – предикат, ноумен – феномен и др.), И. Кант, тем не менее, использует его только в наиболее злободневных областях – там, где научная воля сама по себе приходит пока к недостаточно всеобщему и необходимому знанию. Таким образом, речь идет о рефлексии над научными теориями – их определении, назначении, построении, структуре и гносеологическом статусе. В *перспективе* преодоления в них случайностей должна возникнуть характерная кантовская аподиктичность знания на основании «приписывания вещам только того, что необходимо следует из изложенного в априорных формах», которые до поры специфицированы учеными только в евклидовой математике и ньютоновой механике, выступающих для И. Канта парадигмой научной рациональности. Там конститутивный научный рассудок и регулятивный философский разум практически совпадают, компенсируя телесную грехопадность природного детерминизма и «смутных» форм его познания не (полу)трансцендентными «ценностями», а рафинированными конвенциями и идеализациями. «У Канта все априорное обязательно “чисто”, то есть оно не характеризуется никакими чувственными и материальными данными, ничем случайным, психологическим или физиологическим, и тем более ничем общественным, всегда содержащим, по Канту, тот или иной элемент случайности. “Разум” у Канта обязательно “чистый”, будь то практический, теоретический или эстетический» [13, 98].

При всех крайностях проектов систематизации кантовского наследия немецкие классики в целом реализуют декларацию о гегемонии философии в тех аспектах познания, которые выходят за пределы внутринаучной целерационализации. Теперь речь идет о внутренних / внешних источниках генезиса, субъективных / объективных причинах изменения, внеопытной интерпретации теоретических понятий и др. Так, под впечатлением междисциплинарных достижений феноменологического естествознания («животное» электричество, электролиз, электромагнетизм, кислородное

горение, клеточная теория) образовались качественные спекулятивные обобщения и экстраполяции «наукоучения», «умозрительной физики», «натурфилософии», «учения о началах», которые актуализировали *метафизику* телоса как божественного Замысла, имманентного самой Природе. Оправдание ею предметных *целесообразностей*, взятых не как ньютоновские «гипотезы» или кантовские «ценности», а как натурфилософские «принципы», перевело доселе эпистемологически незрелое «органическое» описание «естественной истории» в статус универсальной диалектики. Она состоит в обогащении и относительном подчинении естественной механической *причинности* (causa efficiens) бесконечной полноте духовной ноуменальной (causa finalis), сохраняющей в отличие от математической формы «начал» негативные эпистемологические характеристики трансцендентного (субъективного, свободного) уже для самой себя. «“Умозрительная физика” должна исследовать не отдельные природные объекты или предметные области, она занимается принципами, сообразно которым природа творит все свои формы. Поскольку формы природы берут начало в Абсолюте, систематическое знание которого о самом себе предшествует природе, человеческое знание об этих формах (или, что то же самое – об этом знании Абсолюта) должно предшествовать тому знанию, которое может быть получено в опыте. Эта умозрительная, априорная конструкция природы предшествует эмпирической науке и детерминирует ее» [17, 31]. Отсюда воссоединение рассудка с интуицией, реабилитация случайности как объективного дисбаланса в ходе *действительной* (содержательной) реализации цели, а также низведение механико-математического образца детерминации до роли эмпирической, конечной, внешней.

Например, И.В. Гёте в этой стратегии воспроизводит галилеевский способ освоения случайности путем составления «сплошной» (граничащей по условиям, причинам и следствиям) родовой номенклатуры «случаев» с тем отличием, что процедуры идеализации направлены в духе «практического разума» на синтетическое единство явления, а их результаты имеют качественное морально-эстетическое измерение. Очевидно, из-за такого сочетания положительной науки с духовной интуицией цели-идеи-идеала «прафеноменов» (субстанциальных форм) *полный* охват их «метаморфических индивидуумов» во всеобщий объективный закон останется чреватым случайностями, а математика будет выполнять только апостериорную функцию демонстративного доказательства локально установленных последовательностей случаев [19].

Г. Гегель также соотносит индивидуум и род, но придает этому процессуальный (исторический) вид совместной динамики понятийно-категориальных структур как логики развития культуры. По словам В.С. Швырева, ««...» если Кант ограничивает сферу конструктивной

мыследеятельности “закрытой” рациональностью, то Гегель попытался предметом своего рассмотрения сделать “открытую” рациональность развивающейся мысли, расширения и углубления ее исходных предпосылок, ее познавательных возможностей и перспектив» [21, 145]. Ее искомая *необходимость* («идея») превосходит общие формы и законы просветительской мысли тем, что диалектически сочетает в себе рассудочную ориентацию на метатеоретические принципы (абстрактного тождества, всеобщности и др.) и «реальную» случайность. В сводной градации гегелевской категорологии это не та объективная случайность, которая известна уже рационализму и эмпиризму, когда они возводят *одну из* областей актуализации идеи в природе (содержание) или человеческом духе (формы) в разряд необходимости самой идеи. Нет, речь идет о *взаимодействии* содержания и формы, причины и следствия, закона и явления, при котором величина действующих причин одного рода (закона) (пере-)определяет качественную меру действующих причин другого рода и наоборот (научный детерминизм), подчиняясь в более охватном масштабе общей телеологии Абсолютной Идеи (философский детерминизм). В рационально-познавательном плане различие двух детерминизмов вызвано *расслоением* теоретической репрезентации систематического и исторического моментов изучаемой действительности формализованным рассудком и «открытым» разумом соответственно. Вместе с тем, у Г. Гегеля это расслоение приобретает «диалектический» характер доведенных до предела различий отрицательно-разумной научной и положительно-разумной философской *стадий* внутри всеобщности саморазвивающегося Абсолютного Духа культуры [1, 86].

Среди критиков гегелевского детерминизма особый интерес представляют авторы философских систем иррационализма, усмотревшие в стратегии «урядовывания» индивидов (акциденций) рецидив аристотелевского отождествления бытия и приводящего его к необходимости мышления. Дело в том, что Аристотель одним из первых рассматривал категорию случайности как логическую форму мышления и обозначал ее объективное, хотя и второстепенное в «движении» природы, значение. Точнее было бы сказать «производное» значение, поскольку тезис о тождестве бытия и мышления предполагал полное исчерпание бытия, в том числе и случайного, в логических формах. Последнее было представлено в понятийном аппарате гилеоморфизма – наряду с «материей», «формой», «потенцией», «действительностью», «причинностью» – в связи со стремлением Стагирита дать логически исчерпывающее объяснение различным формам изменения сущностей. Источником случайности является *зазор* материального и формального аспектов (причин) единичной чувственно воспринимаемой сущности, вызывающий движение ее противоположных возможностей. Однако опознание в противоположностях случайного, «привходящего» предиката производится уже удостоверяющими *логическими* процедурами, как если бы

речь шла о целом классе событий, «вторичной» сущности. «В наших ощущениях, выступающих как отражения вещей, существующих независимо от сознания, мир нам дан. Однако подлинного знания о действительности ощущения нам дать не могут, ибо в ощущениях не дано общее, которое в действительности есть. Потому-то и возникает необходимость не только чувственного, но и рационального познания. Именно это общее и открывает разум в действительности. Открытие общего в единичном есть открытие закона, открытие связи между сущностями. В открытии закона и находит свое проявление рациональность познания» [1, 69].

Иррационалисты первой волны считают, что каковы бы ни были достоинства априорной системы мысли или, наоборот, изъяны природной стихии, действительность будет созидаться спонтанной метафизической Волей, в которой негативно отзеркаливается универсальный субъект немецкого идеализма. Изображение ее объективации лишено категории становления, и эта статичность выдает подчиненность иррационального мотива шопенгауэровской философии общей рациональной схематике. По словам Т.Н. Дышкант, иррациональность А. Шопенгауэра является постулативно-спекулятивной и проектируется на онтологию уже после гносеологической дистинкции незаинтересованного созерцания и заинтересованной науки [7].

Дело в том, что просветительское очищение гносеологии от религиозно-мифологических каузальных схем обернулось перипетиями *онтологической* прописки надразумного, которое к XX веку вместе с отказом от универсальности и рефлексивности перерастет тематику рациональности. Так что иррационалисты продолжают разграничение философского и научного детерминизмов, рассматривая первый как непосредственный и иррациональный, а второй – как искусственный, опосредованный «метафизическим» приведением хаотического бытия к тождеству с необходимым мышлением. В ретроспективном итоге это выглядит как сочетание кантовской конститутивной активности разума с гегелевским эпистемологическим прогрессизмом, когда рассудок вслепую осваивает творческую функцию разума.

Аналогичный синтез немецкого идеализма выполняет Ч.С. Пирс, однако его индетерминизм менее субъективен, поскольку «практическое» достоинство искусственного детерминизма переводится им в «научное». С одной стороны, случайность («тихе») оправдывается на философском уровне: ««...» хотя, как и остальные физики своего времени, он верил в то, что наш мир – это часы, работающие по ньютоновским законам «...» Пирс делал вывод, что мы вправе предположить, что во всех часах присутствует определенное *несовершенство, или разболтанность*, и что это открывает возможность появления *элемента случайности* в их работе» [16, 503–504]. Вместе с тем, гарантии самокорректирующегося научного метода прагматически ограничивают его «тихизм» рационально-нормативными и материальными

условиями научного сообщества в дескриптивные «законы вероятности». В этой *редукции* обескураживающих случайностей просматривается *теоретическое взросление* немеханистической науки, которое У. Джемс и Д. Дьюи еще страхуют кантовской случайной *верой* (Unternehmung) и вообще классической изоляцией субъекта познания. Квалифицируя трансцендентные основания как *привносящие* определенность в собственно научные эмпирические закономерности, они подготовят переворот в кантовском разделении рациональностей, который в сочетании с кантовским обесмысливанием «первичных причин» составит (нео)позитивистские «догмы» о дихотомии аналитических и синтетических суждений и о сводимости первых ко вторым [9].

В то же время неокантианская схема научной детерминации для идеографических дисциплин реабилитировала *трансцендентное*, сочетая в точке «первой причины» божественный разум и мировую связь, внося тем самым в последнюю гносеологическую непрозрачность: как свидетельствует эволюция дисциплинарного критерия демаркации кон. XIX в., придать ему безусловно положительное значение удалось только ценой вероятностного *сложения* уровней детерминации. В общенаучной перспективе это означало *уравнение* логического статуса «эмпирического» и «теоретического», контекстов наблюдения и интерпретации, открытия и обоснования, чреватое кризисом соотносящих их процедур как основы научной рациональности – проблемы достаточности фундаментальных аксиом, непрерывности в правилах вывода, независимой эмпирии, «теоретической нагруженности фактов» и др. [18, 78].

С другой стороны, неокантианская и феноменологическая интерпретация субъект-объектной дихотомии как чувственных «горизонтов» субъектности и герменевтической коммуникации этих онтологических уровней как intersубъективных ослабила ассоциацию вероятностного стиля мышления с кризисом научной рациональности, воспринимаемой в плане субъект-объектного отношения.

Выводы. При очевидном новоевропейском прогрессе научного детерминизма его рациональное измерение, восходящее к креационистско-познавательной рефлексии объективно всеобщего, обнаруживает репрессивное воздействие, направленное на очищение всех уголков мира от «догматических *предрассудков*» ценностных форм сознания (мифа, религии, традиции). «В философии Просвещения, ориентированной на возникшее в XVII веке экспериментально-математическое естествознание, бытие отождествляется преимущественно с природой, как она предстает в механике – как среда, где царит механическая причинность и нет больше места для понятия цели, целесообразности» [6, 494]. Как следствие, понятийная осознанность, общезначимость, систематичность и другие критерии сугубо научной рациональности возводятся в ранг общеразумных (и даже

метаразумных), что в свою очередь стреножит субъектные и репрезентативные предпосылки дальнейшего развития научного детерминизма.

В результате просветительского сочетания механистического редукционизма ньютонианства с квазирелигиозной рационалистской идеей «полного анализа» частнонаучная версия детерминизма кристаллизуется в «лапласовский» образец истинного описания реальности, который переиначит сакральную таинственность в модерную проблемность и обеспечит чудесам рассудочную достоверность в формуле «познать мы можем только то, что сами сделали». «Механицизм окончательно распростился с идущим еще от архаически-мифологического сознания образом природы как поля действия неких “живых сил”, обладающих своими устремлениями, намерениями, волей, преследующими свои цели (телеологизм) и представил ее в однородном пространстве, в котором по строгим единообразным закономерностям перемещаются лишенные внутренней энергетики и самодвижения объекты. Познавая эти закономерности, человек способен в принципе полностью овладеть природой, снять с нее всякий ореол таинства, расколдовать ее, по известному выражению М. Вебера, и превратить в материал своей деятельности, которая предполагает жесткий однозначный детерминизм контролируемых причинных воздействий и вызываемых ими следствий» [21, 110].

В то же время эта квинтэссенция классической научной рассудочности, репрезентирующей природный детерминизм, была подчинена И. Кантом ценностно-телеологическому принципу «практического разума», призванному привести эмпирические альтернативы первой к исходному Замыслу второго. Инварианты его априорных форм, составляющих «чистое» (гомогенное) трансцендентальное сознание, станут олицетворением неклассической метарациональной установки не столько на предметные свойства, связи и структуры, сколько на предпосылки их познания.

Последовательная имманентизация трансцендентального субъекта в немецком идеализме перевела эмпирические альтернативы научной рассудочности в статус экстремумов на шкале природного детерминизма, где они составляют противоречивые средства гилеоморфической коммуникации Идеи и действительности как подчиняющихся философскому и научному уровням детерминации соответственно. Расхождение Идеи и действительности у Г. Гегеля принимает вид целесообразной эволюции разума, в которой просветительская стадия лишь «расчищает площадку» для последующего синтеза, который в корпусе научного детерминизма проявится в «реальной случайности», сопровождающей не только изменчивость индивида, но и его всего «закона природы». Вместе с тем, гегельянство, как и лапласовский механистический детерминизм, предполагает исчерпывающую рационализацию действительности, исключая когнитивные альтернативы и внепознавательные основания человеческой деятельности.

Если немецкие идеалисты, преодолевая просветительский рассудочный редукционизм, но не отменяя веры в разум, гипостазировали последний, то авторы философских учений иррационализма из динамической целостности мышления абстрагируют его интуитивный момент, прибегая к аналогичному разграничению философского и научного детерминизмов. Иррациональная непосредственность первого утратит связь с универсальной познаваемостью и найдет оправдание в запредельном для повседневности микромире, а инструментальность второго – в его квантовых закономерностях. На этом пути эмпирическое достоинство каузальных схем «искусственного» детерминизма переходит в прагматические «законы вероятности», а конструктивистский потенциал формальных норм научного сообщества – в неклассические критерии научной рациональности.

Свидетельствуя о возникшей дистанции между эмпирической реальностью и человеческим разумом, инструментально-прагматический подход к изучению немеханистических видов детерминации спровоцировал феноменологическую апологию интуитивного единства мысли и мира, эмпирического и теоретического. В общем итоге это способствовало общеметодологическому принятию вероятностного стиля мышления, имплицитующего послелапласовскую норму того, что в «единой формуле движения» удельный вес «одушевляющих природу сил» различен и изменчив, а научный разум выражает коллективную (гетерогенную) природу познания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность: [мон. / Отв. ред. В.А. Лекторский] / Н.С. Автономова. – М.: Наука, 1988. – 287 с.
2. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель; [пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской] // Аристотель. Сочинения в 4-х т. – М. : Мысль – 1976 – 1983. – Серия: Философское наследие. – Т. 4. – 1983. – С. 53–293.
3. Бэкон Ф. О достоинстве и преумножении наук / Ф. Бэкон; [пер. с лат. Н.А. Федорова] // Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. – [2-е изд.]. – М. : Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 81–522.
4. Гайденко П.П. История и рациональность. Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
5. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой: [уч. пос. для вузов] / П.П. Гайденко. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Ун-тская книга, 2000. – 456 с. – Сер.: Humanitas.
6. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.

7. Дышкант Т.Н. О возможности онтологизации иррационального / Т.Н. Дышкант // Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна (сер.: Теорія культури і філософія науки). – 2003. – №587. – С. 19–21.
8. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Соч. в 6 т.: [пер. с нем. Н. Лосского; ред. Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Т.И. Ойзермана] / И. Кант. – М. : Мысль. – 1963 – 1966. – Сер. : Философское наследие. – Т. 3. – 1964. – С. 69–756.
9. Квайн У. ван О. Дві догми емпіризму / У. ван О. Квайн; [пер. з англ. І. Іващенко / За ред. В. Циби]. // Sententiae. – 2015. – №2 (XXXIII). – С. 9–26.
10. Лаплас П.С. Опыт философии теории вероятностей. Популярное изложение основ теории вероятностей и ее приложений. / П.С. Лаплас; [пер. с франц. под ред. А.К. Власова] – М. : URSS, КД «ЛИБРОКОМ», 2011. – 208 с. – Сер.: Физико-математическое наследие.
11. Лега В.П. Проблема чуда с точки зрения современного научного и христианского мировоззрения / В.П. Лега // Ценностный дискурс в науках и теологии: [сб. науч. ст.] / РАН, Ин-т философии, РГУ; Отв. ред. И.Т. Касавин и др. – М. : ИФРАН, 2009. – С. 73–95.
12. Леонтьева Е.Ю. Рациональность и ее типы: генезис и эволюция: [уч. пос.] / Е.Ю. Леонтьева. – М. : Изд-во МПСИ; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2006. – 256 с. – Сер.: Библиотека студента.
13. Лосев А.Ф. История эстетических категорий / А.Ф. Лосев, В.П. Шестаков. – М.: «Искусство» 1964. – 376 с.
14. Макаров З.Ю. Развитие представлений о случайности в античной философии / З.Ю. Макаров // Філософія. Культура. Життя: Міжвузівський збірник наукових праць. – Випуск 28. – Дніпропетровськ: ДДФА, 2007. – С. 89–99.
15. Мартишина Н.И. Рациональность и научность: к определению соотношения понятий / Н.И. Мартишина // Философия науки / Ин-т ФПР Сиб. отд. РАН. – 2000. – №2 (8). – С. 21–25.
16. Поппер К. Об облаках и часах / Поппер К. Логика и рост научного знания: [избр. ст.] / К. Поппер; [пер. с англ. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского]. – М.: Прогресс, 1983. – С. 496–557.
17. Порус В.Н. Альтернативы научного разума (к анализу романтической и натурфилософской критики классической науки) / В.Н. Порус // Вопросы истории естествознания и техники. – 1998. – № 4. – С. 18–49.
18. Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания (гносеологический аспект) / Б.И. Пружинин / ИФ РАН; отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: Наука, 1986. – 150 с.
19. Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте / К.А. Свасьян. – М.: Эвидентис, 2001. – 224 с.

20. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М.-СПб.: Медиум-Ювента, 1997. – 312 с.

21. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность / В.С. Швырев. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 176 с.

РЕЗЮМЕ

З.Ю. Макаров. Класична раціональність і післялапласівський детермінізм: передумови ймовірнісного стилю мислення.

В статті проведено аналіз об'єктивних та суб'єктивних передумов принципів раціональної репрезентації реальності на показовому прикладі трансформацій детермінізму в контексті німецького ідеалізму, філософії ірраціоналізму та прагматизму. За основу аналізу прийнято еволюцію взаємодії філософського і природничо-наукового рівнів детермінації, репрезентації та суб'єктності. Проводиться співставлення актуальних проблем ймовірнісного підходу і лапласівського детермінізму в контексті класичного наукового образу світу.

Ключові слова: раціональність, випадковість, наукова методологія, цілепокладання, детермінізм.

SUMMARY

Z. Makarov. Classical rationality and post-Laplace's determinism: preconditions of probabilistic style of thinking.

The article analyzes objectivity and subjectivity preconditions of the principles of rational representation of reality by example of transformations of a determinism in the context of German idealism, irrationalism and pragmatism. The basis to analyze is the relation between philosophical and scientific-natural levels of determination, representation and subjectivity. Comparison of actual problems of the probability approach and Laplace determinism in a context of the classical scientific image of the world.

Key words: rationality, chance, scientific methodology, expediency, determinism.