

ПРОБЛЕМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Л.Ю. Бронзино

Кафедра социологии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Современное социальное знание фиксирует процесс формирования рациональности, организованной на новых принципах. В статье анализируются основные тенденции этого процесса, обосновывается эвристическая ценность неклассической рациональности.

Ключевые слова: классическая и неклассическая рациональность, методология социального познания, постмодернизм.

Гуманитарное знание, обладающее собственной спецификой, тем не менее всегда боялось искать свою новую логику — иногда кажется, что исследовательская парадигма наук о человеке и обществе не менялась тысячелетиями, развиваясь в раках исключительно аристотелевской логики и опасаясь обвинений в «ненаучности». После И. Канта казалось, что нет иного выхода: либо упреки в «метафизичности» и соответствующий этим упрекам «комплекс неполноценности» (специфика объектов исследования гуманитарного знания такова, что разум неизбежно впадает в противоречие, пытаясь их осмыслить, следовательно, и наукой такое знание назвать ни в коем случае нельзя); либо грубый позитивизм, оправдывающий снижение уровня теоретичности всех построений об обществе способностью к эмпирической верификации полученных выводов. Однако время предъявляет свои требования и к науке об обществе. Само общество живет и мыслит сегодня по-иному — очевидно, пришло время признать возможность построения парадигмы социальных наук.

«В Освенциме сожгли идею прогресса», — констатировал Ален Турен. Не согласиться можно лишь с излишней категоричностью тезиса, но не с тем смыслом, который в него заложен. Прогресс означает торжество разума над бесконечно противоречивой и хаотичной человеческой жизнью, разума, который в силах познать действительность и уже тем самым сделать действительное «действительно ра-

зумным». Сегодня оптимизм эпохи Просвещения кажется почти неприличным, во всяком случае ясно, что он уместен далеко не всегда. Потому что человек не желает жить рационально, готов разрушить, казалось бы, почти готовый хрустальный дворец, «чтобы по своей глупой воле пожить». Теперь уже бессмысленно пытаться познать человека и создаваемую им социальную реальность с помощью одной только классической логики. Многие методологические принципы и традиционные постулаты поставлены под сомнение, а иногда и подвергнуты тотальной критике.

Формы постановки проблемы рациональности сегодня весьма разнообразны. Среди школ и направлений, для которых эта проблема является существенной, можно назвать и французских структуралистов — от К. Леви-Стросса до Ж. Деррида, и представителей Франкфуртской школы (Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Ю. Хабермаса), и «критических рационалистов» в англоязычных странах и Германии, и феноменологов, разрабатывающих эту проблематику с герменевтических позиций, и т.д. Тогда можно ли говорить о рациональности «вообще» — некоем образе, объединившем столь разных мыслителей и столь различные, порой, противоречивые подходы? Западная рациональность, осмысливающаяся сегодня и с критической, и с апологетической точек зрения, может проследить историю своего развития, которую нельзя не назвать единой.

Зародившись еще в античной Греции, понятие рациональности всегда развивалось через противопоставление иным, не имеющим отношения к разуму формам познания: тема разума постоянна для мышления именно потому, что разум неизменно сталкивается с тем, что разумом не являлось и что «еще только должно быть познано, зафиксировано логико-дискурсивными средствами как всеобщий и необходимый результат познания» [1. С. 11]. Тем не менее проблема рациональности становится особенно острой тогда, когда сам разум подвергается сомнениям, точнее, сомнительной становится способность разума адекватно описать безумный мир, в котором мы живем. Безусловно, почтение к науке остается, но нередко оно превращается в уважение к давно почившим предкам, которые достойны памяти, но жили слишком давно, чтобы чему-то нас научить: наша задача — лишь смахивать пыль с пожелтевших фотографий. Похоже, что проявление именно такого отношения привело к появлению иррационализма и если в домодерновое время иррационалистические объяснения природной или социальной реальности было дополнительной или даже «маргинальной» ветвью развития знания (Б. Паскаль и С. Киркегор были единичными случаями), то впоследствии иррационализм становится мощным течением, способным если и не «отменить» разум, то придать рациональности новый вид — способствовать появлению неклассического разума. В своеобразной трактовке Т. Адорно иррационализм в лице, например, А. Бергсона «насилует диалектику» и «создает другой тип познания. Диалектическая соль растворяется в неразличимых потоках жизни; с вещественно устойчивым покончено, отныне это подчиненное, хотя, как и его подчиненность, непознанное. Ненависть к неподвижному всеобщему понятию породила культ иррациональной непосредственности, суверенной свободы в несвободном» [3. С. 17].

Классическая рациональность базировалась на двух фундаментальных принципах: во-первых, на отождествлении социального прогресса и прогресса науки; во-вторых, на убежденности в способности прогрессирующего разума построить разумный, и потому безупречный в своем совершенстве социум.

Сегодня, когда слишком очевидны для всякого мыслящего человека несоответствия между ожидаемым (разумным!) и действительным, когда безусловны свидетельства использования достижений разума отнюдь не на благо развития человечества, становится ясно: та модель рациональности, которая была общепринятой, оказалась несостоятельна. Это состояние У. Эко характеризует как отсутствие представлений об упорядоченности Вселенной, которое свойственно современному человеку: именно оно привнесло в науку неведомые ранее понятия, такие как «прерывность», «дисперсность»: «Современная западная культура окончательно разрушила классические понятия непрерывной преемственности, универсального закона, причинно-следственной связи, предвидения тех или иных явлений, — одним словом, она отказалась от стремления найти какие-то общие формулы, с помощью которых можно было бы просто и однозначно определить мир в его неисчерпаемой сложности. В языке современной науки появились новые категории: двусмысленность, неуверенность, возможность, вероятность» [11. С. 242]. По оценке Эко, это новое состояние следует назвать кризисом как науки, так и культуры в целом, из-за которого человек и ощущает себя «потерянным» в фрагментарном и лишенном порядка мире: «Надо обладать большим запасом нравственного здоровья и немалой верой в возможности человека, чтобы с легким сердцем принимать мир, в который, кажется, невозможно привнести некие окончательные нормы порядка» [11. С. 243].

Сегодня наука вынуждена искать способ существования в новых условиях. И есть, по-видимому, лишь два варианта выхода из создавшейся ситуации: либо тотальный иррационализм, отрицающий существование разума как такового, либо его радикальная трансформация, способная не только изменить сложившиеся стереотипы, но и вывести сам разум из кризиса.

Рациональность означает постижимость с помощью разума законов природы и истории. Такова классическая рациональность, суть которой определяют также как торжество классической логики — берущих свое начало от Аристотеля способов дедукции категорий и правил вывода. Очевидно, что кризис такой рациональности — это кризис самой логики познания, причем спровоцированный как наличием панлогических систем типа гегелевской, так и необходимостью построения четкой системы эмпирических доказательств полученных выводов, т.е. верификации средствами наблюдения и многократно проведенного эксперимента. Требование соблюдения всех правил логического умозаключения, которое в классической рациональности рассматривается как признак научности предложенной теории, в рамках самой этой рациональности неопровержимо, при этом она также означает невозможность выхода за пределы логики — действительной реальности («назад к вещам»), потому гегелевские выводы о замкнутости Идеи на самой себе представляются единственно верными. Таким образом, эмпирическое рискует

выйти за рамки логики, а значит — в трактовке классической рациональности — и лишиться возможности научной интерпретации в целом.

Возможность выхода из данного противоречия содержится в формировании иного подхода к самой науке, т.е. создании науки, соотносимой с неклассической рациональностью.

Неклассическая парадигма познания социальной реальности с трудом поддается анализу, тем более, что средства, используемые для него, могут быть лишь традиционными хотя бы потому, что иначе ее не понять воспитанному на классических образцах разуму. Воспроизводимая логика, которую и следует проанализировать, — принципиально иная. На загадочно звучащем словосочетании «неклассическая логика» и следует остановиться в первую очередь. Загадочность здесь есть результат твердого убеждения в том, что возможна либо классическая логика, либо алогичность. Это означает, что логика должна быть «логичной» в обыденном смысле слова, соответствовать соображениям здравого смысла, а все, что выходит за эти рамки, — попытка множить парадоксы, лишь затемняющие исторический смысл.

Попробуем опровергнуть это общепринятое заблуждение. Нелишне будет напомнить о существовании парадоксов и в классической логике. Парадокс возникает в теории при соблюдении в ней логической правильности рассуждения и является следствием противоречия суждения тому, что ранее было признано истинным. Парадоксы нередко появляются в науке как результат того, что новые экспериментальные данные вступают в противоречия с принципами, ранее казавшимися надежными. Тогда парадокс — способ научного прогресса, средство инноваций в науке, отсроченное следствие которого — «научная революция» и смена парадигмы.

Логика также выделяют особый тип парадокса — семантический. Семантический парадокс — это противоречие, возникающее вследствие обычной терминологической путаницы (которая так хорошо знакома всем, кто имеет отношение к гуманитарному знанию). Если значение понятия не ограничивается специально, парадоксы неизбежны, так как понятие может употребляться по-разному в разных высказываниях — отсюда следует, что и выводы, сделанные в логически непротиворечивых суждениях не могут быть истинными.

П.П. Гайденок, контекст размышлений которой иной, однако цель — исследование специфики европейской рациональности, называемой «философским разумом», — ставит перед современным человеком такую задачу: «На протяжении двух столетий человечество стремилось главным образом *изменять* природу; чтобы не истребить ее окончательно и не покончить таким образом и с самим собой, человечеству необходимо вернуть себе способность *понимать* природу. А это и значит — от слишком узко понятой научной рациональности перейти на точку зрения философского разума» [5. С. 26].

Мы не случайно акцентировали внимание на двух способах выхода за пределы классической логики, отождествляющейся с классической рациональностью: наличие парадоксов и реализованной возможности построения противоречивой

логики. Именно на этих двух основаниях и базируются современные попытки создания новой рациональности, которая означает необходимость предварительно разрушить все категории «логичной» мысли. Например, Ж. Делез и Ф. Гваттари предлагают новый тип книги — «ризому», которая основывается на принципиальной множественности, причем такого рода, которая носит «субстативный» характер: «...оно больше не связано с Единым как субъектом и объектом, природной и духовной реальностью — как образом мира и целым... У множественности нет ни объекта, ни субъекта, только детерминации, величины, измерения, которые не могут увеличиваться без соответствующего изменения сущности...» [7. С. 13]. Речь здесь идет не только о появлении нового типа книги, но и нового способа познания. В нем нет единой точки отсчета, нет «корня» — есть лишь множественность, нет точек — одни линии. И хотя «книга — не образ мира... Она образует с миром ризому, происходит непараллельная эволюция книги и мира» [7. С. 16], из-за принципиальной субстанциональной разницы между миром и книгой Делез и Гваттари все же переносят представления о ризоме с книги на мир, причем так, что неясно, что же здесь первично, где образ, а где оригинал. И получают соответствующие своим представлениям о ризоморфной книге представления о социуме.

Ризома — это своеобразная связь между элементами, «это союз и только союз. Дерево ассоциируется со словом „быть“, а ризома, чтобы стать сетью, всегда предлагает конъюнкцию „и... и... и“». У этой конъюнкции достаточно сил, чтобы надломать и искоренить слово „быть“» [7. С. 30—31]. Так, от образа книги осуществляется переход к образу мира — мира, в котором бытие подвергается сомнению и заменяется «межбытием», где нет устойчивой основы, а есть лишь связь, и фактически, нет элементов, которые связывается.

Представив конъюнкцию как единственно возможную связь между элементами всякой системы, логично продвинуться дальше — разрушить основное понятие, на котором строились всякие представления о процессе познания, — понятие субъекта (безусловность связки «субъект — объект» всегда оставалась исходным условием познания). В этом преуспел другой французский мыслитель — М. Фуко. Фуко анализирует и отрицает как достоверное и неизменное то, что у И. Канта называлось трансцендентальным единством самосознания: «Должно быть *возможно*, чтобы [суждение] я *мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня оно было бы ничем» [8. С. 100]. Немецкий мыслитель указывает на то, что вне представления о субъекте не может быть мышления, Фуко пытается доказать, что мышление настолько изменилось, что вполне может обойтись без субъекта, который гносеологически — лишь временная единица. Для Т. Адорно, например, исследующего общество с несколько иных позиций, это означает «силами самого субъекта разрушить иллюзию конститутивной субъективности» [3. С. 11].

Фуко базируется в своих рассуждениях на положении о том, что культурный процесс есть последовательная смена определенных установок, существующих в языке, — «эпистем». Понятие эпистемы определяется как основа культурного

процесса, которая зависит не от мышления и не от социально исторических условий, а от языка, точнее, от способа функционирования связки «слово — вещь». Субъективность, т.е. наличие субъекта как условия процесса познания, не является, по мнению Фуко, универсальным принципом, а представляет собой лишь особенность одного типа познавательной активности, который закрепился в конце XVIII — начале XIX века. Таким представляется познание классический рационализм, в нем субъект — трансцендентальный источник познания, и без него, соответственно, никакое познание невозможно. В действительности, как утверждает Фуко, субъект есть лишь особенность классической эпистемы, «область соизмерения различных культурных продуктов является сфера „дискурсии“, „речи“. Именно эти специфические закономерности дискурсивной сферы Фуко ставит и на место бога (трансцендентального субъекта классической философии), и на место человека; человек в его концепции — это не предельная инстанция отсылки и обоснования, но умственная конструкция, одна из многих, которые строятся в отношении между человеком и миром» [2. С. 57].

Таким образом, по мысли Фуко, субъект — лишь функция, мыслительная конструкция, роль ее будет утрачена и утрачивается уже, так как на ее месте возникает язык в качестве самодостаточной реальности, которая перестала быть, как в классическую эпоху, способом представления вещей: «Порог между классической и новой эпохой... был окончательно преодолен, когда слова перестали пересекаться с представлениями и непосредственно распределять по клеткам таблицы познания вещей... Оторванный от представления язык существует с тех пор и вплоть до нашего времени — и вплоть для нас еще — лишь в разбросанных формах... язык возникает как нечто самодостаточное в акте письма, который обозначает лишь себя самого» [10. С. 326].

Самодостаточность здесь следует понимать буквально, т.е. речь идет об автономности языка, его независимости от социальной и природной действительности, «языке ради языка». Слова не означают ничего, кроме других слов, за которыми также ничего нет. Это та ситуация, которую описывает в своей «Логике смысла» Ж. Делез, иллюстрирующий данный парадокс цитатой из любимого им Л. Кэрролла: «Рыцарь объявляет название песни, которую собирается спеть: „Заглавие этой песни называется *Пуговки для сюртуков*“. „Вы хотите сказать — песня так называется?“ — спросила Алиса, стараясь заинтересоваться песней. „Нет, ты не понимаешь, — ответил нетерпеливо Рыцарь, — это *заглавие* так называется. А песня называется *Древний старичок*“. „Мне надо было спросить: это у песни такое *заглавие*?“ — поправила Алиса. „Да нет! *Заглавие* совсем другое. *С горем пополам*. Но это она только так *называется!*“ „А песня это *какая?*“ — спросила Алиса в полной растерянности. „Я как раз собирался тебе это сказать. *Сидящий на стене!* Вот *какая* это песня!..“» [6. С. 46].

Делез подчеркивает, что Кэрролл сознательно ограничивает это «размножение смыслов», бесконечные отсылки одного к другому, ибо иначе его произведение превратится в результат исключительно языковых игр, что возможно, но служило бы для художника границей самовыражения (только языковая или логиче-

ская конструкция и ничего более — это ограничение). Для Фуко такого рода ограничение не имеет смысла, ибо язык в его схеме самодостаточен и, следовательно, ни к какой иной реальности не должен отсылать, слова не обозначают вещи, отсылая лишь друг к другу.

М. Фуко в «Словах и вещах» приводит весьма любопытную и показательную цитату из Хорхе Луиса Борхеса, в которой аргентинский писатель, по мнению философа, разрушает «все координаты и плоскости, упорядочивающие для нас великое разнообразие существ, вследствие чего утрачивается устойчивость и надежность нашего тысячелетнего опыта Тожественного и Иного» [10. С. 44]. Речь идет о знаменитой классификации Борхеса, которая сделана по совершенно непонятным для классического сознания принципам, заимствованная писателем, как он утверждает, из некоей древней китайской энциклопедии. В ней животные подразделяются на «а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят...» [4. С. 218] и т.д. Для Фуко в этом отражается возможность совершенно отличного от общепринятого и логичного взгляда на мир и способа его осмысления. Главная особенность такого нового миропонимания состоит в отсутствии единого принципа, который использовался классической наукой для классификаций, а именно принципа выделения общих существенных черт, которые, собственно, и воспринимаются нами как закономерные связи, составляющие главный итог деятельности любой науки — сформулированный и (желательно) верифицированный закон. Закон — категория, отображающая существенные, необходимые и повторяющиеся связи между явлениями реального мира. Для сравнения: вот как понимал классификацию Аристотель: «Стремясь найти средство для описания всего многообразия живых существ, Аристотель прибегает к сравнению и различению признаков, предварительно выясняя, какие именно из них следует принимать за существенные» [5. С. 126].

В приведенной выше классификации Борхеса нет и следа ни одного признака закономерности в классическом смысле этого слова, основания для деления сплошь несущественны для здравого (классического) рассудка, а единый критерий для выделения необходимых признаков вообще отсутствует. Да и само понятие «реальный мир» здесь не может быть применено в общезначимом смысле. Реальность здесь — конкретно-историческая, индивидуализированная настолько, что построить какую бы то ни было типологию невозможно, потому «повторяемость» ограничивается рамками непосредственной данности, не претендуя на всеобщность. А классический подход базируется на способности мыслить в общезначимых категориях, в понятиях, изучаемых классической «аристотелевской» логикой.

Вывод, который делается Фуко из приведенного фрагмента Борхеса, носит глобальный характер: наш способ мышления не является единственным, современность — время формирования новой эпистемы, в рамках которой привычный категориальный аппарат разрушается, мы уже не мыслим по законам классической логики, «А и не-А» запросто сосуществуют в нашем мире, во всяком случае, их наличие уже не воспринимается разумом как шизофреническая патология.

Противоречивость мышления становится, по мнению Фуко, данностью не только обыденного и художественного мышления, но и научного дискурса. Развивая эту мысль, существенную роль Фуко отводит критике концепции бинаризма, согласно которой все отношения между любыми феноменами сводимы к бинарным структурам, т.е. к модели, в основе которой лежит наличие или отсутствие какого-либо признака, иными словами, различия. Бинарные отношения необходимо заменить множественностью, которая означает принципиальное отсутствие всяких структур, ограничивающих деятельность познания, настаивает Фуко. Четкое разграничение тождественного и другого утрачивается, а вместе с ним исчезает и возможность мыслить всеобщее, мыслить, проще говоря, в понятиях, где есть четкое и однозначное соответствие между означаемым и означающим.

Очевидно, что неклассический подход, особенно его постструктуралистская разновидность (например, приведенные выше размышления М. Фуко), страдает излишней прямолинейностью. Критичность, присущая всякой постмодернистской теории, проявляется здесь в полной мере и категорично требует избавиться от основы научного знания классической рациональности — субъекта. На наш взгляд, уместен, скорее менее радикальный подход, соответствующий к тому же другому новшеству, введенному постмодернизмом в науку. Речь идет о его эклектичности, способности совмещать в себе, казалось бы, несовместимые теории и идеи. С этой точки зрения, неклассическая рациональность может базироваться не на отрицании классических принципов, а на расширении горизонта науки за счет введения новых принципов, дополняющих старые.

Возможность наличия в научном дискурсе различных, даже противоречащих друг другу определений одного и того же понятия лишь избавит научный текст от сухости и «школьного» изложения, покоящегося на незыблемости изначально заданной сетки категорий. «Понятия становятся все время иными в зависимости от места, которое они занимают в продвигающемся систематическом построении целого. Они не существуют с самого начала как покоящийся субстрат движения мысли, а развиваются и фиксируются в этом движении. Тот, кто не принимает это во внимание, кто полагает, что значение определенного основного понятия исчерпано его первой дефиницией, и пытается держать его в этом смысле как неизменного, не затрагиваемого движением мысли, — необходимо пойдет в своем понимании ложным путем» [9. С. 131—132]. Трудно поверить, что вышеприведенная цитата посвящена тексту И. Канта, которого при всем желании трудно заподозрить в «нерационалистичности». Возможно, что величие кенигсбергского затворника и в этой уникальной способности — уловить неизбежность зависимости значения от контекста, принять ее и сохранить логичность мысли, имея в виду эту особенность.

Если проанализировать все, что нам теперь известно о «новом рационализме» (неклассической логике), то становится ясно: в первую очередь в нем говорится о многозначности, без которой в принципе невозможно создать ни один текст, в том числе и научный.

Неотъемлемой частью теории знака соответствие между означающим и означаемым в естественных языках стало после появления теории Ф. де Соссюра. Это

положение нашло своих постмодернистских критиков, в первую очередь в лице Жака Лакана и Жака Деррида. Используя утверждение Соссюра об отсутствии внутренней связи между означающим и означаемым (есть точное соответствие между ними, но нет взаимосвязи, как утверждал Соссюр), теоретики новой семиотики доводят его до логического конца. Лакан, например, вводит понятие «скользящего» или «плавающего» означаемого. В «скользящем» означаемом нет и не может быть вообще никакого соответствия с означающим, они разделены непреодолимыми барьерами, представляют собой никак не связанные друг с другом ряды явлений. Это противоречие предполагает абсолютную свободу как способа восприятия знака, так и способа его выражения — и первое, и второе зависит лишь от контекста в самом широком смысле слова, включающего в себя и субъективные особенности «говорящего» и «понимающего», и социально-историческую реальность. Контекстуальная зависимость знака, осознанная сегодня наукой, является предпосылкой построения новой логики гуманитарного знания — неклассического анализа социальной реальности.

На основании изложенного можно сделать некоторые выводы, касающиеся процесса формирования неклассической социологии в контексте нового понимания рациональности. Неклассическая рациональность предполагает возможность включения противоречивых, многообразных теорий в корпус научного знания без утраты научности как таковой. Напомним, что классическая философия познания в лице И. Канта объявила несостоятельными притязания на научность социогуманитарного знания в целом именно потому, что в нем недостижим идеал непротиворечивости логических построений. Дальнейшее развитие наук об обществе и человеке было направлено во многом на преодоление авторитетных выводов Канта — уже в неокантианстве предлагается целый ряд возможных решений, позволяющих совместить «метафизический» предмет теоретичностью и, следовательно, научностью выводов. Можно заметить, что само возникновение социологии (в версии Конта) представляет собой одну из этих попыток, хотя и построенную на отрицании того положения, что ее предмет «метафизичен», как то представлялось Канту.

Дальнейшее развитие методологии социального и гуманитарного знания продемонстрировало возможности решения данной проблемы самыми многообразными способами. Однако до сих пор часто встречается среди теоретиков социологии представление об ее дисциплинарно-методологической ограниченности. Неклассическая социология предлагает дополнить багаж науки незаслуженно малораспространенными в социологии методами и идеями, сформированными в рамках представлений о неклассической рациональности. Это позволит также закрепить мультипарадигмальный статус социологического знания.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. — М., 1988.
- [2] Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. — М., 1977.
- [3] Адорно Т. Негативная диалектика. — М., 2003.
- [4] Борхес Х.Л. Проза разных лет. — М., 1989.

- [5] *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. — М., 2003.
- [6] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // *Философия эпохи постмодернизма.* — Минск, 1996.
- [7] *Делез Ж.* Логика смысла. — М., 1995.
- [8] *Кант И.* Критика чистого разума. — М., 1994.
- [9] *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. — СПб., 1997.
- [10] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб., 1994.
- [11] *Эко У.* Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. — СПб., 2004.

CLASSICAL AND NON-CLASSICAL RATIONALITY IN SOCIAL COGNITION: THE PROBLEM DEFINITION

L.Yu. Bronzino

Sociology Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklai str., 10/1, Moscow, Russia, 117198

The contemporary social thought identifies the shaping of rationality centered around new principles. The article offers the analysis of the major trends of the given process emphasizing the heuristic value of non-classical rationality.

Key words: classical and non-classical rationality, social cognition methodology, postmodernism.