

Российская Академия Наук
Институт философии

**РЕЛЯТИВИЗМ, ПЛЮРАЛИЗМ, КРИТИЦИЗМ:
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

Москва
2012

УДК 165
ББК 15.13
Р–31

Редколлегия:

академик РАН *В.А. Лекторский* (ответственный редактор),
кандидат филос. наук *Е.О. Труфанова*

Рецензенты

доктор филос. наук *И.А. Герасимова*
доктор филос. наук *Т.Г. Щедрина*

Р–31 **Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ [Текст] /** Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2012. – 181 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0232-4.

В книге обсуждаются современные дискуссии о релятивизме в эпистемологии и философских науках в целом. Представлены разные точки зрения, показаны различия между релятивизмом и реляционизмом, плюрализмом, скептицизмом. Проанализированы релятивистские идеи в разных сферах философского и научного знания. Среди исследуемых проблем – фундаментальные проблемы концептуализации релятивизма и его видов, а также более специфические проблемы – такие как социологизм в эпистемологии, проблема ценности истины в скептицизме и релятивизме, релятивизм в социальном конструкционизме, релятивизм и универсализм в работах Жака Деррида и др. Книга предназначена для специалистов в области теории познания и философии науки и всех, интересующихся современными проблемами эпистемологии.

ISBN 978-5-9540-0232-4

© Институт философии РАН, 2012
© Коллектив авторов, 2012

Предисловие

Релятивизм не только в современной философии, но и в культуре в целом кажется одержавшим победу. Это относится к пониманию познания в целом, и в особенности к такой его разновидности, как наука. Это касается и смысложизненных ценностей. Поскольку в демократическом обществе должно процветать разнообразие мнений, т. е. когнитивный и ценностный плюрализм, то кажется почти очевидным, что такое общество не может не исходить из релятивистской установки. В духе релятивизма понимается также и толерантность в межэтнических отношениях и популярная до недавних пор позиция мультикультурализма. Модные сегодня разговоры о политкорректности тоже имеют релятивистскую подоплёку.

Иногда философский релятивизм путается с скептицизмом, эпистемологическим антиреализмом или признанием относительности истины. В действительности это не так. Скептик сомневается в возможности получения истинного знания, хотя может признавать, что действительное положение дел существует. Большинство эпистемологических антиреалистов (как эмпирики, так и трансценденталисты) до недавних пор не имели ничего общего с релятивизмом. Всякая истина относительна, но не перестаёт от этого быть объективной. Релятивизм как философская позиция – это отрицание существования истины как чего-то независимого от того или иного концептуального (языкового) каркаса, отрицание общезначимых стандартов рациональности, отрицание самого существования реальности как независимой от определённой понятийной конструкции. Это конструктивистская позиция: мир строится самим познающим, и он может строиться по-разному.

Эта позиция стала популярной сравнительно недавно. Ранее в философии релятивизм считался чем-то невозможным. Сегодня многие философы – как в мире, так и в нашей стране – считают, что сегодня нельзя не быть релятивистом.

Между тем последовательное проведение релятивистской установки означает отказ от таких фундаментальных ценностей культуры, как ориентация на поиск истины и получение знания, рациональность, необходимость осмысления мира и человека в нём. Релятивист консервирует сложившиеся концептуальные и

ценностные системы и исключает возможность критической дискуссии (дискуссия невозможна, если у каждого участника свои критерии рациональности и обоснованности). Релятивизм парализует и практическое действие.

Авторы книги в известном смысле идут «против течения» (в том числе в нашей философии) и пытаются показать несостоятельность релятивизма как общей философской позиции и его ущербность и опасность в практической жизни. При этом они различают плюрализм и релятивизм: первый может плодотворно практиковаться именно в том случае, если понят в анти-релятивистском ключе.

Как заметит читатель, авторы разделяют общее критическое отношение к релятивизму, однако их взгляды по некоторым другим вопросам не совпадают. Тематика статей книги также разнообразна. Это, как представляется, поможет осуществить первый заход в критике того явления, которое К.Поппер справедливо назвал «главной бедой нашего времени». Мы надеемся, что этот заход будет иметь продолжение.

В.А. Лекторский

Релятивизм, плюрализм и диалог

Информационный хаос, дезинформация и релятивизация жизни. «Вавилонская башня»

Сегодня о релятивизме ведутся большие споры. Не столь уж многие философы решаются прямо называть себя релятивистами, хотя систематически подозревают в нём друга друга, и нередко не без основания. Философия второй половины XX в. и начала века XXI в целом пронизана релятивистскими настроениями: как аналитическая философия, так и в особенности постмодернизм. И это не случайно, ибо выражает определённые особенности современной культуры и социальной жизни и имеет прямое отношение к миру повседневности, т. е. касается каждого человека.

В нашей жизни мы опираемся на знания, которые выражают истинное положение дел и в которых нет никаких оснований сомневаться. Каждое наше действие предполагает такие знания, хотя обычно мы не отдаём в них отчёта. Нам известно, что по земле можно ходить, что по воде ходить нельзя, а по болотистой трясине нужно передвигаться с осторожностью. Мы знаем, что ножом можно порезаться, мы умеем плавать (знаем, как это делать), умеем ездить на велосипеде и т. д. Иными словами, мы как бы купаемся в море разнообразных знаний, в которых обычно не отдаём себе отчёта, ибо в этом нет необходимости. А знание – это то, что выражает истинное положение дел – иначе о знании бессмысленно говорить.

Но встречаются ситуации, в которых мы можем принимать за реальность то, чего на самом деле не существует. Ложка, опущенная в стакан, кажется сломанной. Находящиеся в удалении дома представляются стоящими рядом, хотя в действительности между

ними может быть большое расстояние; когда мы видим сновидения, нам кажется, что всё это происходит в действительности, мы легко можем спутать с реальностью мираж, образы галлюцинаций.

Однако в таких случаях иллюзии и видимость легко рассеиваются. Чтобы понять, что ложка не была сломана, достаточно вынуть её из стакана; чтобы убедиться в действительном расстоянии между домами, нужно подойти к ним поближе; когда мы просыпаемся, мы освобождаемся от образов сновидений и понимаем, что это был только сон, а не действительность; когда во время путешествия по пустыне мы подъезжаем ближе к оазису, а он внезапно исчезает, мы понимаем, что это был мираж. Иными словами, включение в повседневную жизнь, продолжение деятельности снимает те иллюзии, которые время от времени могут возникать.

Таким образом, способы отличия истины от лжи или заблуждения кажутся достаточно простыми. Столь же ясным и простым представлялось то, как нужно себя вести: что хорошо и что плохо, что делать нужно и что делать категорически запрещено.

Жизнь несколько усложнилась, когда появилась экспериментальная наука, которая на определённом этапе соединилась с производством новых технологий, начавших влиять на повседневную жизнь. Однако и в этих условиях проблема отделения истины от лжи и заблуждения (иллюзии) казалось несложной. Сама наука понималась как источник всё новых знаний о мире, которые накапливаются по мере научного прогресса и которые помогают сделать жизнь более комфортной, благополучной и здоровой. Эта установка характеризовала идеологию Просвещения.

Однако во второй половине XX в. выяснилось, что именно развитие науки и связанных с нею процессов создали принципиально новую ситуацию, когда то, что казалось самоочевидным и несомненным, такую самоочевидность потеряло. Человек стал запутываться в представлениях о том, что реально существует, начал терять ориентиры жизненного поведения.

В конце XX в. возник феномен т. н. **технонауки**: фундаментальная наука стала всё более тесно соединяться с наукой прикладной. Возникли принципиально новые технологии, которые начали не просто влиять на повседневный жизненный мир, но в известном смысле взрывать его. Это прежде всего информационно-коммуникационные технологии: телевидение, интернет, сотовая

связь. Возникла т. н. «виртуальная реальность», в которой (наряду с обычной) живёт всё большее число людей. Человеку, на которого обрушиваются информационные потоки, всё труднее отделить то, что существует на самом деле, от того, что только кажется реальным, знание от мнения, истину от заблуждения и лжи. Ибо это он в большинстве случаев не может проверить лично, приходится полагаться на сведения, почерпнутые от других. А среди других есть люди, которые прибегают к сознательной дезинформации. Телевидение обладает особой способностью суггестии, внушения. Телевизионная картинка, сопровождаемая голосом диктора, создаёт впечатление реальности показанного и рассказанного. Быстрая смена таких картинок не оставляет времени для критического размышления по поводу увиденного. Но именно телевидение и другие современные информационно-коммуникативные технологии формирует образ реальности. Резко возрастают возможности для манипуляции сознанием. Разные политические идеологии претендуют на наиболее адекватное осмысление социальных процессов и предлагают различные программы действия. Но эти программы несовместимы друг с другом. Какую из них предпочесть? Как понимать действительность, что нужно делать? Ответить на эти вопросы бывает столь непросто, что кажется соблазнительной мысль о том, что в этом сложном мире каждая система идей «права по своему», что нет всеобщей, общеобязательной и объективной истины, что в каком-то смысле она своя у каждой системы взглядов.

Любители жить в виртуальном мире могут сформировать второе, виртуальное Я, наделив его такими качествами, которые отсутствуют у автора этого Я в реальном мире. Виртуальное Я может общаться с другими виртуальными Я, т. е. как бы жить в мире искусственных конструкций. Жизнь в этом мире нередко оказывается настолько увлекательной, что представляется не менее (а иногда более) реальной, чем жизнь в обычном жизненном мире. Какое Я считать подлинным? Какую реальность настоящей? Или они обе подлинны, хотя и принципиально отличны друг от друга, а в чём-то взаимно несовместимы?

Сегодня процесс глобализации приводит к интенсификации взаимодействия разных культур. Культуры исторически всегда так или иначе взаимодействовали друг с другом. Сегодня их представители всё чаще живут на одной территории (вследствие

возрастания потоков миграции) и постоянно сталкиваются с необходимостью решения общих проблем. И вот здесь выясняется, что в различных культурах существуют не только разные представления о ценностях (что хорошо и что плохо, что нужно делать, чего делать нельзя), но и в ряде случаев разное понимание того, что происходит в мире, ибо их представления о мире до конца не совпадают. Выходит, что представители этих культур живут как бы в разных мирах.

В этой ситуации информационного хаоса и растущей релятивизации возникает естественное мнение, что истинное представление о том, как устроен мир и что происходит на самом деле, должна дать наука. Ведь она всегда претендовала именно на это и до недавних пор оправдывала эти притязания. И тут мы сталкиваемся с удивительным фактом. Оказывается, что сегодня существует множество теорий, объясняющих возникновение и развития Вселенной, и между ними трудно выбрать истинную, т. к. не существует достаточных эмпирических средств подтвердить или опровергнуть одну из них.

Релятивистская установка, т. е. мнение о том, что истина не является общеобязательной и объективной и что она своя если не у каждого человека, то у каждой системы понятий (культурной картины мира, научной теории), что поэтому бессмыслен спор о том, что имеет место на самом деле, становится весьма популярной — по крайней мере среди многих деятелей культуры, журналистов, публицистов, политиков. Эта установка нередко обосновывается ссылкой на плюрализм как характерную черту демократического общества и даже преподносится как выражение той свободы, которой достигла современная цивилизация, в которой никто не может навязывать своё мнение другим. С этой точки зрения всё общеобязательное (в том числе истина) закрепощает человека, а плюрализм и релятивизм делает его по-настоящему свободным. В таком духе обычно интерпретируется популярная до недавних пор идея мультикультурализма: как выражение толерантности разных культур по отношению друг к другу при невозможности (и ненужности) взаимопонимания.

Дело, однако, в том, что релятивистская установка, которая кажется привлекательной в абстрактной формулировке, в жизни не может работать. Вот, например, идея мультикультурализма.

Невозможно решать совместные проблемы при отсутствии взаимопонимания. На практике представители каждой культуры считают, что именно их представления о мире и ценностях являются подлинными – в отличие от остальных. Поэтому каждая из культур пытается навязать своё миропонимание другим. Толерантности не получается, возникает конфликт (вообще в основе многих конфликтов современности лежат именно межкультурные конфликты). Не случайно некоторые известные европейские политики заявили, что идея мультикультурализма провалилась.

Я приведу житейскую иллюстрацию парадоксальности релятивистской позиции. К уважаемому человеку пришла женщина с жалобой на мужа. Этот человек внимательно выслушал женщину и заявил: «Да, ты права». Женщина ушла. После этого появился муж этой женщины и стал рассказывать о том, что во всём виновата его жена. Уважаемый человек послушал мужа и сказал: «Да, ты прав». После того, как мужчина ушёл, из другой комнаты дома уважаемого человека вышла его жена, которая слышала оба разговора: «Как могут быть правы оба твоих посетителя? Ведь рассказ каждого из них несовместим с рассказом другого. Поэтому кто-то из них неправ». Уважаемый человека выслушал свою жену и сказал: «Да, и ты права тоже».

Создаётся впечатление, что мы сегодня действительно оказались в ситуации всеобщей релятивизации, которая в силу своей парадоксальности парализует действие.

Известна легенда о вавилонской башне, которую не смогли достроить потому, что строители внезапно заговорили на разных языках (раньше они пользовались одним), не смогли понять друг друга и друг с другом договориться. Кажется, что современное человечество не может построить «вавилонскую башню» (сегодня это глобальный мир), потому что люди не могут понять друг друга.

Существует ли выход из этой ситуации? И верно ли понимание самой ситуации как всеобщей релятивизации? Что по этому поводу думает современная философия?

Релятивизм в современной философии и науках о человеке

Релятивистская позиция была сформулирована в философии давно. Первым релятивистом принято считать афинского софиста Протагора, заявившего: если кому-то что-то кажется, то это и есть на самом деле. Это был индивидуальный, или даже индивидуалистический релятивизм. Согласно этой позиции, у каждого своя истина. Уже в античности была обнаружена противоречивость такого рода высказываний, которые опровергают сами себя. В самом деле. Тезис о том, что у каждого своя истина, претендует на общезначимость. То есть согласие с этим тезисом означает, что есть по крайней мере одна истина, которая не у каждого своя, а общая для всех: это истина о том, что у каждого своя истина. Но если есть общезначимые истины, тогда почему мы должны остановиться на признании только одной этой? Почему не могут быть общезначимыми и другие высказывания? Но тогда получается, что неверно само утверждение о том, что у каждого своя истина.

Релятивистская позиция казалась настолько парадоксальной и невозможной, что после Протагора ни один серьёзный философ её не придерживался. Иногда с релятивизмом путают скептицизм. В действительности это не одно и то же. Скептик сомневается в возможности нахождения истины, не отрицая существования действительного положения дел и не утверждая, что у разных людей своя истина. Реалистическая эпистемологическая позиция несовместима с релятивизмом. Это, однако, не означает, что эпистемологический антиреализм должен быть релятивизмом. Феноменализм Беркли, Маха, трансцендентальный идеализм Канта, Фихте, Гегеля, неокантианцев, Гуссерля не только не является релятивизмом, но принципиально противостоит последнему. Не были релятивистами логические позитивисты: Карнап, Гемпель, Рейхенбах и др. Не являются релятивизмом инструментализм и операционализм в философии науки.

В действительности релятивизм в эпистемологии стал популярен относительно недавно. И это связано с одним важным обстоятельством: обнаружением роли языка и – более широко – концептуальных каркасов в конструировании опыта и при этом признании существования разных языков и концептуальных каркасов.

Для эмпириков опыт принципиально «дан»: в виде ощущений, впечатлений, «простых идей» и других его конституент, которые связываются между собой независимо от воли познающего субъекта: законами ассоциации, «взаимным притяжением» и т. д. Познаваемая реальность определяется опытом, а точнее тождественна с ним («существовать значит быть воспринимаемым» по Беркли). Истинность высказывания определяется его связью с опытом. Ни о каком релятивизме речи быть не может.

Для рационалистов, а потом трансценденталистов опыт конструируется субъектом, но не произвольно, а с помощью всеобщих и необходимых понятийных средств: категорий, схем, символов и т. д. Поскольку эти концептуальные средства априорно необходимы и предзаданы познающему индивиду трансцендентальным субъектом или объективным духом, признание конструируемости опыта не ведёт к релятивистским следствиям.

Но если мы признаём, что, с одной стороны, опыт не «дан», а является результатом концептуальной конструкции (наследие рационализма и трансцендентализма), а с другой, что опыт определяет реальность, с которой имеет дело познание, и что никаких априорных понятийных средств не существует, что они многообразны и изменчивы (наследие эмпиризма), то релятивистские выводы становятся неизбежными.

Именно это и произошло в развитии эпистемологии и философии науки во второй половине XX в.

Главный толчок релятивизму в современной эпистемологии и философии науки дал Т.Кун¹. Он попытался показать, что формальные модели научной теории, предлагавшиеся логическими позитивистами, и их представления о логике подтверждения не имеют ничего общего с реальной историей науки. Согласно Куну, научная деятельность осуществляется в рамках парадигм, которые определяют характер теорий, принимаемые научным сообществом способы постановки проблем, формулировку задач и путей их решения. Парадигма задаёт мир, в котором работает учёный. Она определяет смысл теоретических понятий. Последние не просто интерпретируют научные факты, но в известном смысле их конституируют, ибо факты «теоретически нагружены». Вне теоретического осмысления факты для учёного не существуют. Бессмысленно говорить об истинности научного утверждения вне

той парадигмы, в рамках которой оно делается – таким образом, разговор об объективной (транспарадигмальной) истине невозможен. При переходе от одной парадигмы к другой меняется смысл всех научных понятий. А поскольку теоретические понятия определяют понимание фактов, то меняются и сами факты. Меняется восприятие мира, а точнее сам мир. Происходит нечто сравнимое с переключением гештальта: там, где раньше видели утку, теперь является кролик. Кун подчёркивает, что нас не должен вводить в заблуждение тот факт, что после смены парадигмы учёные вроде бы продолжают пользоваться старыми понятиями. В действительности с его точки зрения, используется старое слово, но оно приобретает новый смысл. Таким образом, на самом деле речь идёт о разных понятиях. Так, например, и Ньютон, и Эйнштейн пользуются при изложении своих теорий одним и тем же словом «масса». Но, согласно Куну, в это слово они вкладывают разный смысл, там как придерживаются принципиально различных парадигм: по Эйнштейну масса зависит от скорости передвижения тела, по Ньютону масса и скорость взаимно независимы. Поэтому физики, придерживающиеся разных парадигм, не могут понять друг друга, т. к. наделяют разным смыслом те же самые слова. Это значит, с точки зрения Куна, что рациональная дискуссия между представителями разных парадигм невозможна. Ибо нет надпарадигмальной рациональности, последняя существует только внутри парадигмы и у каждой из них своя.

Конечно, это настоящая релятивистская позиция. В разных парадигмах разная рациональность, разная истина, разное понимание способов объяснения и подтверждения утверждений, разное восприятие фактов и даже разная реальность. Правда, когда оппоненты Куна указывали на релятивизм его концепции, сам он с этим не соглашался. По каким-то причинам он не решался сделать последний вывод из своей концепции. Но эти выводы сделали другие.

Например, Фейерабенд². Его концепция не совсем та же, что у Куна. Фейерабенд не принимает концепцию парадигмы, не согласен и с куновской идеей о том, что в зрелой науке в каждый период господствует только одна парадигма, что большинство учёных занимаются (и должны заниматься) решением частных «головоломок» в рамках принятых способов деятельности и не посягать на пересмотр основоположений. Но основные идеи Фейерабенда те же, что

у Куна: высказывания о фактах концептуально нагружены, поэтому фактов (и даже восприятий) вне той или иной концептуальной системы нет, нет и истины вне такой системы, как нет и вне концептуальной реальности. Более того. Не только не существует объективных способов демонстрации преимуществ одной теории перед другой, нельзя говорить даже о том, что наука имеет какие-то преимущества в осмыслении мира по отношению к мифу, сказке. Человек творит реальность, в которой живёт и которую познаёт, и может делать это каким ему угодно способом. «Всё позволено» (Anything goes). Это, конечно, законченный и последовательный релятивизм.

Из куновской концепции были сделаны и другие выводы. Если наука делается в рамках парадигмы, а последняя определяет сообщество учёных, принимающих её, если приверженность парадигме связана не столько с рациональными критериями (последние сами зависимы от принятой парадигмы), сколько с социально-психологическими факторами, то напрашивается мысль о том, что можно и нужно понять производство научного знания не в рамках эпистемологии, методологии и логики науки, а в рамках социологии научного познания. Возникло несколько школ социологии познания (иногда это называют социальной эпистемологией). Одна из них, Эдинбургская, подчеркнута релятивистична³. Принятие той или иной научной теории, согласно представлениям этой школы, целиком и полностью определяется взаимоотношениями между учёными. Главную роль в этих отношениях играют соображения престижа, социального статуса внутри науки, распределения финансов и прочие, никакого отношения к собственно познавательным критериям не имеющие. Принятие той или иной теории, той или иной интерпретации эмпирических фактов – результат переговоров и договорённостей, устраивающих разных участников. И теория, и факты – не что иное, как социальные конструкции. С этой точки зрения разговоры об истине, рациональности и т. д. – лишь риторические украшения, камуфлирующие подлинную суть научного процесса. Интересно, что так понятая социология научного познания не может избежать общего парадокса релятивизма. В самом деле. Если все научные теории – только плод социальных договорённостей и не имеют отношения к истине, то тогда этот тезис должен быть применим также и к самой теории социального производства зна-

ния. Значит, эта теория тоже не истинна, она просто пытается навязать нам себя. Но если дело обстоит так, почему мы должны позволять этой теории навязать себя, почему нужно принимать эту теорию всерьёз и верить тому, что в науке не идёт речь о познании реальности и о стремлении к объективной истине?

В связи с идеями Куна и Фейерабенда вспомнили ещё об одной теории (гипотезе), которая была сформулирована в конце 40-х гг. прошлого столетия, но обрела особую популярность именно в середине XX в., когда релятивизм стал прокладывать себе широкую дорогу в философии науки и эпистемологии. Это т. н. гипотеза лингвистической относительности⁴. Американские лингвисты Э.Сепир и Б.Уорф, пытаясь обобщить результаты этнолингвистических исследований, пришли к таким выводам. Воспринимаемый и осмысливаемый нам мир бессознательно строится на основе определённых языковых норм. Мы расчленяем действительность на элементы в соответствии с определёнными присущими данному языку правилами классификации (воплощёнными в лексических единицах) и грамматическими структурами. Поскольку не существует двух похожих языков, то можно сказать, что разные общества живут в разных мирах. Согласно гипотезе лингвистической относительности разные языковые картины мира могут воплощать разные категориальные структуры, а тем самым оказывать влияние на восприятие мира, на нормы мышления и опосредствованным образом на нормы поведения данного языкового коллектива. В современных европейских языках, являющейся одной семьёй, существует деление всех слов на две большие группы: существительное и глагол, подлежащее и сказуемое. Именно данное обстоятельство, считает Б.Уорф, обуславливает определённую онтологию, разделяемую носителями этих языков – членение мира на предметы и их действия, процессы. В языке североамериканских индейцев хопи, по его мнению, не существует деления на субъект и предикат, а в языке племени нутка нет даже деления на существительные и глаголы. В последнем случае привычное нам разделение мира на предметы и процессы не имеет места. Носители разных языков живут в разных мирах, характеризующихся разной онтологией (представлениями о реальности) и не сообщающихся друг с другом. Бессмысленно говорить о преимуществах одной языковой онтологии перед другой.

На роль используемого языка и концептуальных средств в конструировании реальности обращал особое внимание такой известный американский представитель аналитической философии, как Н.Гудмэн. Согласно Гудмэну, бессмысленно говорить о некоторых предданных характеристиках мира (the way the world is). Наши способы выделения событий, принятые типы классификации определяют то, что мы считаем реальным миром. Единственного способа концептуализации мира не существует. Так же, как есть разные способы построения систем в математике (в качестве исходных положений мы можем принимать те или другие), так же возможны альтернативные формы понимания мира, а точнее альтернативные миры. Эту конструктивистскую и релятивистскую позицию Гудмэн назвал ирреализмом⁵.

Вообще современный эпистемологический конструктивизм и, в частности, такая его разновидность, как социальный конструкционизм, это, конечно, релятивистская позиция. В качестве примера влиятельной конструктивистско-релятивистской позиции в современной психологии отмечу т. н. нарративистский подход (иногда говорят о нарративистской психологии), который оказал серьёзное влияние не только на теоретические представления в современной психологии, но и на психологическую практику.

Нарративистский подход применяется сегодня к осмыслению многих психологических феноменов. Остановлюсь на одном из них – проблеме памяти.

В течение многих столетий память в психологии (да и в философии) понималась как просто сохраняющиеся в нервной системе следы предшествующей информации, полученной из внешнего мира. В соответствии с таким пониманием вспомнить нечто означает оживить тот или иной след, перевести его из несознаваемого состояния в осознаваемое. Революционное значение в изучении памяти имели проведенные в 30-е гг. прошлого столетия исследования английского психолога Ф.Бартлетта⁶. Он показал, что в действительности каждый человек строит определённую картину собственного прошлого, которая включается в его «Я-концепцию» (образ себя). Представление о собственном прошлом – это активный процесс концептуального и языкового осмысления тех «следов» в мозгу, которые являются результатом взаимодействия с окружающим миром, а не просто эти самые «следы». Осмысление

происходит по-разному и зависит от интересов личности, от её жизненного пути. Не все события прошлого, оставившие «след», вспоминаются (что-то не случайно забывается), то, что вспомнилось, может быть по-разному осмыслено. Более того, одни и те же вспомнившиеся события прошлой жизни могут быть по-разному поняты и оценены на разных этапах жизни. Человек как бы строит собственное прошлое, а тем самым и самого себя. Современный нарративистский подход привнёс в понимание памяти как конструктивного процесса идею о том, что осмысление человеком собственного прошлого происходит в форме рассказов (нарративов) о себе⁷. Эти нарративы, т. е. словесные конструкции, создаются и самим человеком, и другими людьми, с которыми он взаимодействует и которые рассказывают ему нечто о нём, при этом рассказы других могут быть интериоризованы личностью и становятся для неё частью собственной «Я-концепции»⁸. Насколько представления (нарративы) человека о собственном прошлом соответствуют тому, что было на самом деле? Многие представители нарративного подхода считают, что такая постановка вопроса бессмысленна. Дело не в том, какие события в жизни человека имели место в прошлом, а в том, как он их осмысливает. Разные люди, участвовавшие в одних и тех же событиях, по-разному их воспринимают и понимают. Если двое из них будут рассказывать о некоторых эпизодах совместной деятельности, они расскажут об этом по-разному. Дело не в том, что кто-то будет обязательно искажать то, что имело место, а другой будет рассказывать о том, что действительно произошло. Ведь одни и те же события могут иметь разное значение для разных людей: важное для одного, несущественное для другого.

Можно вспомнить даже то, чего на самом деле не было. Это т. н. ложные воспоминания. К счастью, это не так часто происходит, но тем не менее случается. Один из известных психологов прошлого столетия Ж.Пиаже рассказал такую историю. Когда он был маленьким (примерно четырех лет), он однажды гулял на бульваре с няней. В это время к ним подошёл незнакомец и попытался отнять у няни ребенка (Ж.Пиаже был из богатой семьи, и, возможно, незнакомец хотел похитить ребёнка для того, чтобы затем потребовать у родителей выкуп: они были состоятельными людьми). Няня подняла крик, незнакомец испугался и убежал. Этот случай

произвёл большое впечатление и на родителей малыша, и на него самого. Эта история неоднократно рассказывалась и обсуждалась в семье. Сам Ж.Пиаже сохранил о ней ясные воспоминания – он запомнил и этот вечер, и ужасного незнакомца, и храброе поведение няни. Когда он был уже немолодым человеком, он однажды в очередной раз посетил свою няню (она жила в том же городе, и он регулярно её навещал). И вдруг няня призналась, что никакого эпизода с попыткой похитить ребёнка в действительности не было. В то время ей показалось, что родители малыша хотели её уволить, и для того, чтобы доказать свою нужность, она сочинила эту историю. Много раз рассказанная история превратилась в образ воспоминания о том, чего в действительности не было.

Сторонники нарративной психологии считают, что совершенно неважно, соответствуют ли ваши воспоминания тому, о чём вспомнили другие. Важно, чтобы в ваших воспоминаниях была внутренняя согласованность. Вот если в них появился диссонанс, тогда нужно их так скорректировать, чтобы этого диссонанса не было – это и есть т. н. нарративная психотерапия. А было ли то, о чём вы вспомнили, на самом деле, не имеет значения. У каждого своя прошлая реальность. Общего для всех прошлого не существует.

Это, конечно, типичный релятивизм.

Кажется, что идёт победное шествие релятивизма и в современной философии (в частности, эпистемологии и философии науки), и в ряде наук о человеке⁹.

Значит ли это, что релятивизм одержал победу и мы не можем выйти из релятивистской ловушки? А ведь принятие релятивистской установки означает отказ от таких фундаментальных ценностей культуры, как ориентация на знание и рациональность, поиск истины, возможность критической дискуссии (если каждая позиция права, как возможно критика?).

Релятивизм и диалог

Попробую ответить на эти вопросы. Сразу же скажу, что, по моему мнению, современная ситуация и в философии, и в науке, и в практической жизни не такова, как её изображают релятивисты. Имеются проблемы, связанные с существованием разных концеп-

туальных каркасов. Неоспорим факт плюрализма и в науке, и в культуре, и в общественной жизни. Но никакого «релятивистского капкана» нет. Более того. Плюрализм может быть рационально понят только в рамках антирелятивистской установки.

После XVII в., начиная с Декарта, в европейской философии укоренилось мнение о том, что непосредственно данной реальностью является мир сознания. С этой точки зрения именно о нём можно иметь неоспоримое знание, знание же о внешней реальности производно, да и само существование последней можно поставить под сомнение – отсюда проблема «доказательства существования внешнего мира», которую Кант считал скандалом в философии. Субъективный мир – это исходная реальность и для эмпириков (Беркли, Юм, Мах), и для рационалистов и трансценденталистов (Кант, Фихте и др.). Это «точка зрения от первого лица». У многих современных философов (особенно у тех, кто относит себя к аналитической философии) сознание в качестве исходной реальности было заменено языком и/или концептуальными каркасами. Язык и эти каркасы – не продукт деятельности индивида, они навязываются ему языковым или иным сообществом (научным коллективом, соответствующей культурой и т. д.). Это уже не «точка зрения первого лица как индивида», а «точка зрения первого лица как коллектива» (не «Я», а «Мы»). Но всё равно реальность видится только через призму соответствующих языковых и концептуальных построений. Существование или не существование предметов, свойств, процессов вообще и тех или иных конкретных предметов и свойств зависит от наличия или отсутствия соответствующих языковых и концептуальных ресурсов. Существование референта языковых выражений целиком определяется наличием соответствующих описаний в языке (дескриптивная теория референции Б. Рассела). Внешний мир лишь посылает некоторые импульсы на органы чувств познающих существ. А содержательное оформление этих импульсов, их интерпретация определяется в рамках того или иного языка, концептуального каркаса. Поскольку эти языки и схемы могут быть разнообразны и не определяются самим миром, то картины реальности (а с этой точки зрения и сама реальность) могут быть самыми разными. Отсюда неизбежность релятивистских выводов.

Но это исходное положение в понимании познания и сознания может и должно быть оспорено. Сегодня изучением познавательных процессов занимается не только философия (в рамках такого её раздела, как эпистемология), но и множество специальных когнитивных наук (психология, когнитивная лингвистика, когнитивные нейронауки, исследования в области искусственного интеллекта), иногда объединяемые в когнитивную науку. Эпистемология интенсивно взаимодействует с этими дисциплинами. Все эти исследования исходят из того, что познавательные процессы могут быть рационально поняты и исследованы в том случае, если за точку отсчёта мы примем не языковой или концептуальный каркас, а взаимодействие познающего существа как реально существующего (имеющего тело, органы чувств, нервную систему) с внешней реальностью. Познавательный процесс должен быть понят как включённый в реальный мир. Язык и иные концептуальные построения играют важную роль в выявлении определённых характеристик мира, но только в том случае, если эти построения соответствуют тому, что есть на самом деле. Если такого соответствия нет, то эти построения отбрасываются. Таким образом, языковые и/или концептуальные каркасы не творят мир, а лишь могут выявить (или не выявить) то, что реально существует. Это «точка зрения третьего лица». В её рамках можно понять и возможность «точки зрения первого лица». Обратное движение мысли невозможно. Но это значит, что не может быть речи о том, что восприятие или констатация факта в науке полностью определяются принятыми концептуальными средствами.

На современные когнитологические исследования большое влияние оказала т. н. экологическая теория восприятия, разработанная известным американским психологом Дж. Гибсоном. Многие из тех, кто сегодня работает в когнитивной науке, считают себя гибсонистами или неогибсонистами¹⁰.

Исходный пункт теории Гибсона заключается в том, восприятие это не обработка «следов» воздействия внешнего мира на сенсорную систему, а непрерывное взаимодействие воспринимающего с внешним миром. Только в рамках такого непрерывного взаимодействия оно и может существовать. Восприятие – не «идеальный предмет», имеющийся во «внутреннем мире» сознания, не «вещь», а процесс. Это процесс извлечения информации из внешнего мира.

Восприятие не конструируется, но и не даётся. Оно извлекается из мира активными действиями воспринимающего. Поэтому можно что-то воспринять и что-то не воспринять. Можно воспринимать лучше и хуже. Но действия, обеспечивающие восприятие, это не действия сознания и не деятельность мозговых механизмов (хотя без работы мозга восприятие невозможно), а реальные действия воспринимающего субъекта с его окружением. Поэтому в восприятии включено не только сознание и не только сенсорная система плюс мозг, а всё тело воспринимающего и та часть окружения, которая взаимодействует с субъектом в данном процессе. Восприятие – не явление сознания, а событие в реальном мире, необходимая составляющая жизни.

Извлекаемая информация – в отличие от сенсорных сигналов, которые с точки зрения старых концепций восприятия порождают отдельные ощущения, – соответствует особенностям самого реального мира. Ощущения, которые якобы вызываются отдельными стимулами и которые с точки зрения старой философии и психологии лежат в основе восприятия, не могут дать знания о мире. На самом деле таких ощущений просто не существует. Это миф традиционной философии и психологии. Восприятие, понятое как активный процесс извлечения информации, презентует субъекту те качества самого внешнего мира, которые соотносимы с его потребностями. Постулированные традицией ощущения не могут развиваться, не могут возникать новые их виды. Между тем извлекаемая в восприятии информация становится всё более тонкой, совершенной и точной. Учиться воспринимать можно всю жизнь.

Другая важная идея Гибсона, имеющая прямое отношение к обсуждаемой теме, состоит в том, что каждое живое существо выделяет в мире именно то, что соответствует возможностям его действия. У разных типов живых существ эти потребности и возможности существенно отличаются.

Реальность многообразна и многослойна, и познающее существо имеет дело только с некоторыми её характеристиками. Так, например, человек, сидящий и работающий за столом, собака, подбежавшая к хозяину и улегшаяся под столом, и таракан, огибающий ножку стола, воспринимают один и тот же реальный предмет – стол. Но воспринимают они его по-разному. Для собаки стол не существует как то, что может использоваться для еды или

написания текстов, таракан, по-видимому, не может воспринять стол в его целостности. Все эти существа живут в мире, в котором существует стол, но они воспринимают его в соответствии со своими возможностями действия (можно сказать, в соответствии с своими онтологическими схемами). Если существуют инопланетные разумные существа, то можно полагать, что они будут воспринимать и постигать мир, в том числе и наше земное окружение, иным образом, чем мы. Если бы были существа, размеры которых были сопоставимы с размерами элементарных частиц, они смогли бы непосредственно воспринимать эти частицы, что невозможно для человека.

Таким образом, есть плюрализм в восприятии мира. Человек видит то, что не видит собака. Какое-то живое существо, сенсорная система которого отличается от человеческой, может воспринимать то, что не способен воспринять человек. Мы не можем субъективно пережить то, как воспринимает мир летучая мышь, у которой отсутствует зрение и которая ориентируется с помощью эхо-локации (известный американский философ Т.Нагель пытался извлечь из этого факта серьёзные философские выводы)¹¹. Да и люди воспринимают мир по-разному. Если я и другой человек смотрим на один и тот же предмет, например, на дерево, то мы видим его несколько по-разному. Во-первых, потому, что мы занимаем разные позиции в пространстве, т. е. наши углы зрения различаются. Во-вторых, потому что зрительный образ у разных людей встроено в разные системы предшествующих знаний. Опыт каждого человека специфичен, люди не одинаковы. Поэтому мои переживания воспринимаемого дерева будут в чём-то непохожи на переживания, связанные с восприятием этого же дерева другим человеком (даже восприятие определённых свойств может быть разным у разных людей: например, художник будет видеть цвет листьев дерева иначе, чем я). Однако в этом факте нет ничего фатального для достижения взаимопонимания. Ведь мы живём и действуем в одном мире и в нашем общении исходим из того, что существенные объективные характеристики дерева видятся нами одинаковым образом. Познающие существа имеют дело с одним и тем же реальным миром, из которого они лишь извлекают разные характеристики, а не конструируют собственные реальности. Поэтому мы можем понять и то, как воспринимает мир летучая

мышь, таракан, собака – хотя они не способны понять наше восприятие мира. Таким образом, констатация плюрализма не влечёт релятивистских следствий.

Разные языки по-разному расчленяют мир. Но это опять-таки не основание для релятивизма. Дело, во-первых, в том, что существует т. н. лексико-грамматическая синонимия: те смыслы, которые в одном языке выражаются грамматически, могут быть в другом выражены лексически. Так, например, во многих романо-германских языках категория определённости–неопределённости выражена через систему артиклей. В русском языке система артиклей отсутствует. Однако категория определённости–неопределённости может быть выражена и в русском языке с помощью лексических средств: через местоимения «этот», «тот» в одном случае, «какой-то», «некоторый» в другом. В современной лингвистике популярна теория порождающей грамматики Н.Хомского, которая исходит из того, что ряд грамматических категорий являются универсальными (вопреки тому, что утверждается в гипотезе лингвистической относительности): например, такие категории, как названия предметов (существительные и именные фразы), названия ситуаций – предложения. Таким образом, прямо заключать от грамматической структуры языка к характерной для него картине мира и к специфическим для его носителей мыслительным схемам по меньшей мере опрометчиво.

Действительно, в разных языках есть определенные различия в классификационных системах и в выражаемых языками смыслах. В самом деле возникают в этой связи трудности перевода с одного языка на другой. Но эти трудности не фатальны. Любой переводчик и любой антрополог, изучающий язык до того не исследованного народа, исходит из предпосылки о том, что люди, говорящие на другом языке и принадлежащие к иной культуре, живут в том же самом природном мире, в каком живём мы, а значит, для собственного выживания должны воспринимать объективные характеристики этого мира, и что эти другие – существа рациональные, т. е. способные делать разумные выводы из воспринимаемого. А это значит, что они не могут быть радикально отличными от нас. Известный американский философ Д.Дэвидсон сформулировал это как «принцип благожелательности» при исследовании других языков и иных культур (principle of charity)¹². Но это значит, что

сколь бы ни бы различны языки, у них всегда есть общее смысловое поле. Поэтому трудности перевода преодолимы. Они преодолимы в принципе, и они всё в большей степени преодолеваются самой жизнью, в частности интенсивным процессом глобализации, ведущим к сближению разных культур. Культуры не замкнуты на себя (как считают релятивисты), а всё более интенсивно взаимодействуют друг с другом. А это значит, что сближаются смысловые поля разных языков.

Парадигмы (их можно назвать и глобальными теориями) тоже не замкнуты на себя. Не существует их несоизмеримости. Вопреки тому, что утверждает Кун, смена фундаментальных научных теорий не влечёт за собою смену слоёв знания, воплощённых в структурах восприятия (обеспечивающих прямой контакт с миром, как это показал Гибсон) и в положениях здравого смысла, выраженных посредством обыденного языка. Появление новых теорий никогда не вытесняет полностью теорий старых. Разные парадигмы в действительности сопоставляются посредством внешних им критериев. Развитие научного знания – это постоянная критическая дискуссия между разными глобальными концепциями, спор между ними. Плюрализм научных концепций – факт науки и условие её развития. Его смысл не в наличии разных представлений о реальности, каждое из которых не может быть оценено извне (релятивистская позиция), а в том, что в процессе конкуренции разных теоретических представлений одни из них демонстрируют свои преимущества перед другими, при этом последние сходят со сцены. Критическая дискуссия различных теоретических построений – это средство поиска истины, способ выяснения того, что же происходит на самом деле. Появление новой парадигмы вовсе не изменяет полностью смысл старых понятий. Так, например, нет полного отличия смысла слова «масса» в теории Ньютон и в теории Эйнштейна. Просто с помощью более поздней теории можно и выяснить границы смысла старого понятия, и выявить в нём такие различия, которые в старой теории не существовали. Так, например, именно в свете теории относительности можно показать, что Ньютон не различал инертную и тяготеющую массу. Возможны случаи, когда один и тот же референт будет по-разному пониматься, т. е. по-разному описываться в разных теориях. Атом, как он понимался в физике в XVII в. и как он теоретически осмыс-

ливается в современной физике, выглядит очень неодинаково. Но всё же речь идёт о том же самом объективно существующем атоме (референт, таким образом, не определяется дескрипцией – так считают многие философы, разрабатывающие логическую семантику и проблемы эпистемологии¹³, и представители современного референциального реализма в философии науки¹⁴). Таким образом, в основе дискуссий разных теоретических концепций в науке лежит реалистическая эпистемологическая установка – иначе эти дискуссии не имели бы смысла (а они и не имеют смысла с точки зрения куновского релятивизма).

Теперь несколько слов о понимании человеком собственного прошлого (нарративистская концепция памяти). Конечно, каждый человек понимает своё прошлое (и тем самым самого себя) по-своему. Это факт, связанный с тем, что каждый из нас не похож на остальных и не может быть похож. Это тоже плюрализм как необходимая черта жизни, особенно жизни современной, характеризующейся всё большей индивидуализацией. В этом нет ничего плохого. Важно, однако, что в тех случаях, когда в условиях совместных действий нам нужно согласовать наше понимание прошлых событий с тем, как эти события понимают другие (ибо от понимания прошлого зависит осмысление настоящей ситуации, а без последнего бессмысленно предпринимать совместные действия), мы всегда можем достичь такого согласования. Ибо прошлое – это те события, которые происходили на самом деле и которые наблюдались разными людьми, а не то, что кто-то из нас в одиночку придумал. Можно иметь разные оценки этих событий, можно по-разному понимать важность каких-то из них, но всё же в отношении существенных характеристик таких событий можно всегда прийти к общему мнению. Ибо человек не замкнут в мире собственного сознания и личных воспоминаний, а общается с другими, включён в отношения совместной деятельности и взаимной коммуникации. В таких условиях жить прошлым, выдуманном тобою лично, невозможно.

Приведу в этой связи такой пример. Пятнадцать лет тому назад в США оказалось несколько десятков человек, страдавших психическим заболеванием раздвоения личности (по-английски это не «раздвоение», а скорее «расщепление»: multiple personality disorder: MPD). Это были в основном женщины. Каждая из них

обратилась к своему психоаналитику, и эти терапевты в результате особых психоаналитических сеансов выяснили, что с их пациентками в раннем детстве происходило одно и то же: в младенческом возрасте их отцы приставали к ним с сексуальными домогательствами. Все пациентки с помощью психоаналитиков вспомнили эти факты, которые были настолько травмирующими, что они (как это объясняет теория психоанализа) загнали память об этих событиях в глубины подсознания – и в результате, как рассказали те же психотерапевты, получили неприятное заболевание в виде MPD. Выяснение этих ужасных фактов было настолько шокирующим, что все женщины подали в суд на своих родителей (не только на отцов, но и на матерей, т. к. получается, что мать знала об извращениях отца, но не предпринимала никаких действий). И вот когда ситуация приобрела столь неприятный поворот, родителям нужно было защищаться. Они смогли достать соответствующие свидетельства (документы, видео- и фотоматериалы, рассказы свидетелей и т. д.), которые убедительно свидетельствовали о том, что ничего подобного в действительности не происходило.

Это факт говорит не только о том, что можно «вспомнить» о том, чего не было, но и о том, что жить с ложным представлением о прошлом можно лишь в том случае, если человек находится на необитаемом острове и не контактирует с окружающими. Как только такая искусственная изоляция прерывается, вольно или невольно приходится согласовывать с другими представления не только о настоящем, но и о прошлом.

Наконец, о плюрализме культур и культурном релятивизме.

Есть распространённая сегодня теория культурного разнообразия, которая именно релятивистскую интерпретацию культуры считает наиболее современной и даже связывает именно с таким пониманием популярную в мире, а также у нас практику толерантности как способ борьбы с ксенофобией. Считается, что существует равноправие разных концептуальных каркасов и систем ценностей, которые определяют индивидуальную и коллективную идентичность и лежат в основании разных культур. При таком понимании характерные для разных культур системы взглядов не могут взаимодействовать друг с другом, ибо замкнуты на себя (куновское представление о несоизмеримости научных парадигм – частный случай такого понимания). Толерантность в этом случае

выступает как уважение к другому, которого я вместе с тем не могу понимать и с которым не могу взаимодействовать. Это что-то вроде лейбницевского мира монад, не имеющих окон. Это понимание кладётся в основу практики мульти-культурализма, который при такой его интерпретация выступает как консервирование существующих культурных различий.

Но подобное понимание мультикультурализма и толерантности, как я уже говорил выше, провалилось на практике. И это не случайно, ибо релятивистское представление, лежащее в основе этой практики, совершенно несостоятельно.

Между тем можно сформулировать такое понимание взаимоотношения разных культур и толерантности, которое и концептуально лучше других, и практически может приводить (и исторически приводило) к позитивным результатам. Правда, возникает вопрос, идёт ли речь о том, что обычно называется толерантностью. Ведь это просто терпимость к другим взглядам. Я считаю плодотворным такое понимание отношений между представителями разных взглядов, концептуальных каркасов, систем ценностей, которое предполагает не просто терпимость, а жгучую заинтересованность в этих иных способах понимания мира, желание вступить с ними во взаимодействие. Это «больше, чем толерантность».

Это то, что является диалогом. О диалоге как фундаментальной характеристике отношения разных сознаний и разных культур писал когда-то М.М.Бахтин.

Существует не только плюрализм взглядов по философским, ценностным, принципиальным теоретическим вопросам, но и взаимодействие этих взглядов, их взаимная критика и самокритика. В результате этой взаимной критики разные познавательные и ценностные позиции могут изменяться, а в некоторых случаях даже отвергаться. Развитие взглядов отдельных людей, развитие культур, научных программ предполагает коммуникацию, диалог с представителями иных позиций. Взаимодействие с позициями, отличными от моих, сопоставление моей аргументации с аргументами в пользу иной точки зрения выступает как необходимое условие развития моих собственных взглядов. Диалог выступает как уважение к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное изменение позиций в результате критического диалога. Наладить

такой диалог между разными культурами исключительно трудно (в философии и науке это всё же удаётся). Но только на этом пути можно избежать конфронтации разных культур.

Таким образом, в современном мире не существует никакого «релятивистского тупика». Есть плюрализм взглядов в культуре, в науке, есть различие языков и проблемы с их взаимной переводимостью, есть разность политических позиций, есть разнообразие внутреннего мира людей. Но главное в том, что разные системы взглядов и ценностей не замкнуты, а открыты как внешней реальности, так и другим людям. Они взаимодействуют с миром и с другими смысловыми системами. И меняются в ходе этого взаимодействия. Форма этого взаимодействия – диалог с миром и другими. Это бывает очень нелегко. Нередко вместо диалога мы имеем конфронтацию и попытки навязывания определённой системы взглядов остальным. Но отказ от диалога, замыкание в релятивистские концептуальные каркасы (воссоздание ситуации вавилонской башни) равнозначны сегодня гибели. Поэтому другого пути нет. Ситуация сложна, но не безнадежна¹⁵.

Примечания

- ¹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
- ² *Feysabend P.* Against Method. Outlines of anarchistic theory of knowledge. L., 1975.
- ³ *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. 2 ed. Chicago–L., 1991.
- ⁴ Уорф Б. Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
- ⁵ См.: *Goodman N.* Ways of Worldmaking. Indianapolis, 1978.
- ⁶ *Bartlett F.* Remembering: An experimental and social study. Cambridge, 1932.
- ⁷ См.: *Price G.* Narratology: The Form and Functioning of Narrative. The Hague, 1982; *Bruner J.* Acts of Meaning. Cambridge, 1990.
- ⁸ Как считает современный американский философ Д.Деннет, Я и есть не что иное, как «центр нарративной гравитации» (*Dennett D.* Consciousness Explained. L.–N.Y., 1991. P. 418).
- ⁹ Одним из самых последовательных защитников релятивизма в современной философии был Р.Рорти. См.: *Rorty R.* Hilary Putnam and Relativist Menace. John Searl on Realism and Relativism // *Rorty R.* Thruth and Progress. Philosophical papers. Vol. 3. Cambridge, 1998.
- ¹⁰ Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.
- ¹¹ *Nagel T.* What Is It Like to Be a Bat? // *Philosophical Review.* Vol. 83. N.Y., 1974. P. 435–450.

- ¹² См.: *Davidson D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme // Davidson D. Inquires into Truth and Interpretation. Oxford, 1984.*
- ¹³ См.: *Kripke S. Naming and Necessity. Oxford, 1980.*
- ¹⁴ *Hacking I. Representing and Intervening. Cambridge-N.Y., 1983.*
- ¹⁵ См.: также: *Поннер К. Миф концептуального каркаса // Поннер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 558–593.*

Д.И. Дубровский

**Многоликий «релятивизм»
(о необходимости его концептуального
истолкования в общефилософском плане)**

В последние годы участились философские обсуждения проблемы релятивизма. В большинстве случаев пересказываются и интерпретируются хорошо известные позиции и точки зрения классиков философии и близких к нам по времени авторов, предпринимаются попытки уточнения той или иной позиции, критики крайностей и т. п. Ознакомление с обширной литературой по этому вопросу – нашей и зарубежной – оставляет все же чувство неудовлетворенности, вызванное дефицитом каких-либо концептуальных новаций. Между тем прилив внимания к этой проблеме имеет существенные основания. Многие приводят слова К.Поппера: «Главная болезнь философии нашего времени – это интеллектуальный и моральный релятивизм». Она станет еще более выразительной, если из нее удалить одно слово. Это – *главная болезнь нашего времени*, современного общества, его социальных и межличностных коммуникаций, массового сознания, в том числе философского и даже научного. Здесь нет возможности анализировать и систематизировать источники этой болезни (довольно сложная задача!). Но они многим из нас хорошо знакомы. Твердая почва под ногами, которую человек чувствовал в своей повседневной жизни еще в середине прошлого века, превращается в зыбучую среду неопределенности и проблемности. В этом особенность нашего нынешнего «жизненного мира» с его глобальными проблемами, отнимающими веру в будущее, с его массовыми коммуникациями и информационными потоками, которые нарушают в сознании че-

ловека критические регистры, подавляют объективные критерии реальности, подменяя их критериями правильного исполнения роли, суггестивными клише, трафаретами моды и т. п. средствами манипуляции индивидуальным сознанием. Все это служит широкому распространению скептицизма, иррационалистических поветрий, пессимизма, низменного эгоистического своеволия, ведет нередко к циничному попранию норм истины и правды. Вот почва крайнего релятивизма, одобренная скепсисом и унынием духа.

Разумеется, крайние формы релятивизма, которые демонстрируют нам многие «продвинутые» интеллектуалы из числа писателей, актеров и, в первую очередь, журналистов, подвергаются в большинстве случаев резкой критике со стороны философов. Однако и среди них, как известно, тоже встречается сторонники такого «безразмерного» релятивизма (например, постмодернисты, П.Фейерабенд с его знаменитым тезисом «Все годится», ряд представителей западной «социальной эпистемологии – Б.Барнс, Д.Блур и др.). Крайний релятивизм (с его «плюрализмом», «контекстуализмом», «конструктивизмом», «скептицизмом» и т. п.), несмотря на метафорический и снобистский антураж (как у постмодернистов), производит на «выходе» красиво упакованные банальности, а главное, не замечает того, что впадает в самоотрицание. Ведь «относительное» не имеет смысла без логической связи с «абсолютным». «Абсолютизация относительного» – нонсенс. Это хорошо понимал еще Аристотель. Альтернатива относительного и абсолютного становится некорректной в тех случаях, когда понятие абсолютного отрицается в любом гносеологическом смысле (результат: абсолютизация относительного).

Несомненно, релятивность (относительность) – неотъемлемый феномен познавательной и практической деятельности человека, ценностно-смысловой структуры его сознания. Но в чем его действительная роль в познании, способном постигнуть истину? Радикальный релятивизм, как и противоположная крайность – догматизм, не представляет какого-то слишком большого теоретического интереса. Главным предметом осмысления является то, что находится «между ними». Однако когда говорят об этом предмете, то зачастую подразумевают не общую и четкую *концепцию релятивизма* (ее весьма трудно создать, если под концепцией понимать теоретически корректно построенную систему знания), а лишь известную

эпистемологическую установку, которая, подчеркивая аспект относительности знания, его развития, исторической обусловленности и т. п., вместе с тем несет в себе конгломерат значений и смыслов, которые четко не разграничены и не получают однозначной интерпретации. За счет этого часто создается впечатление некой «сплошной» и «аморфной» относительности всего и вся. Весьма часто не разграничиваются и *теоретически четко* не выясняются и не соотносятся между собой смыслы «относительности» в плане 1) неполноты знания и факторов его исторической ограниченности, 2) процесса познания чего-либо и его «готового» результата, 3) роли субъективного фактора, 4) понимания объективного содержания знания и, конечно, критериев его истинности, 5) неконтролируемого размножения проблем и состояний *неопределенности*, сфера которой в условиях информационного общества необычайно разбухла (имеются и другие аспекты относительности, заслуживающие внимания). Приемлемая *концепция* относительности должна охватывать, соотносить между собой и объяснять, по крайней мере, указанные планы в их взаимообусловленности. Здесь возникают большие теоретические трудности, в виду того, что необходима широкая концептуальная рамка, способная охватить все указанные планы и создать условия для их упорядочения и соотнесения друг с другом. Она нужна еще и потому, что очевидны существенные различия осмысления релятивизма в дисциплинах естественнонаучного или социогуманитарного профиля, в морали, в художественной деятельности, в обыденном знании, не говоря уже о самой философии.

Всякое эмпирическое и теоретическое знание включает не только аспект относительности, но и аспект абсолютности. Это – общее место, но весьма существенное для разработки основательных эпистемологических концепций и для всякого теоретического исследования, поскольку оно требует создания ситуации четкой *альтернативы*. В формализованной теории (например, в геометрии Эвклида) мы имеем образец «абсолютно» завершенного знания, хотя область его приложения ограничена и в этом смысле оно относительно. В то же время геометрия Лобачевского не отрицает геометрии Эвклида, а теория относительности не отрицает классической механики, что выражается в физике принципом соответствия. Нечто подобное имеет место, когда сравнивают и оценивают высокие образцы культуротворческой деятельности разных эпох.

Основательный подход к проблематике релятивизма требует внимательного учета аспектов абсолютности научного знания. Эти аспекты связаны с обоснованием инвариантности содержания классических и современных концепций рационализма, инвариантности в определенном отношении кросспарадигмального содержания при смене научных парадигм¹. Это относится и к признанию существования транскультурных ценностей и норм.

Теоретическое соотнесение понятий относительного и абсолютного – весьма трудная задача, и в этой области всегда проявлялась некоторая доза философского лукавства, истоки которого имеют, впрочем, не только личностные, но и родовые основания. Они обусловлены ограниченностью человеческого разума, который, однако, вопреки всему устремляется к абсолюту, пытается найти в нем опору любой ценой – от утверждения идеи Бога или Абсолютного духа до постулирования Трансцендентального субъекта. В формализованных теориях, в математике и логике, мы довольствуемся своего рода квази-абсолютами, в числе прочих допущений опираемся на принцип мыслимости «во всех возможных мирах» (не учитывая горизонтов нашей «мыслимости» и «возможности»).

Обычно в обсуждении проблем релятивизма преобладают два контекста, которые обозначаются как эпистемологический (гносеологический) и этический релятивизм. В последнее время много внимания этой проблематике уделяется в социологии знания. Однако проблема релятивизма, истолкование «относительности» (как и «абсолютности») – это не просто эпистемологическая, этическая или социологическая проблема, это проблема *общефилософская*. И она должна рассматриваться в более широком теоретическом контексте, релевантном всем разделам и аспектам философского знания. Для этого можно предложить четырехмерную категориальную структуру, координатами которой выступают категории *гносеологического, онтологического, аксиологического (ценностного) и праксеологического* (последняя выражает активность – интенциональность, целеполагание, целеустремленность, волю, веровательную установку).

Эти категории конституируют *основные типы философских проблем*. Они нередуцируемы друг к другу; в этом проявляется фундаментальный характер этих категорий. Для классической философии было свойственно сравнительно обособленное рас-

смотрение каждого из этих четырех типов проблем. Однако опыт философских размышлений показывает, что указанные категории, хотя и не редуцируемы друг к другу, вместе с тем допускают, а часто и настоятельно требуют, взаимной рефлексии. Это означает, что при основательном исследовании, например, онтологических проблем, мы обязаны производить гносеологическую рефлексию, т. е. анализировать те познавательные средства, с помощью которых мы описываем и объясняем то, что полагается реально существующим (или не существующим).

Наоборот, основательное исследование гносеологической проблемы обязывает выяснять те наличные, часто неявные, онтологические посылки, на которые уже опираются гносеологические утверждения. То же самое касается и аксиологической и праксеологической рефлексии наших онтологических и гносеологических утверждений и выводов, как, впрочем, и наоборот. Для нынешнего, постклассического этапа развития философии такого рода взаиморефлексия выражает существенную черту ее специфики и ее задач. И это особенно важно, когда мы пытаемся осмыслить феномен релятивизма. Не имея возможности в короткой статье подробно развивать предлагаемый подход к исследованию основных философских проблем (описанный, кстати, в ряде моих работ²⁾, ограничусь лишь краткими соображениями.

Помимо *гносеологической относительности* (которая обычно занимает главное место в обсуждениях этой темы), правомерно выделять и специально анализировать *онтологическую относительность*, *аксиологическую относительность* и *праксеологическую относительность*.

Вопросы **онтологической относительности** возникают, когда речь идет об относительности самих объектов действительности (их изменчивости, развитии, их обусловленности другими объектами и т. д.) и когда осмысливается наличная или предполагаемая дискретизация континуума реальности, т. е. выделение, обособление конкретных объектов исследования, когда выясняются основания и условия такой дискретизации, граничные пространственные и временные параметры объекта, уровни организации сложной системы и т. п. Ссылка на такие «объективные основания» обычно используется для подтверждения относительности знания. Однако эти онтологические посылки, в свою очередь, подлежат гносеоло-

гической рефлексии, т. к., уже отмечалось выше, основательные онтологические утверждения требуют анализа тех познавательных средств (и часто их совершенствования), с помощью которых описывается и обосновывается то, что полагается реально существующим (заметим, что в этом плане определенный интерес представляет концепция «онтологической относительности» У.Куайна).

Взаиморефлексия гносеологического и онтологического образует динамическую круговую структуру, которая прерывается и вновь восстанавливается в том или ином звене, в зависимости от цели исследования. **Гносеологическая относительность**, таким образом, существенно обусловлена онтологической относительностью, как и наоборот. В зависимости от конкретной задачи мы должны осуществлять рефлексии феномена относительности то в одном, то в другом плане, сопоставляя и объединяя полученные результаты.

Однако рассмотрение проблемы релятивизма не ограничивается только контуром «гносеологическое–онтологическое». Гносеологическая и онтологическая относительность должны осмысливаться также сквозь призму категорий аксиологического и праксеологического, поскольку всякое утверждение так или иначе несет в себе факторы ценности и активности.

Аксиологическая относительность охватывает не только этическую относительность или, скажем, эстетическую относительность, но весь спектр ценностных отношений. Это – специальная проблема. Однако ее разработка имеет принципиальное значение для понимания гносеологической и онтологической относительности. То же следует сказать и о **праксеологической относительности**, которая, на мой взгляд, особенно интересна и мало исследована. Один из ее важных аспектов связан с такими негативными феноменами, как нерешительность в определении цели, слабость воли, падение веры в свои творческие силы, духовная депрессия и т. п. Это может питать ультрарелятивистские тенденции, оказывать существенное влияние на формирование концептуальных подходов, на выбор и способы решения познавательных задач.

Важную роль гносеологической и онтологической рефлексии при исследовании аксиологических проблем, касающихся истолкования относительного и абсолютного, можно показать на следующем примере. Сравнительно недавно в секторе этики Института

философии прошла обстоятельная дискуссия, в которой остро обсуждались вопросы соотношения абсолютного и относительного в морали. В центре внимания стояло знаменитое эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия». В нем Кант, как известно, отстаивал абсолютистский принцип запрета на ложь, отвергая возможность нравственного оправдания случаев добродетельного обмана.

Большинство участников дискуссии убедительно показали, что абсолютистский тезис Канта ведет к неразрешимым парадоксам³. Таковы последствия разрыва необходимой связи понятий абсолютного и относительного, трактовки этической нормы как «абсолютно абсолютного». Это легко проясняется в результате онтологической рефлексии (когда ставятся вопросы: где и как *существует* этическая норма «не лги», каков способ ее *действия*, как она *соотносится* с другими этическими нормами). Такая рефлексия сразу обнаруживает относительность области ее существования и действия, которая ограничивается определенными условиями и использованием других норм, т. е. ее онтологическую относительность.

Такого же рода относительность вскрывается гносеологической рефлексией содержания указанной нормы – под углом анализа взаимоотношений общего и единичного, субъективного и intersубъективного, необходимого и случайного, путем выяснения того, что значение абсолютного запрета, не допускающего никаких исключений, сохраняется опять-таки только при определенных условиях и только по отношению к определенному классу явлений. Это фиксирует неустранимый аспект относительности всякой этической нормы в гносеологическом смысле⁴. Всякая этическая норма представляет собой утверждение аксиологического типа, которое включает волеизъявительный и обязующий аспекты, относимые к категории праксеологического. Эти аксиологические и праксеологические аспекты содержания этической нормы в результате гносеологической и онтологической рефлексии обнаруживают многие другие проявления относительности (сохраняющие тем не менее определенные значения абсолютного), описание которых требует более подробного анализа.

К сказанному выше надо сделать важное дополнение. Интеграция обозначенных четырех категориальных смыслов (онтологического, гносеологического, аксиологического и праксеологического) формирует категорию *экзистенциального смысла*. Она

выражает сплав сущего, знания и ценности, целеполагания, веры и воли, проекции в лучшее будущее. Именно экзистенциальные вопросы о подлинных смыслах нашего существования и подлинных смыслах нашей деятельности составляют, без преувеличения, *главную философскую проблему нашего времени*. Роковые вопросы «зачем?», «для чего?», «во имя чего?» звучат все настойчивее, требуют ответа. И они обращены не только к личности, но к социальным группам, институциональным субъектам, народам, ко всему человечеству. Земная цивилизация испытывает острейший дефицит высоких жизнеутверждающих смыслов. Разрастание экзистенциального вакуума, ужасающее нагромождение абсурда, скепсиса и цинизма – грозные симптомы губительного вектора нашей цивилизации. Именно в области экзистенциальной проблематики особенно остро стоят вопросы о соотношении относительного и абсолютного. Здесь особенно опасен, нетерпим крайний релятивизм, который подрывает веру в человеческий разум и человеческое достоинство, отнимая тем самым всякую надежду на лучшее будущее.

Экзистенциальные вопросы чрезвычайно сложны, к ним трудно подступиться. Но прежде всего мы должны ответить на вопрос *о смысле философской деятельности*. Этот животрепещущий вопрос сравнительно доступен для разработки, однако часто остается в тени. Между тем некоторые ответы на него напрашиваются сами собой и не имеют альтернативы. Если говорить кратко, смысл философской деятельности состоит в творчестве новых и охране старых, проверенных историческим опытом, *жизнеутверждающих смыслов*. Философия призвана противостоять нагнетанию абсурда и деструктивности, росту шизоидных и невротических тенденций в культуре, крепить внутреннюю самоорганизацию и мужество духа, т. е. противодействовать как раз тем тенденциям, которые выражают и, подкрепляют позиции крайнего релятивизма, Философия должна вопреки всему поддерживать оптимистическую перспективу и веру в творческие силы разума, ибо только они способны генерировать энергию и волю, необходимую для решения глобальных проблем человечества; без этого философия не сможет оправдывать свое назначение и особую роль в культуре.

Кратко обозначенные пять категориальных измерений философского знания (онтологическое, гносеологическое, аксиологическое, праксеологическое и экзистенциальное) выражают основную

проблематику философии. Взятые в их взаимосвязях, они способны создавать концептуальную рамку для систематического исследования проблемы релятивизма (как и для других столь же широких, многоаспектных, «рыхлых» по своему содержанию и по своей структуре проблем). Эта концептуальная рамка, не препятствуя различию подходов, может служить методологическим инструментом для упорядочения основных аспектов проблемы релятивизма, для устранения избыточности и неопределенности, чрезмерного «плюрализма» (*крайнего релятивизма!*) при описании и истолковании феномена релятивизма. Она может быть использована и в целях оценки основательности предлагаемых разработок тех или иных вопросов проблемы релятивизма, определения действительно новых, значимых результатов, которые имеются в этих разработках.

О том, что такого рода методологические инструменты необходимы, свидетельствуют многочисленные публикации на эту тему, в которых слишком уж сильно дает о себе знать повторение пройденного, высокая степень «плюрализма» и неопределенности выводов. Приведу пример. Вот уже несколько лет у нас в Институте философии работает сектор социальной эпистемологии. Недавно его сотрудниками издана очень объемистая книга в 712 страниц «Социальная эпистемология: идеи, методы, программы». Первый ее раздел называется «Концептуальные основания». Одним из концептуальных оснований социальной эпистемологии авторы полагают релятивизм, чему посвящена в этом разделе отдельная глава. Она так и называется «Релятивизм». Автором ее является известный специалист в области эпистемологии Л.А.Микешина. Безусловно, это работа профессионала высокого уровня, хорошо ориентирующегося в данной проблеме. И, конечно же, автор должен был рассмотреть основные аспекты этой сложной проблемы и альтернативные концепции. Но когда почти весь текст соткан из фрагментарных характеристик и оценок взглядов великого множества авторов, то это способно вызвать критический настрой читателя. В тексте главы фигурируют около ста персоналий, некоторые же из них упоминаются десятки раз. Собственный теоретический анализ проблемы оказывается крайне слабо выраженным, что сказывается на результатах рассмотрения «релятивистских» и «антирелятивистских» концепций в эпистемологии. Подводя итоги, Л.А.Микешина пишет: «В заключение хочу расставить все точки

над *i* и подчеркнуть, что применение понятия релятивизма требует достаточно филигранной работы, понимания всех тонкостей ситуации, когда релятивизм правомерен и необходим для методологии той или иной социальной, гуманитарной науки; а тем более требует корректного использования этого понятия в методологии естествознания. Однако оценки по-прежнему очень жестко расходятся, и сторонники признания необходимости релятивизма сегодня настаивают на своей правоте не менее жестко, чем антирелятивисты»⁵. И далее Л.А.Микешина приводит суждения Д.Блура, характеризующего антирелятивизм как «замаскированную теологию», и добавляет: «Итак, очевидно, что релятивизм тоже может быть абсолютизирован; а корректность и тонкость анализа требуется как для положительной, так и для отрицательной оценки такого феномена, как противостояние антирелятивизм-релятивизм»⁶. Кто же станет спорить против «филигранной работы», против требования «корректности и тонкости анализа»? Но остается неясным, почему релятивизм является «*концептуальным основанием*» социальной эпистемологии и какую именно концепцию релятивизма предлагает автор. Почему вообще релятивизм полагается «концептуальным основанием» социальной эпистемологии, а не эпистемологии в целом? Ведь он может в таком смысле полагаться «концептуальным основанием» и этики, и, скажем, когнитивной науки, и медицины и т. п. И эта неопределенность во многом обусловлена как раз тем, что при рассмотрении позиций релятивизма и антирелятивизма четко не выделены и не соотнесены между собой хотя бы гносеологические и онтологические планы этой проблематики (не говоря уже об остальных ее основных категориальных планах).

Примечания

- ¹ Основательный анализ этих вопросов содержится в книге: *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм (к дискуссиям в современной эпистемологии). М., 2004.
- ² Впервые это было сделано в работе: *Дубровский Д.И.* О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания // *Вопр. философии.* 1984. № 11.
- ³ См.: *Апресян Р.Г.* О праве лгать // *Логос.* 2008. № 5; *Капустин Б.Г.* Критика кантовской критики «права лгать» как выявление границ моральной философии // Там же. С. 131–133 и др.

- ⁴ См. подробнее: *Дубровский Д.И.* Проблема добродетельного обмана. Кант и современность // *Вопр. философии.* 2010. № 1 (статья выставлена на сайте www.dubrovsky.dialog21.ru).
- ⁵ *Социальная эпистемология: идеи, методы, программы* / Под ред. И. Т.Касавина. М., 2010. С. 159.
- ⁶ Там же. Что касается релятивизма Д.Блура и концептуальных оснований социальной эпистемологии, то эти вопросы подробно рассматривались мной ранее. См.: *Дубровский Д.И.* Социальная эпистемология и проблемы информационного общества (некоторые критические соображения и методологические вопросы) // *Естественный и искусственный интеллект: методологические и социальные проблемы* / Под ред. Д.И.Дубровского, В.А.Лекторского. М., 2011.

Релятивизм и реляционизм¹ (к истории проблемы)

Постановка проблемы. «Главная болезнь философии нашего времени – это интеллектуальный и моральный релятивизм»² – утверждает К.Поппер. Чтобы согласиться или не согласиться с этим утверждением, нужно ответить на «школьный» вопрос: что такое релятивизм? Это непросто. Существует несколько ответов на него.

«Под релятивизмом, или, если вам нравится, скептицизмом, – пишет Поппер, – я имею в виду концепцию, согласно которой выбор между конкурирующими теориями произволен»³. Под это определение вполне подходит концепция П.Фейерабенда с его знаменитым «anything goes» – «годится все».

Е.А.Мамчур, две книги которой⁴ содержат самый обстоятельный в отечественной литературе анализ проблемы, определяет эпистемологический релятивизм (который она отличает от этического и эстетического релятивизма) как «доктрину, согласно которой среди множества точек зрения, взглядов, гипотез и теорий относительно одного и того же объекта не существует единственно верной, – той, которая может считаться адекватной реальному положению дел в мире»⁵.

Эти определения связаны: если не существует *единственно верной* теории одного и того же предмета, значит, *верных* теорий множество. Значит, они совместимы. Значит, выбор между ними произволен.

Здесь важно видеть, что речь идет о совместимости не высказываний, отражающих разные стороны одного и того же предмета, например, «Этот стол деревянный» и «Этот стол квадратный», а

высказываний об одном и том же предмете, взятом в одно и то же время, в одном и том же отношении, например: «Этот стол квадратный» и «Этот стол круглый», т.е. о *высказываниях, исключаящих друг друга по закону противоречия*. Именно эту концепцию называют *учением о плюрализме истин*. Этот факт иногда пытаются «заговорить», но без его строгой констатации дальнейшее обсуждение релятивизма не имеет смысла.

Очень важно также видеть, что под *плюрализмом истин* имеют в виду отнюдь не плюрализм гипотез, *претендующих* на истинность (такой «плюрализм» – необходимое условие развития любой науки), а плюрализм готовых результатов исследования, *исключающих друг друга по закону противоречия*. Именно так следует понимать формулу П.Фейерабенда «anything goes». А иначе она – тривиальность.

Итак, поскольку среди конкурирующих (противоречащих друг другу) теорий нет единственно верной, постольку выбор между ними произволен. Это понятно. Непонятно другое: при чем здесь *релятивизм*? Ведь «relatio» по латыни – «отношение», а «relativus» – «относительный». Ответ содержится в следующем определении релятивизма, данном Р.Эйслером: «Для релятивизма в узком смысле каждая теоретическая или практическая ценность относительна, значима только в отношении к переживающему, судящему, волящему субъекту»⁶. Вот теперь все на месте: если конкурирующих теорий множество, а выбор между ними произволен, значит, называя теорию *истинной*, мы обязаны указывать *отношение* к индивиду или группе людей, *для которых* она истинна, точно так же, как называя человека отцом, необходимо указывать человека или группу людей, по отношению к которым он является отцом. Именно это имеет в виду релятивист, когда говорит, что *всякая истина относительна*, а абсолютных истин, т.е. *истин для всех*, не бывает. Именно эту точку зрения я и буду называть *гносеологическим релятивизмом*.

Но термины «абсолютная истина» и «относительная истина» используются и в классической теории. Абсолютно истинным здесь называют абсолютно полное и абсолютно верное знание о предмете (мы знаем о предмете все, и все, что мы знаем, верно), а относительно истинным – неполное и не во всем верное знание о нем. При этом подчеркивается, что абсолютной истиной может обладать только Бог или демон Лапласа, а человечество лишь

асимптотически приближается к ней. На каждом этапе своей истории оно обладает только относительными истинами. Спутывание смыслов, в которых термины «абсолютная истина» и «относительная истина» употребляются в теории корреспонденции и в релятивизме, – одна из причин живучести последнего.

Догматизм, скептицизм, релятивизм и тезис Гегеля. К.Поппер, как мы видели, отождествляет релятивизм и скептицизм. Так же до него поступал и Э.Гуссерль⁷. На мой взгляд, это ошибка. Покажу это на сопоставлении античного скептицизма и релятивизма.

В развитии науки периодически возникают ситуации, когда культуры мышления и эмпирических данных уже достаточно для *осознания* проблемы, но еще недостаточно для ее *решения*. Именно такого рода проблема была осознана Гераклитом в VI в. до н. э. в его знаменитом парадоксе: «Морская вода – чистейшая и грязнейшая. Рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же – для питья непригодна и вредна»⁸. Сопоставим это высказывание с одним из основных законов логики, законом противоречия, сформулированным Аристотелем: «*Противолежащие друг другу высказывания об одном и том же никогда не могут быть верными*»⁹. Но высказывания «Морская вода полезна» и «Морская вода вредна», «Морская вода чистейшая» и «Морская вода грязнейшая», противостоят друг другу и, тем не менее, оба истинны. Истинна, следовательно, и их конъюнкция, причем не в каком-то извращенном релятивистском смысле, а в смысле классической теории истины, теории соответствия. Как быть?

Первое решение предлагает Аристотель. Он утверждает, что можно заставить «и самого Гераклита ...признать, что противолежащие друг другу высказывания об одном и том же *никогда* (выделено мной. – Г.Л.) не могут быть верными»¹⁰. Но как показать, что суждение «Морская вода и полезна, и вредна» – ложно? На этот вопрос Аристотель не отвечает. Естественно предположить, что он не знает ответа. Точку зрения, сторонники которой «в упор не видят» новых проблем, и пытаются решить их на основе старой парадигмы, естественно назвать *догматизмом* (от греч. δόγμα – мнение, учение, решение).

Крайностью, противоположной догматизму, является *скептицизм* (от др.-греч. σκεπτικός – рассматривающий, исследующий). Это методологическая установка, сторонники которой, в отличие

от догматиков, признают, что открыта новая проблема, не поддающаяся решению старыми методами. Но они не видят средств ее разрешения и потому призывают *воздерживаться от суждений*. Таков главный методологический принцип скептицизма. Скептик ничего не утверждает, а лишь критикует, причем подчас весьма глубоко, предлагаемые решения. Заставить его признать истинным одно из конкурирующих решений проблемы так же трудно, как и заставить парализованного стоять на ногах. Дефинитивный признак скептика – сомнение, нерешительность, неуверенность. Догматик говорит «Я знаю все», скептик – «Я знаю только то, что ничего не знаю». Скептицизм был моден в Риме в начале 1-го в. н. э. Скептиком был и прокуратор Иудеи Понтий Пилат. И **вся суть античного скептицизма** выражена в его знаменитом ироническом вопросе Христу: «Что есть истина?»

Релятивист (от лат. *relativus* – **относительный**) пытается занять промежуточную позицию между догматизмом и скептицизмом. Со скептиком его объединяет понимание реальности проблемы, а с догматиком – стремление предложить ее решение. Если догматик объявляет фразу Гераклита ложной, а скептик отказывается отвечать на вопрос, истинна она или ложна, то релятивист признает ее истинной для одних и ложной для других.

Для полноты картины к догматизму, скептицизму и релятивизму необходимо добавить еще четвертую точку зрения, известную как *тезис Гегеля*. Согласно ей фраза «Морская вода – чистейшая и грязнейшая» действительно противоречива, но, тем не менее, истинна, ибо отражает противоречивую действительность. В казенном диамате эта интерпретация парадокса Гераклита считалась канонической.

Отличив релятивизм от трех других эпистемологических концепций, мы можем теперь приступить к анализу его собственного содержания, каноническая формулировка которого принадлежит Протагору: «Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих»¹¹. Аристотель ясно видит парадокса Гераклита с релятивизмом Протагора: «Близким к изложенным здесь взглядам (Гераклита. – Г.Л.) и сказанное Протагором, а именно: он утверждал, что человек есть мера всех вещей... Но если так, то выходит, что одно и то же и существует, и не существует, что оно и плохо, и хорошо,

что и другие противоположащие друг другу высказывания также верны»¹². Э.Гуссерль называет приведенное высказывание *формулой Протагора*¹³. Платон понимает эту формулу так: «Каким что является мне, таково оно для меня и есть, а каким тебе – таково для тебя»¹⁴. Аристотель выразился короче: «Что каждому кажется, то и достоверно»¹⁵. Сегодня эту же мысль выражают фразами «Все годится», «У каждого своя истина», «Все зависит от точки зрения».

Важно видеть, что «мерой всех вещей» и в платоновской, и в аристотелевской интерпретациях формулы Протагора считается *отдельный человек, индивид*. Гуссерль называет такой релятивизм *индивидуальными*. Он пишет: «Индивидуальный релятивизм есть такой явный, – я готов почти сказать – наглый – скептицизм, что если его вообще когда-либо выдвигали серьезно, то, во всяком случае, уже не в новое время»¹⁶. Остается лишь пожалеть, что он не дождался триумфа Фейерабенда.

Гуссерль фиксирует и вторую логически возможную интерпретацию формулы Протагора: под человеком в ней вполне можно понимать не индивида, а *человек вообще*, т.е., по существу, человеческий род. Такой релятивизм Гуссерль называет «*специфическим*»¹⁷. Для «специфического» релятивиста уже немислима ситуация, когда одно утверждаю я, а другое – ты, и мы оба правы.

Между «индивидуальным» и «специфическим» естественно поместить *групповой релятивизм*, согласно которому мерой всех вещей является не отдельный человек, и не все человечество, а группы людей, например, *научные сообщества* в смысле Т.Куна. Именно групповой релятивизм является доминирующим в современной методологии науки.

Для полноты картины зафиксирую еще одну интерпретацию формулы Протагора, предложенную Э.Каппом, основоположником философии техники: человек ищет в вещах и создает своими действиями то, что *подобно* ему. В этом суть учения Э.Каппа об органопроекции.

Исторически первым и наиболее доступным для понимания является *индивидуальный релятивизм*. С него и начнем. Чтобы конкретно показать, как релятивизм Протагора вытекает из парадокса Гераклита, представим его в виде двух конъюнкций: 1. Морская вода чистейшая и морская вода грязнейшая. 2. Морская вода полезная и морская вода вредная. Начнем со второй конъюнкции.

У Гераклита «противолежащие» суждения «Морская вода полезна» и «Морская вода» вредна» высказываются одним человеком, находятся *в одном сознании*. У Протагора одно из них высказываю я, другое – ты и мы оба правы. Для Протагора эта разница принципиальна. Право одному человеку утверждать «А и не-А» он в явной форме не защищает, а вот право мне говорить «А», а тебе – «не-А» – отстаивает. Несоответствие закону противоречия в его *аристотелевской* формулировке имеет место в обоих случаях. Ведь истинным знание делает его соответствие *предмету*, и поэтому неважно, кто им обладает: я, ты или мы оба. Это со всей определенностью констатирует Р.Декарт: «Всякий раз, когда два человека придерживаются противоположных мнений об одном и том же, несомненно, что по крайней мере один из них ошибается, или даже ни один из них не владеет истиной»¹⁸.

Сказанное позволяет упростить задачу: если удастся показать, что конъюнкция «Морская вода полезна и морская вода вредна», высказываемая *одним* человеком, истинна в *классическом* смысле, т. е. в полном соответствии с законом противоречия и вопреки тезису Гегеля, то тем самым будет показано, что истинно и каждое из образующих ее высказываний, утверждаемых *разными* людьми.

Конкретизируем пример Гераклита: будем говорить не о *морской воде вообще*, а о конкретной, локализованной в пространстве и времени, *этой* морской воде. Сравним две конъюнкции: 1. «Эта морская вода и полезная и эта же вода вредная»; 2. «Эта морская вода – жидкая и эта же морская вода – твердая (замерзшая)». Обе конъюнкции состоят из *противолежащих* высказываний, Но первая истинна, а вторая – ложна. Сегодня мы понимаем, в чем дело: понятия «полезная» и «вредная» *относительные*, а понятия «твердая» и «жидкая» – *абсолютные*. Но разница между этими двумя типами понятий не была ясна не только Гераклиту и Протагору, но даже и Платону. Б.Рассел пишет об этом: «Платон постоянно испытывает затруднения из-за непонимания относительных понятий. Он считает, что если А больше, чем В, и меньше, чем С, то А является одновременно и большим, и малым, что представляется ему противоречием. Такие затруднения представляют собой детскую болезнь философии»¹⁹.

Рассел прав, называя эту «болезнь» детской: *ребенок протестует, когда его мать называют дочерью*. Ему, как и Гераклиту, и Протагору, и Платону, это представляется противоречием. Не зря говорят, что дети – это прирожденные философы. Они первыми чув-

ствуют содержащуюся здесь гносеологическую проблему, которую огрубевший мозг взрослого уже не улавливает. Протагор пытается разрешить ее за счет отказа от закона противоречия, а вместе с ним и от классической теории истины, ибо только в ней этот закон является законом, а не произвольным правилом игры. Аристотель разрешает эту трудность, отрицая ее существование: вопреки очевидности, он объявляет высказывание Гераклита ложным.

Лишь на рубеже XIX–XX вв. была создана *логика отношений*, позволившая различить абсолютные и относительные понятия и сформулировать два закона противоречия: один – для первых, другой – для вторых. Вот как это было сделано.

Все объекты универсума были разделены на предметы и признаки, а признаки – на свойства и отношения²⁰. Соответственно, все понятия были разделены на конкретные (понятия о предметах) и абстрактные (понятия о признаках). Затем как конкретные, так и абстрактные понятия были разделены на абсолютные и относительные. Между этой онтологической и этой гносеологической классификацией существует фундаментальное соответствие, особенно очевидное на двух схемах:

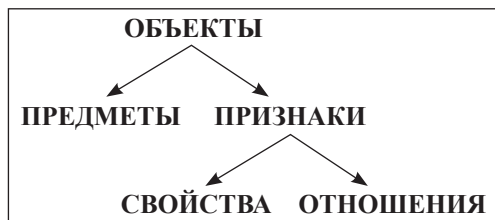


Схема 1

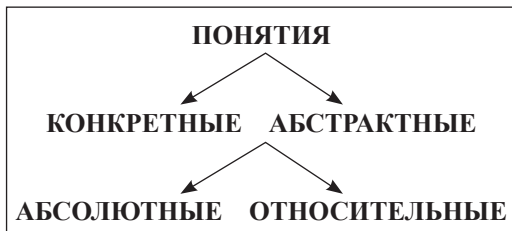


Схема 2

Как видно из схемы 2, на абсолютные и относительные делятся и конкретные, и абстрактные понятия. Но я упрощу себе задачу: рассмотрю это деление только применительно к конкретным понятиям. Перенос сказанного на абстрактные понятия – чисто техническая задача.

Итак, *свойство*, например, квадратность, нераздельно принадлежит *одному* обладающему им объекту. Соответственно, *абсолютное конкретное понятие*, например, «квадрат», *отражает* этот объект и *соотражает* это его свойство. *Отношение*, например, «больше», *сопринадлежит* двум объектам. Говорят: «квадрат А больше квадрата В». Относительные понятия «большой» и «малый» в предложении «квадрат А большой, а квадрат В малый» *отражают* носители отношения «больше» и *соотражают* само отношение²¹. Но поскольку второй носитель этого отношения в относительных понятиях явно не указан, их, как уже отмечалось, часто принимают за абсолютные понятия. Это-то и порождает парадокс Гераклита, а вслед за ним и все четыре болезни философии: догматизм, скептицизм, релятивизм и тезис Гегеля.

Закон противоречия, сформулированный в общем виде, требует указывать *все* носители признака: *один*, если признаком является свойство, и более чем один – если отношение. Ошибка состояла в том, что в обоих случаях указывался *лишь* один признак. Устранение этой ошибки заключается в том, что закон противоречия делится на два закона: один для абсолютных, другой – для относительных понятий.

Поскольку свойство нераздельно принадлежит одному предмету, постольку два противоположных *свойства* не могут одновременно принадлежать одному и тому же предмету: он не может быть одновременно и квадратным, и неквадратным²². Это *онтологический* закон. Из него вытекает *логический* закон: два противоположных абсолютных *понятия* («квадрат» и «не-квадрат») *никогда* не могут быть предикатами одного и того же суждения. Этот закон верен даже в том случае, если «Этот стол квадратный» говорю я, а «Этот стол неквадратный» – ты.

Поскольку отношение, в отличие от свойства, *сопринадлежит* нескольким (в простейшем случае – двум) предметам, постольку один предмет может находиться в противоположных отношениях к разным предметам, например, А может быть больше В и мень-

ше С. Но А не может одновременно быть и больше, и меньше В. Это *онтологический* закон. Из него следует закон *логический*: А можно назвать и большим и малым одновременно, если он является большим по отношению к В и малым по отношению к С, но его нельзя назвать одновременно и большим, и малым по отношению к В. Это есть закон противоречия, специфицированный для относительных понятий.

Предложение «А и большой, и малый» не завершено – не указан второй носитель отношения. Применять к нему закон противоречия, специфицированный для относительных понятий, преждевременно. Предложения «А большой по отношению к В и малый по отношению к С» и «А большой по отношению к В и малый по отношению к В» завершены и применять к ним этот закон можно. Первое предложение в соответствии с ним истинно, второе – ложно.

Предложение «Морская вода полезная и вредная» не завершено. Применять к нему закон противоречия преждевременно, и вопрос, истинно оно или ложно, не имеет смысла. Предложения «Морская вода полезна для рыб и морская вода вредна для людей» и «Морская вода полезна для людей и морская вода вредна для людей» завершены. И **первое из них истинно, а второе – ложно в полном соответствии с законом противоречия, специфицированным для относительных понятий**. Интересно, что Гераклит именно так и говорит: морская вода вредна для людей и полезна для рыб. Но он не придает этому *ключевому фактору* никакого значения. Это и понятно: иначе не было бы никакого парадокса.

Итак, после того как было устранено спутывание абсолютных и относительных понятий, а закон противоречия был разделен на два: один для абсолютных, другой – для относительных понятий, первая основа для всех четырех философских болезней: догматизма, скептицизма протагоровского релятивизма и тезиса Гегеля исчезла. Но осталась вторая, зафиксированная в первой половине парадокса Гераклита: «Морская вода чистейшая и грязнейшая».

Посмотрим на нее глазами современного человека. Чистейшая – значит не содержащая примесей, состоящая только из молекул воды, грязнейшая – значит содержащая молекулы других веществ. Следовательно, понятия «чистейшая» и «грязнейшая» характеризуют воду через ее *внутреннее* содержание и поэтому являются, по определению, *абсолютными*. А это значит, что пред-

ложение «Морская вода чистейшая и грязнейшая» ложно в полном соответствии с законом противоречия, специфицированным для абсолютных понятий. Но оно истинно! Снова парадокс, но уже на основе не относительных, а абсолютных понятий.

Все-таки поразительно, как писали древние: в двух строчках, на простейшем житейском примере сформулированы две фундаментальные гносеологические проблемы, над которыми лучшие умы Европы бились затем веками! Вот что такое философия!

Хотя этот парадокс был сформулирован уже в VI в. до н. э., актуальным он стал лишь в Новое время, когда на основе экспериментов со *смешанными* объектами стали создаваться теории, говорящие о *чистых* теоретических объектах: движении без трения, идеальном газе, абсолютно твердых телах и т. д. **Поэтому я буду называть** порожденный им релятивизм релятивизмом Нового времени.

Релятивизм Нового времени. Чтобы найти путь к разрешению первой половины парадокса Гераклита, воспользуемся двумя классическими философскими понятиями: «противоположность» и «единство противоположностей». Молекулы воды и не-воды – это контрадикторные *противоположности*, *A* и *не-A*, соответственно, грязнейшая вода – это *единство противоположностей*, а чистейшая вода – *противоположность, выделенная в чистом виде*. Предмет, состоящий только из исследуемой противоположности, в нашем примере – только из молекул воды, называют *чистым, идеальным* или *абсолютным*, а предмет, включающий содержание, контрадикторно противоположное исследуемому, – *смешанным*, относительно чистым или просто относительным. Закон противоречия, специфицированный для абсолютных понятий, применим только к чистым, идеальным, абсолютным объектам, например, к воде состоящей лишь из молекул воды. Называя такую воду чистейшей, мы уже не вправе называть ее грязнейшей.

Но в реальном пространстве-времени идеальной воды нет. Любая реальная вода является смешанной. И Гераклит говорит именно о реальной – морской воде. Напрашивается обескураживающий вывод: закон противоречия, специфицированный для абсолютных понятий, применим только к чистым теоретическим объектам, задаваемым чистыми теоретическими понятиями и существующим только в онтологии теории. К объектам реального мира он не имеет никакого отношения.

Снова начинается эпидемия всех четырех «философских болезней»: догматизма, скептицизма, релятивизма и гегельянства. Догматизм, не видящий здесь никакой проблемы, не имел распространения в Новое время. Скептицизм, видевший проблему, но призывающий воздерживаться от суждений о ней, также не имел большого числа сторонников. Тезис Гегеля в Новое время еще не придумали. Так что оставался релятивизм, учивший, что, говоря о предметах реального мира, мы вправе называть воду и чистой, и грязной, предмет – и твердым, и мягким, знание – и истинным, и ложным, человека – и честным и нечестным. Все позволено, все годится.

Этот тезис неверно отбрасывать полностью. Его необходимо, как сказал бы Гегель, диалектически снять. Для этого необходимо учесть поразительную (я почти готов сказать – мистическую) способность смешанного предмета *в строго фиксированных границах* вести себя чистый, т. е. *исчерпывающийся* одной из образующих его противоположностей. Например, золото 375 пробы, состоящее из золота лишь на 37,5 % и почти на 50 % – из меди, во взаимодействии с атмосферным воздухом и солнечными лучами ведет себя как чистое золото: имеет золотой блеск и не окисляется, но, будучи погруженным в серную кислоту, проявляется уже как чистая медь. Следовательно, называя такое золото золотом, необходимо каждый раз указывать *отношение*, в котором оно ведет себя как золото. Точно так же необходимо поступать, и называя воду чистой, предмет – твердым, знание – истинным, исследователя – профессиональным, судью – честным и т. д. Это обстоятельство имеет принципиальное значение не только для познавательной, но и для практической деятельности, и именно поэтому оно задолго до появления философии было зафиксировано в житейском афоризме «*Все относительно*». Задача философов – выразить всю глубину этого афоризма в строгих эпистемологических терминах.

Для этого прежде всего необходимо различать относительность понятий и относительность предметов. Понятие называют относительным за то, что оно идентифицирует свой предмет через его отношение к другому предмету («мать», «дочь», «большой», «полезный» и т. д.). Сам предмет при этом называют не *относительным*, а *относящимся*. Правда, в XIX в. его тоже называли относительным, говорили, например, «науки, *относительные* к военному делу», но постепенно сам язык устранил эту неувяз-

ку. Относительным называют смешанный предмет, т. е. предмет, представляющий собой единство противоречивых противоположностей, А и не-А, именно за то, что он проявляет исследуемую противоположность, А, не во всех, а лишь в некоторых отношениях (прежде всего, взаимодействиях) с другими предметами. Представление реального предмета, как *исчерпывающегося* исследуемой противоположностью, А, называют *идеализацией*, или *выделением предмета в чистом виде*, а сам это предмет – *идеальным* или *выделенным в чистом виде*. Интервал, в границах которого смешанный предмет на самом деле ведет себя как чистый, называют *интервалом идеализации*, а саму идеализацию – *интервальной*. Интервальную идеализацию ввел в науку Галилей, поэтому ее называют еще и *галилеевской идеализацией*²³.

Понятие интервала идеализации позволяет применять закон противоречия, специфицированный для абсолютных понятий, не только к чистым, но и к смешанным предметам. Если к идеальным, теоретическим объектам он применяется безо всяких ограничений, то к реальным – лишь *в интервале идеализации*. Только в его границах мы получаем право трактовать смесь воды и не-воды как воду в чистом виде, и объявлять суждение «Эта вода и чистая, и грязная» ложным в полном соответствии с законом противоречия. Но, прежде чем назвать реальную воду чистой, реальным предмет – твердым, реального человека – честным и т. д., мы явно или неявно должны задать интервал идеализации, т. е. границы его взаимодействий с другими предметами, внутри которых он ведет себя как исчерпывающийся исследуемой противоположностью. Это и есть диалектическое снятие релятивизма.

Интервальная идеализация имеет интересную особенность: чем чище предмет, чем полнее из него удалено содержание, противоположное исследуемому, (например, из образца меди – атомы не-меди), тем больше интервалов, в границах которых он ведет себя как чистый. В пределе эти интервалы сливаются в один интервал, охватывающий все объекты, с которыми взаимодействует исследуемый предмет. Другими словами, он ведет себя как чистый *во всех отношениях*.

Предмет, внутреннее содержание которого исчерпывается исследуемым содержанием, и который в силу этого проявляет его во взаимодействиях со всеми предметами, называют уже не относи-

тельным, а *абсолютным*: абсолютно чистая медь ведет себя как медь во всех отношениях, во взаимодействии со всеми объектами²⁴. Получение абсолютных, чистых, идеальных объектов не в воображении, а в реальном пространстве-времени – сверхцель современных высоких технологий, hi-tech.

Современный релятивизм. Итак, античный релятивизм порожден релятивностью понятий, а релятивизм Нового времени – релятивностью объективно существующих предметов. Следующая эпидемия релятивизма разразилась уже в XX в. Она была вызвана открытием целого класса релятивностей, не поддающихся истолкованию старыми методами. К.Свойер, автор весьма информативной статьи (фактически – книги) «Релятивизм» в Стэнфордской философской энциклопедии, приводит сводную таблицу таких релятивностей:

Зависимые переменные	Независимые переменные
Что релятивно	К чему релятивно
Центральные понятия	Язык
Центральные верования	Культура
Восприятия	Исторический период
Эпистемические оценки	Врожденная когнитивная архитектура
Этика	Выбор
Семантика	Научный каркас
Практика	Религия
Истина	Гендер, раса или социальный статус
Реальность	Индивидуальность

Предполагается, что каждая из девяти зависимых переменных *относительна к* каждой из девяти независимых, итого, 81 «*относительность к*». Важная деталь: относительностью *a к b*, здесь называется зависимость *a* от *b*. Возникает естественный вопрос: почему то, что 2,5 тысячи лет подряд называли *зависимостью a от b*, вдруг стали называть *относительностью a к b*. Ведь если принять эту терминологическую новацию, то придется говорить, например, что нагревание камня *относительно к* свечению Солнца, давление газа – к его температуре и т. д.

Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что *релятивностью a к b* здесь называют *не любую*, а только *парадоксальную, проблемную* зависимость *a* от *b* – ту, которой с точки зрения прежних эталонов научности не может быть: ну не могут размеры тела зависеть от скорости его равномерного и прямолинейного движения относительно системы отсчета; не могут свойства исследуемого микрообъекта зависеть от измерительного прибора, а онтология – от языка²⁵. Между тем, именно о так понимаемой относительности говорится в работах Р.Карнапа, У.Куайна, Д.Девидсона, Х.Патнэма, П.Фейерабенда, Т.Куна, и их наиболее последовательного критика – К.Поппера.

Итак, мы в третий раз перед одной и той же ситуацией: обнаружен новый класс релятивностей, которые не удастся объяснить на основе старой парадигмы. Возникает несколько конкурирующих теорий, в одинаковой степени обоснованных имеющимися фактами и общепринятыми правилами вывода. Это снова реанимирует все четыре «болезни». Но догматизм, отрицающий сам факт существования этих парадоксальных зависимостей, сегодня немоден, скептицизм, призывающий воздерживаться от суждений, также не привлечет большого количества последователей, сторонники тезиса Гегеля свернули свои знамена до лучших времен, так что господствует сегодня релятивизм в его фейерабендовской формулировке: «anything goes».

В этой ситуации вопрос, что такое релятивизм, снова становится актуальным. Свойер говорит, что «это не одна доктрина, а семья точек зрения, общая тема которых – некоторые центральные аспекты опыта, мысли, оценки или даже реальности некоторым образом *относительны к* (relatives to) чему-то другому»²⁶. Это определение можно понять так, что релятивистом является любой человек,

который делает темой своего исследования одну из перечисленных «относительностей к». Некоторые авторы защищают такое понимание релятивизма вполне определенно. Так, Ж.Брикмон, и А.Сокал пишут: «Grosso modo, мы называем «релятивизмом» любую философию, которая утверждает, что значимость текста зависит от индивида и/или социальной группы»²⁷. Мне это определение представляется слишком широким. На мой взгляд, человек, который признает реальность одной из 81 релятивности, представленных в таблице Свойера или всех их и считает необходимым исследовать их, еще не релятивист. Иначе придется объявить релятивистами всех современных исследователей. Релятивист – это человек, который стремится избавиться от трудностей, возникающих при исследовании релятивностей, с помощью гносеологического релятивизма протагоровско-фейерабендовского типа.

Для обозначения человека, который признает реальность некоторых или всех относительностей, перечисленных в таблице Свойера, и ставит своей целью понять их на основе теории соответствия, К.Мангейм использует термин «реляционизм». Правда, он ограничивает задачу так понимаемого реляционизма исследованием только зависимостей наших знаний от социальных условий, в которых они возникли: «Реляционизм не означает, что дискуссии не могут привести к определенному решению; в его основе лежит уверенность, что в силу самой природы определенных высказываний они могут быть сформулированы не абсолютно, а лишь в рамках социально обусловленного аспекта познания»²⁸. «Речь идет совсем не об отрицании объективной реальности или о том, что восприятие не дает должного ответа на поставленные нами вопросы, но только о том, что по логике вещей эти ответы в определенных случаях с необходимостью обусловлены аспектом познания, присутствующим данному наблюдателю»²⁹. Поэтому «оставим позади веру в то, что истина может быть свободна от какой-либо соотносительности с исторической и социальной ситуацией»³⁰. Итак, современный релятивизм порожден неспособностью преодолеть трудности, возникающие при исследовании «релятивности к». Но и реляционизм Мангейма не преодолевает их. Это не готовая теория, а, в сущности, лишь программа ее создания. Он говорит, что невозможно понять природу истинного знания, если учитывать лишь его зависимость от предмета познания. Истинное знание – это функция от

нескольких аргументов, в том числе от уже имеющегося знания, а также от социальной среды. Эта точка зрения проста и естественна. Почему же ее защищают с таким ожесточением? С кем спорят, кому возражают ее сторонники? Где ее враг?

Насколько я понял, в отечественной литературе на роль такого врага прочат *материалистическую теорию отражения*. Так, Е.А.Мамчур пишет: «в модели познавательного процесса, исходящей из того, что научное знание является отражением действительности, наука не несет на себе следов познающего субъекта и является полностью объектной»³¹. Итак, мысль ясна: теория отражения несовместима с признанием зависимости знания от познающего субъекта и социальной среды. Она сводит все отношения истинного знания к соответствию познаваемому объекту. А поскольку это не так, постольку «в реальном научном познании никакого отражения не существует»³². Разберемся.

Будучи сторонником и теории соответствия, и теории отражения, я строго отличаю последнюю от *теории образов-дубликатов*, согласно которой, например, существующий в моей голове образ церковной колокольни является дубликатом этой колокольни. С теорией образов-дубликатов полемизировал еще Аристотель. Возражая Эмпедоклу, он писал: «ведь камень в душе не находится»³³.

С тем, что приведенные Е.А.Мамчур аргументы *уничтожают* теорию образов-дубликатов, я абсолютно согласен. Но они не затрагивают *ту* теорию отражения, на позициях которой стою я. В этом легко убедиться, просто вдумавшись в этимологию термина «отражение» (англ. «reflection», нем. «Abbildung»): **отражение – это всегда отражение чего-то чем-то**, например, камня – камнем. Оно оставляет след и на отражающем, и на отражаемом. Этот след несет в себе черты и отражаемого, и отражающего. К человеческому знанию сказанное относится в полной мере: субъективный образ объективного предмета вторичен и по отношению к предмету, отраженному в нашем мозгу, и по отношению к физиологическим процессам самого мозга, и по отношению к социальной среде и по отношению к знаниям, существующим в нашем мозгу до появления этого образа, и по отношению ко многому другому, о чем мы пока не имеем представления. Этим бесспорным фактам исходные принципы материалистической теории отражения ни в коей мере не противоречат. Более того, признание этих фактов является логическим следствием этих принципов.

Но теория отражения и ее законная дочь – теория соответствия, – исторически развивающиеся концепции. Начались они, естественно, с исследования самой главной зависимости – зависимости знания от познаваемого предмета. Все остальные зависимости были временно «взяты в скобки». Этот вполне законный познавательный прием, называемый по-латыни *ceteris paribus*, широко использовался еще в античной математике. Признано, что первым эти «скобки» раскрыл Кант. Он переключил внимание гносеологов с зависимости знания от предмета на его зависимость от знания, уже существующего в сознании познающего субъекта и в этом смысле априорного. При этом он совершил методологическую ошибку, которую критики теории отражения приписывают ей: свел все богатство зависимостей знания от вне него находящихся факторов к зависимости от априорных форм чувственности и мышления. Зависимость знания от познаваемого объекта, от вещи в себе, была исключена из рассмотрения. Все это законно. Незаконна лишь форма, в которой осуществлено это исключение – утверждение, что наши знания не имеют никакого соответствия с вещью в себе. Но в сущности это всего лишь *façon de parler*.

Реляционизм в смысле Р.Эйслера. Принципиально иное определение реляционизма дает Р.Эйслер: «Реляционизм означает воззрение, согласно которому все наше знание... охватывает только связи и отношения (*Beziehungen und Verhältnisse*) вещей, а не вещи и их свойства»³⁴. Иными словами, все наше знание – это знание об отношениях. Вот небольшая выставка цитат, свидетельствующая о том, что сторонники такого воззрения реально существуют:

«Отношениями являются все объекты науки»³⁵;

«Отношения вещей есть вещество науки»³⁶;

«Наука есть система соотношений»³⁷;

«Мыслить – значит, вообще, относить»³⁸;

«С отношениями прекращаются все речи и мысли, остаток есть лишенное мысли молчание»³⁹.

Аргументация в защиту тезиса, согласно которому все наше рациональное знание есть лишь знание об отношениях, формировалась чисто индуктивно. Сначала Ньютон определил число как отношение. Затем вся математика была определена как наука о количественных отношениях⁴⁰. Благодаря Гегелю утвердился взгляд

на закон как существенное отношение. Несколько позднее форма и структура были истолкованы как системы отношений. Теория информации определяется сегодня как наука об информационных отношениях, политэкономия, по утверждению Ф.Энгельса, также имеет дело не с вещами, а с отношениями между людьми. Тезис «отношения вещей есть вещество науки» можно рассматривать как индуктивное обобщение этих утверждений.

Но против этого обобщения возникает естественное возражение, которое формулирует сам Р.Эйслер: если любое знание – это знание отношений между вещами, значит, внутреннее содержание вещей, в том числе их свойства, непознаваемы. Следовательно, реляционизм – это агностицизм. Разберемся.

Человеческий организм можно представить как вещь. Знание о его отношениях к другим вещам не отражает его внутреннего содержания. Но органы, из которых состоит человеческий организм, – тоже вещи, и знание об отношениях между ними не является знанием об их внутреннем содержании, но является знанием о внутреннем содержании организма. Органы состоят из клеток, отношения между которыми не входят во внутреннее содержание клеток, но входят во внутреннее содержание органов, и т. д. Получается, что, исследуя отношения между вещами, частями этих вещей и частями этих частей мы движемся к первоэлементам этого мира, а отражая отношения между вещами, ансамблями этих вещей, ансамблями этих ансамблей и т. д. – к миру в целом. Так что никакого агностицизма не получается.

Чтобы показать, что реляционизм не ограничивает возможностей познания, а лишь реализует одну из них, нужно обосновать тезис, что любое отношение можно представить как свойство, а любое свойство – как отношение. Первую задачу решить легко. Отношение – это признак, сопринадлежащий *нескольким* объектам, свойство – признак, нераздельно принадлежащий *одному* объекту. Но любое отношение вместе с его носителями можно представить как объект. А такому объекту отношение между его частями принадлежит нераздельно и, следовательно, по определению, является его свойством. Например, отношение между атомом кислорода двумя атомами водорода, образующее из них молекулу воды, является отношением для этих атомов и свойством для самой молекулы.

Труднее показать, что всякое свойство можно представить как отношение. Первая часть этой задачи решается тем, что отношения, истолкованные как свойства, вновь истолковываются как отношения. Сложнее вторая часть задачи: представить как отношения те свойства, которые до этого не рассматривались как отношения. Эта задача, на мой взгляд, успешно решается в рамках атомизма. Демокрит писал: «Лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – холодное, в мнении – цвет, в действительности же существуют только атомы и пустота»⁴¹. Я не понимаю, почему он не сказал, что кроме атомов и пустоты в мире существуют еще отношения между атомами. А это значит, что и сладкое, и горькое, и теплое, и холодное, цвет и т. д., т. е. любые определенности бытия можно представить как отношения сначала между первоатомами (как бы они ни понимались), а затем – между их все более сложными ансамблями. А это реляционизм.

Реляционизм накладывает на процесс познания только одно ограничение: на языке отношений нельзя сказать того, что можно сказать с помощью других философских категорий: «форма», структура, «свойство», «качество», «количество» и т. д. Но реляционизм не запрещает переходить с языка отношений на любой из этих языков. Выбор определяется задачами исследования.

Подведу итог. Чтобы обосновать свое отношение к тезису К.Поппера «Главная болезнь философии нашего времени – это интеллектуальный и моральный релятивизм», я принял определение *эпистемологического релятивизма* как концепции, согласно которой среди конкурирующих теорий нет единственно верной, следовательно, выбор между ними произволен, следовательно, называя теорию *истинной*, необходимо указывать *отношение* к индивиду или группе людей, для которых она истинна. Затем было проанализировано отношение эпистемологического релятивизма к догматизму, скептицизму и тезису Гегеля, а также и различены три исторических типа эпистемологического релятивизма: античный, нововременный и современный. Критерием для их различения были три типа релятивности, временная неспособность понять которые вынуждала вставать на позиции эпистемологического релятивизма.

От этих трех форм релятивизма были отличены две формы реляционизма: во-первых, реляционизм К.Мангейма, утверждавшего, что при проверке теории на истинность необходимо учитывать

ее обусловленность социальными факторами, и, во-вторых, реляционизм Р.Эйлера, согласно которому любое знание можно представить как знание об отношениях.

Примечания

- ¹ Данная статья является продолжением исследований, начатых мною в статьях: О трех видах релятивизма // *Вопр. философии*. 2007. № 7; Релятивизм в современной философии // *Познание, понимание, конструирование*. М. 2008; Современный релятивизм // *Вопр. философии*. 2008. № 8.
- ² *Поппер К.* Факты, нормы и истина: дальнейшая критика релятивизма // *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 379.
- ³ Там же.
- ⁴ *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм. К дискуссиям в современной эпистемологии. М., 2004; *Она же.* Образы науки в современной культуре. М., 2008.
- ⁵ *Мамчур Е.А.* Образы науки в современной культуре. С. 16.
- ⁶ *Handwörterbuch der Philosophie von R.Eisler.* Berlin, 1913. S. 557.
- ⁷ *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1 // *Философия как строгая наука*. Новочеркасск, 1994. С. 257.
- ⁸ *Материалисты древней Греции*. М., 1955. С. 46.
- ⁹ *Аристотель.* Метафизика 1062a 30 // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 375.
- ¹² *Аристотель.* Метафизика. 1062b 20.
- ¹³ *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. С. 257.
- ¹⁴ *Платон.* Тезтет 152a // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970.
- ¹⁵ *Аристотель.* Метафизика 1062в 20.
- ¹⁶ *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. С. 257.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 82.
- ¹⁹ *Рассел Б.* История Западной философии. Новосибирск, 1997. С. 134–135.
- ²⁰ Я проанализировал эти два деления в 6, 7, и 8 главах книги «Философские категории в современном дискурсе» (М., 2007) и здесь буду опираться на этот анализ.
- ²¹ То же самое на языке теории имен: абсолютное конкретное имя нотирует предмет и коннотирует его внутреннее содержание, относительное конкретное имя – нотирует предмет и коннотирует его отношение к другому предмету.
- ²² Это верно только для чистых теоретических объектов. Подробнее об этом – в следующем разделе статьи.
- ²³ *McMullan E.* Galilean Idealization // *Studies in History and Philosophy of Science*. Sept. 1985. Vol. 16. № 3. P. 255.

- 24 Интервальная идеализация не только открывает возможность для применения закона противоречия при исследовании смешанных объектов. Она позволяет понять, как чистая теория возникает из экспериментов со смешанными объектами и как она затем применяется при практических действиях с ними. Но это уже другая проблема.
- 25 *Куайн В.* Онтологическая относительность // Современная философия науки. М., 1996. С. 18–40.
- 26 <http://plato.stanford.edu/entries/relativism>.
- 27 *Брикмона Ж., Сокал А.* Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна (http://scepsis.ru/library/id_1052.html).
- 28 *Магнейм К.* Идеология и утопия (<http://bookz.ru/authors/mangeim-karl/mangeimkarl01.html>).
- 29 Там же.
- 30 Там же.
- 31 *Мамчур Е.А.* Еще раз об истине // Эпистемология & философия науки. 2008. Т. XVI. № 2. С. 70.
- 32 Там же. С. 68.
- 33 *Аристотель.* О душе. М., 1937. С. 102.
- 34 Handwörterbuch der Philosophie von R. Eisler. Berlin, 1913. S. 557.
- 35 *Серрюс Ш.* Опыт исследования значения логики. М., 1948. С. 184.
- 36 *Eisler R.* Wörterbuch der Philosophischen Begriffen. Berlin, 1929. S. 684.
- 37 *Пуанкаре А.* Ценности науки. М., 1906. С. 186.
- 38 *Natorp P.* Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig, 1910.
- 39 *Brandenstein W.* Zur Klassifikation der Relationen // Philosophischen Jahrbuch. 1927. Bd. 40. Hf. 2. S. 7.
- 40 *Колмогоров Н.А.* Математика // БСЭ. Т. 26. С. 476.
- 41 *Материалисты древней Греции.* М., 1955. С. 76.

*Б.И. Пру
нин*

Социологизм в эпистемологии (критические заметки)

С Нового времени рефлексия над научно-познавательной деятельностью видела своей центральной задачей разработку, если угодно, углубленной логики познания. Так понимала себя эта рефлексия и в то время, когда она представляла как набор общеметодологических ориентиров, так понимала она себя и тогда, когда она превратилась в специализированную логико-методологическую стандартизацию научных текстов. Однако в середине прошлого столетия эта общая установка рефлексии над наукой сменилась, если угодно, на прямо противоположную и тогда же ее собственно логико-методологическая составляющая, связанная, прежде всего, с анализом когнитивных функций языка науки, переместилась на периферию размышлений о научно-познавательной деятельности.

В течение нескольких последних десятилетий в центре внимания господствующих в философии науки направлений находятся уже не логико-языковые, а скорее институционально-организационные структуры науки, и именно этот, социально ориентированный интерес определяет сегодня основания её концептуальных представлений о науке и собственно научно-познавательной деятельности. Именно социологически ориентированное исследование теперь является как бы стержнем, с которым рефлексия над наукой соотносит все прочие аспекты научно-познавательной активности субъекта познания – от

экзистенциально-психологических до социально-идеологических. Естественно, в этом спектре есть и логико-языковые измерения, но и они теперь обретают познавательный смысл лишь в соотношении с социально-организационными структурами науки.

Соответственно, произошли изменения и в понимании ориентирующих и определяющих научное познание функций рефлексии над наукой. В свое время постпозитивистская философия науки демонстративно отказалась от выполнения каких бы то ни было логико-методологических функций в отношении научно-познавательной деятельности. Деятельность эта предстала в рамках постпозитивизма как самоорганизующийся социокультурный процесс, и господствующими «методологическими» (теперь уже в кавычках) установками в философии науки стали «дескриптивизм» и принципиальный «антинормативизм». Причем в данном случае эту философию науки не устраивала не методологическая «познавательная норма» в старом смысле, т. е. в виде неопозитивистских (претендующих на нормативную универсальность) логических схем, но «познавательная норма» в принципе. Речь идет о радикальном «методологическом анархизме», о «когнитивном либерализме» и пр., и пр., т. е. речь идет об отказе от самой идеи должного по отношению к методам научно-познавательных практик. Речь идет о том, что научно-познавательную деятельность, включая и ее языковые аспекты, можно лишь описывать в тех или иных, в общем неповторимых ситуациях (case study), т. е. всегда – задним числом, не претендуя ни на какую регулирующую методы познания значимость для работающих ученых.

Вместе с тем этот отказ от логико-методологических претензий отнюдь не означал, что принявшая такого рода установки рефлексия над наукой занимает исключительно «наблюдательную» по отношению к науке позицию. «Методологические» функции сохранились, они лишь приобрели радикально иной вид и направленность – вид организационно-управленческих рекомендаций, основанных на социологическом исследовании деятельности научных сообществ. При этом вокруг социологических исследований (с привлечением иных дисциплин), в рамках такого рода рефлексии над наукой, вырабатываются рекомендации, претендующие на значимость также и в собственно когнитивном плане. По сути, мы имеем здесь дело с претензией на роль полноценной рефлексии над наукой – с попыткой

заменить философско-методологическое самосознание позитивным (междисциплинарным) исследованием на базе социологии науки. Если для пояснения этой ситуации прибегнуть к исторической аналогии, то можно сказать, что перед нами – феномен нового позитивизма, феномен социологического позитивизма. И аналогия эта, как я попытаюсь показать, далеко не внешняя.

Вполне очевидны причины, в силу которых к началу XXI в. в центре внимания основного массива исследований в философии науки оказались социальные структуры и социально-психологические механизмы, обеспечивающие функционирование научных сообществ. Достаточно обратиться к будням и проблемам сегодняшней науки, чтобы понять, почему философия науки приобретает вид, в лучшем случае, раздела социальной философии, а по большей части превратилась в культурологическое, социологическое, даже психологическое исследование процессов, происходящих в коллективах, производящих научное знание. Почему целью такого рода исследований стало, фактически, рациональное обоснование научной политики, т. е. разработка научной идеологии и оснований эффективного научного менеджмента. И, почему, наконец, именно социально-психологические механизмы управления наукой рассматриваются теперь как регуляторы когнитивной активности ученых. Дело здесь, очевидно, не в смене интеллектуальной моды внутри рефлексии над наукой – историческая динамика этой рефлексии, так или иначе, несет на себе отпечаток процессов, протекающих в самой науке и вокруг нее. Наука изменилась, изменилось и ее самосознание. Вопрос, однако, в том, насколько и в каком смысле это самосознание адекватно происходящим изменениям? Насколько описанная выше переориентация рефлексии над наукой, предполагающая отказ от самой идеи должного применительно к познанию, адекватно представляет эти изменения? Насколько полно схватывает она параметры современной научно-познавательной деятельности, ее рефлексивный запрос и ее культурные перспективы?

Иными словами, именно то обстоятельство, что у этого «социологического поворота» рефлексии над наукой есть, казалось бы, вполне очевидные причины, заставляет поставить вопрос о перспективности произошедшей в рефлексии переориентации, заставляет переоценить концептуальные и исследовательские воз-

возможности. И прежде всего, встает вопрос о том, что в принципе оказывается теперь за ее пределами? Очевидно, скажем, что обратиться к анализу языка науки можно и в рамках задач совершенствования научного менеджмента, исследуя параметры эффективного в социально-экономических коммуникациях языкового поведения ученых. Социология, о чем речь пойдет ниже, по-своему вполне содержательно и практически эффективно исследует этот аспект научной деятельности. Однако возникают вопросы: исчерпывает ли такое исследование языка науки его когнитивную роль? Как меняется наше понимание смысла познавательной деятельности в контексте такого исследования? Что дает такого рода социологизированное исследование языка науки для целостного понимания происходящих в современной науке процессов?

Но прежде всего хочу сказать о том, что *эффективно* фиксируется социологизированной разновидностью рефлексии над наукой. Наука сегодня стала гигантским социальным, даже социально-экономическим институтом, причем институтом, органично вписанным в политико-экономические структуры современного общества. Соответственно и в ее социокультурном статусе, и в характере самой научно-познавательной деятельности, и в ее результатах произошли весьма существенные изменения. В глазах современного общества социально-практическая значимость научно-познавательной деятельности просто заслонила, сделала неважной ее традиционную ориентацию на поиск истины. А социальная институционализация науки акцентировала и закрепила этот сдвиг в глазах самих ученых – ведь весьма незначительная их часть сегодня представляет себе собственно познавательный смысл той исследовательской работы, в которой они фактически участвуют в рамках мощных и массовых исследовательских программ. Тем более что и программы эти определяются далеко не только, а зачастую и не столько познавательным интересом. Социум «запрашивает» исследование, предвкушая практическую значимость его результатов, и не очень интересуется их познавательным смыслом. Естественно, что соответствующий идейный сдвиг закрепился и в общемировоззренческих пластах самосознания науки. Весьма популярное ныне в этом самосознании понятие парадигмыместило внимание на социокультурные механизмы, формирующие и поддерживающие единство мнений в «нормально» работаю-

щих научных сообществах. А в качестве определяющего фактора научно-познавательной деятельности стала рассматриваться теперь ее внешняя и притом весьма изменчивая социокультурная детерминация (в широком диапазоне – от социально-прагматической до мировоззренчески-идеологической). И поскольку с этой точки зрения единство мнений (и дискурса) научного сообщества обеспечивается, так сказать, механизмами социализации его членов, постольку и способы достижения этого единства подлежат теперь, прежде всего, социологическому исследованию.

Надо сказать, социология науки и до нынешнего «социологизирующего поворота» рефлексии исследовала науку достаточно интенсивно и успешно. Но в новой ситуации перед ней как бы открылась захватывающая перспектива углубиться в структуры собственно когнитивной деятельности – ведь механизмы установления знания научным сообществом видятся тогда, по сути социальными. И социология науки, усилиями некоторых ее представителей, стала приобретать черты эпистемологии. Прежде на такое углубление решались лишь некоторые социологи. Наиболее последовательно, применительно ко всей науке, так рассуждал о познании, пожалуй, лишь Эмиль Дюркгейм (а отчасти и скорее применительно к гуманитарной науке – неокантианцы и Карл Манхейм). Теперь же социология (во всяком случае, в лице социологии знания) стала, фактически, превращаться в эпистемологическую дисциплину, точнее, стала замещать традиционную эпистемологию, как бы беря на себя роль адекватной рефлексии над научно-познавательной деятельностью – роль лишенного философских иллюзий научного самосознания науки.

Одна из наиболее продвинутых сегодня исследовательских школ, рассматривающих научно-познавательную деятельность как деятельность социальную по своей сути, а знание как социокультурный феномен – Эдинбургская. Ее основоположники – Барри Барнс и Дэвид Блур¹ – разработали полноценную концепцию социологии знания, представляющую не просто программу позитивного исследования социальных аспектов научной деятельности, но именно программу адекватного понимания самой сути научного познания. При этом ее концептуальные основания демонстративно противостоят фактически всем традиционным течениям философии науки и эпистемологии. Для целей данной статьи последнее

обстоятельство представляется наиболее важным, ибо позволяет уяснить, так сказать, рефлексивный (т. е. по сути, эпистемологический) смысл данного извода социологии знания. О начале развертывания идей этого направления рефлексии над наукой я писал еще в 1986 г.² Сегодня оно представлено в различных версиях, которые, соответственно, являются основанием для критики самых различных вариаций философии науки. Но и само это направление является сегодня объектом критики с различных точек зрения³. В этом сложном концептуальном клубке меня интересует лишь один аспект – претензии данного направления социологии знания на статус (эпистемологического, по сути) самосознания собственно когнитивных аспектов научно-познавательной деятельности.

В своей книге «Знание и социальные представления»⁴, Блур критически оценивает направления философии науки, восходящие к идеям Карла Поппера. В поле зрения Блура попадают два таких направления, сложившихся в контексте критики попперовского фальсификационизма – они связаны, соответственно, с именами Томаса Куна и Имре Лакатоша. Оба этих направления, как известно, апеллировали к реальной истории науки. Но у Лакатоша это была апелляция скорее к истории идей, у Куна – скорее к истории сообществ. И именно в куновской версии обращения к реальной истории науки Блур фактически усматривает путь, ведущий к его собственным воззрениям, т. е., на мой взгляд, к концепции идеологий, которыми руководствуются сообщества, в поисках единства мнений⁵. Зато жесткой критике Блур подвергает концепцию И.Лакатоша. Эта критика (и попытки ответа на нее со стороны рационалистически настроенных сторонников Лакатоша и Поппера⁶) по большей части и оказалась в центре внимания дальнейших дискуссий вокруг Эдинбургской школы. Однако, на мой взгляд, чтобы яснее представить направленность именно эпистемологических идей этой школы имеет смысл не следовать за вектором критики Блура, но обратиться к ее положительным основаниям и к тому концептуальному шагу, который, собственно, и позволил ему выйти за рамки критикуемых им исследовательских программ философии науки и выработать собственную, нефилософскую программу исследований. Предваряя мои дальнейшие выводы, замечу, что с этой целью я счел нужным, в конечном счете, обратиться к представлени-

ям логического эмпиризма, в контексте которых и в противостоянии которым куда яснее проступают собственные основания «сильной программы» Эдинбургской школы.

Определяя идейные основания своей исследовательской программы, Блур предлагает погрузить и свои собственные концептуальные представления, и концепции Поппера, Куна, Лакатоша и пр. в широкую идейную среду, где эти концепции, как он полагает, собственно и сложились. Споры между философами науки он предлагает рассматривать в перспективе более широкой, нежели внутренняя динамика идей самой философии науки. Эти споры следует соотнести с дебатами, которые постоянно имеют место в экономике, юриспруденции, политической теории, этике и т. д. «Я считаю, – пишет он, – что характер эпистемологических дебатов не может быть полностью понят, если они не рассматриваются как выражение глубоких идеологических проблем (*ideological concerns*) в нашей культуре»⁷.

Трудно, и даже, наверное, невозможно в наше время противопоставить что-либо серьезное этому «общеправильному» тезису Блура. Проблемы, однако, как это всегда и бывает, скрываются в деталях. Возникает вопрос: насколько «глубоко» следует погружать те или иные эпистемологические дебаты в общую духовную атмосферу той или иной эпохи, чтобы не растворить в этой атмосфере специфику собственно эпистемологической тематики? Блура, кажется, этот вопрос не волнует совершенно. И не волнует именно потому, что никакой эпистемологической специфики в этих дебатах он просто не видит: знание для него есть социокультурный по своей природе «образ». До общего социокультурного уровня он эти философские дебаты и предлагает погружать. Несложно заметить, что термин «идеология» в приведенной цитате означает у Блура нечто более широкое, нежели собственно политическая идеология – это скорее рациональные основания социальной активности как таковой. Зато термин «культура» понимается им как нечто куда более узкое и прагматическое, нежели историческое бытие человека. Культура предстает у Блура как некоторый набор ориентиров, обеспечивающих жизнедеятельность сообществ и социума в целом. Так, обычно представляют культуру культурологи: «... сложная гомеостатическая система (“большая система”, “суперсистема”) внебиолог. природы, содержащая совокупный опыт видо-

вого существования человека и обеспечивающая накопление, воспроизводство, развитие и использование этого опыта, параллельно с воспроизводством видовых признаков самого человека; относится к классу квазиживых адаптивных систем»⁸. Блур в этом плане отличает лишь акцент на рациональной осознанности такого рода ориентиров. Для их соотнесения, в данном случае, важно, что они, так или иначе, рационально осознаются людьми (актерами) в конкретных практических контекстах. Так что речь у него идет, фактически, о соотнесении различных рационализированных (рефлексивных) социокультурных установок, пронизывающих практически всю идейную жизнь общества; и соответственно, о социальной среде в целом, о социальной среде как таковой.

Именно в подобную перспективу рационально осознаваемых и взаимосоотносимых ориентиров социальных практик и предлагает погрузить философско-методологическую рефлексию над наукой Давид Блур. Отчего, однако, она сразу теряет собственно философские измерения (выражающие абсолютно непрacticную самооценку рационального знания о мире, его имманентную ориентацию на саморасширение, на новизну и преемственность вне зависимости от его практического приложения) и приобретает вид вполне положительного осмысления рациональных ориентиров науки как полезной разновидности коллективной деятельности в рамках социума.

Соответственно, сама научно-познавательная деятельность в свете такого рода самосознания науки приобретает вид социально-практической активности, культурный смысл которой исчерпывается ее эффективностью. Социум выдвигает заказ на особый тип социальных образов – на знание о мире, которое может быть использовано для достижения социально значимых целей. Ученые конструируют такие образы. А социология знания изучает социальные предпосылки выполнения этого заказа – как внешние, так и внутренние. Социологическая программа Блур предлагает социологии исследовать самого различного рода конкретные социальные условия, порождающие (вызывающие) в сознании ученых различные представления о мире, претендующие на статус знания. При этом, в контексте социального запроса, все эти представления являются равноценными в своей претензии на истинность, и потому объяснению с точки зрения социологии

знания подлежит лишь выбор между тем, что считается истинным, а что ложным. Но в принципе, и сами эти характеристики знания становятся необязательными.

Концептуальной предпосылкой «сильной программы» социологии знания оказывается, таким образом, мыслительный ход, фактически превращающий философию науки в идеологию научных сообществ, но зато открывающий перед социологией перспективу стать рационализирующим основанием этой идеологии. Ведь очень полезно отдавать себе отчет в том, что, собственно, вызвало социальную потребность в вариантах знания, принимаемых научными сообществами за истинные. И, наверное, именно в силу этой полезности сегодня очень много говорят о том, какие захватывающие исследовательские перспективы открываются перед социологией знания. Ниже коснусь этой темы и я. Но прежде я хочу обратить здесь внимание на то, что теряется из поля зрения при таком ракурсе рассмотрения научно-познавательной деятельности. Хотя, конечно, потери эти представляются существенными лишь для культурно-исторического взгляда на науку, принимающего во внимание исторические измерения европейской культуры, но не для взгляда прагматически заданного сиюминутным интересом.

По мере радикализации «поворота» от философии к социологическому исследованию природы знания сквозь успехи социологизации начинает проступать идея полной релятивности познания – идея истории науки как изменений знания, ничем внутри самого познания не обусловленных. Ведь с этой точки зрения получается, что изменения, происходящие в науке, заданы исключительно социально-прагматическими (хотя, может быть, и достаточно общими) целями и лишь через них (через посредство соответствующих институций науки) ориентируют сообщество ученых. Если рост собственно знания при этом и наблюдается, то лишь внутренне необусловленный, т. е. лишенный преемственности как своего имманентного ориентира. Так что из поля зрения выпадает как раз то, что делает научное познание деятельностью самодовлеющей, порождающей в себе и для себя все новые и новые осмысленные тексты, которые наука, трансформируя, удерживает в себе, т. е. реализует себя именно так, как реализует себя в различных областях деятельности европейская культура – исторически. Иными словами, если из поля зрения рефлексии над наукой

и над ее результатами выпадает это культурно-историческое изменение научно-познавательной деятельности, то наука фактически лишается статуса исторического феномена, имеющего собственную историю в контексте истории культуры. И тогда становится неважным, какой смысл имеет, скажем, научная гипотеза о «темной материи» в смысложизненных горизонтах человека и общества в целом. Важно лишь, чтобы производимое наукой знание, в том числе и об устройстве Вселенной, давало конкретный прагматический эффект. Этим его смысл тогда и исчерпывается. Что, заметим, как бы снимает сам вопрос о сути дела, которым изначально, со времен Пифагора и Фалеса занималась в европейской культуре именно наука – достижение истинного знания о мире.

Бесспорно, социология (как научная дисциплина) имеет полное право не задумываться об общекультурном смысле своих интерпретаций знания. Она конструирует свой предмет исследования, и перед ней открывается возможность исследования локальных, практически значимых в плане научной политики, экономики и финансирования, конкретных ситуаций в научной деятельности. И бесспорно очень актуально, а не просто модно, особенно сегодня, изучать науку как социальный институт, внутри которого производится социально значимый продукт. Но ведь не менее важен для существования науки и аспект, который при этом остается вне поля зрения социологии – аспект культурно-экзистенциальной осмысленности научно-познавательной деятельности. Этот аспект фиксируется именно философией, и он не менее актуален для науки как вполне определенного типа культурной деятельности, однажды возникшей в рамках вполне определенной культуры и неразрывной связанной с судьбой этой культуры. Мы, кажется, просто привыкли к присутствию науки, научно-познавательной деятельности в жизни общества. Эта огромная по своим сегодняшним масштабам социальная институция кажется обязательным элементом любого цивилизованного общества. А между тем достаточно обратиться к истории различных цивилизаций, чтобы просто констатировать: собственно научное познание – весьма хрупкий и избыточный культурный феномен. И дух познания достаточно быстро выветривается из социальных институтов, оставляя нам лишь солидные вывески и громоздкие социальные структуры, ориентированные отнюдь

не на поиск истины. Что и происходит сегодня с настораживающей частотой. А социологизация философско-методологической рефлексии над наукой – один из симптомов этого выветривания. При этом, правда, надо признать, что, игнорируя культурно-исторические аспекты научного познания, социологизированная эпистемологическая рефлексия фактически продолжает одно из направлений философско-методологической рефлексии над наукой – продолжает в этом плане традиции позитивизма.

Вообще говоря, выяснение отношений между философской и внутринаучной (в данном случае, социологической) рефлексией над наукой – старый и, надо полагать, вечный спор внутри этой сферы самосознания. Спор этот, в своей сути, всегда является отблеском тех реальных сдвигов, которые происходят в культурном статусе науки, так что обращение к этому спору всегда является чрезвычайно важным и плодотворным для уяснения смысла происходящих в науке процессов. Возникающие же вокруг этой проблематики «измы» – лишь один из аспектов таких споров. Меня, однако, в данном случае, интересует именно «изм» – «социологизм».

Несмотря на все различия во взглядах Томаса Куна (который, в свое время, с удивлением воспринял обвинения в иррационализме) и Имре Лакатоша (которого В.Н.Порус очень точно представил как рыцаря Ratio⁹), оба они – пост-позитивисты. А значит, их концепции науки, при всех их различиях, построены как отрицание основных идей позитивизма. Именно отрицание, на мой взгляд, является для них основополагающим принципом конструирования их концепций, т. е. в концептуальном плане и Кун, и Лакатош находятся в негативной зависимости от идей логических позитивистов. То, что отличает пост-позитивизм – апелляция к истории науки и учет социокультурной обусловленности познания, – все это, в содержательном плане, построено как прямая содержательная негация жесткой, выстроенной в рамках логического эмпиризма, аисторической, по самой своей сути, схемы научного познания¹⁰. Блур, принимая идеи Куна и критикуя Лакатоша, фактически не выходит за рамки этой позитивистско-постпозитивистской альтернативы. Лакатош менее последователен в своем «утверждении отрицания» логического эмпиризма, Кун – более. Куновский способ обращения к истории науки есть, по своей содержательной сути,

«перевернутое отражение» неопозитивистского аисторизма. Его представление об истории есть полная противоположность эмпиристскому эволюционизму, что проявляется, прежде всего, в идее неупорядоченности и разрывов в истории науки. История у Куна прямо опровергает неопозитивистский кумулятивизм. Блур продолжает эту идейную линию негации.

Специфику всей этой линии идейного развития философии науки следовало бы, наверное, обсудить более подробно. Но в данном случае для моих целей достаточно того, что ее прослеживание позволяет оценивать взгляды Блура не с точки зрения общих рассуждений о рациональности науки, но «погрузив» их в достаточно узкий контекст традиции философии науки, восходящей к позитивизму. Что, в свою очередь, позволяет, как мне представляется, куда более точно прояснить истоки и потенциал его «сильной программы», обратившись для прояснения эпистемологического содержания его идей, как это ни покажется странным, к концепции одного из наиболее последовательных неопозитивистов, к идеям Рудольфа Карнапа. Я полагаю, что именно в оппозиции к ним отчетливо проясняются основания программы социологии знания Давида Блура.

В своей главной книге Блур проходит мимо этих взглядов, возможно потому, что к середине 70-х гг. прошлого века неопозитивизм окончательно потерял свое влияние среди продвинутых исследователей науки. Между тем даже при простом сопоставлении этих позиций видно, что основные принципы своей «сильной программы» Блур формулирует как, если угодно, оборачивание акцентов в трактовке семантических аспектов языка науки, предложенной в свое время Р.Карнапом.

Отыскивая логические средства для уточнения значений языковых выражений (в рамках его теории логического синтаксиса), Карнап ввел понятия «экстенционал», характеризующее принадлежность данного элемента к данному классу, и «интенционал» – свойство элементов данного класса¹¹. Цель этого различения состояла в том, чтобы найти способ четко фиксировать логические контексты, в которых достижима эквивалентность выражений, т. е. возможна их взаимозаменяемость. В экстенциональных контекстах взаимозаменяемость выражений может быть установлена логическими средствами. В интенциональных контекстах, где

речь идет о смысле выражений, взаимозаменяемость, коль скоро она вообще возможна, требует обращения к внеязыковой действительности. Лишь в этом обращении можно определять, о каких, собственно, свойствах элементов данного класса идет речь. Блур, по сути, движется в рамках дихотомии Карнапа, но в центре его внимания – условия, при которых определяются именно смыслы эквивалентных выражений, т. е. его интересуют внеязыковые, нелогические условия формирования знания. В качестве таких условий он и рассматривает социальные структуры научных сообществ, регулирующие использование в познавательных целях логических, психологических, природно-физиологических и пр. познавательных способностей человека. Главное, чтобы их использование в процессах формирования знания подчинялось «логике» конкретных социальных ситуаций, ориентированных конкретными прагматическими задачами. Таким образом, «оборачивая» карнаповскую оппозицию, Блур сохраняет ее суть: претендующим на универсальность эмпиризму и формализму он противопоставляет не менее радикальный релятивизм и социологизм.

Что дает нам эта проекция идей Блура на взгляды Карнапа? Во-первых, становятся ясными содержательные основания, по которым Блур обращается к внеязыковым условиям определения эквивалентности смыслов. Это – «негативные» основания: его апелляция к факторам, устанавливающим единство взглядов в научном сообществе, ограничивается рамками карнаповской дихотомии. У Карнапа внеязыковая среда оказывается принципиально внешней, прямо противоположной по своим параметрам, среде логической, внутренней для научного познания, и потому формирование систем знания в интенциональных контекстах определяется средствами, к логике отношения не имеющими. Блур здесь лишь смещает акценты, но не меняет суть дихотомии. При этом он апеллирует к широко известным концептуальным представлениям (в частности, к идеям позднего Л.Витгенштейна), согласно которым значение слов не устанавливается раз и навсегда до его употребления, но корректируется в ходе употребления в конкретных ситуациях. Причем ситуации эти определяются множеством обстоятельств, отнюдь не только рациональных – от личностно-психологических до конъюнктурно-идеологических и даже просто бытовых. Логические факторы занимают в этом множестве весьма

скромное, во всяком случае, далеко не центральное место. Блур, как и Карнап, не считает, что логическое исследование что-либо может дать для уточнения смыслов, но в отличие от Карнапа с энтузиазмом принимает обращение к внеязыковой реальности. Ибо этот ход как раз и открывает простор для экспансии социологии на сферу научного мышления. Отыскивать регулятивы научного познания Блур предлагает с помощью социологии.

Между тем заданная в неопозитивистской доктрине познания (в данном случае, Карнапом) альтернатива, в которой определилась позиция Блура, отнюдь не столь обязательна, как это ему представляется. Идеи, выходящие за рамки этой альтернативы, высказывал еще Г.Г.Шпет, когда работал над концепцией внутренней формы слова. По Шпету, смысл слова, мотивирующий номинацию, всегда ситуативен и контекстуален. Но Шпет при этом учитывал специфику и типологические различия контекстов, заданные культурно-историческими установками. Контексты внутренне детерминированы тем, на что они ориентируют возможности языка как средства общения. Вот это различие языковых практик, закрепленное в стилистике языка, Блур, в своем противостоянии жестким аисторичным схемам позитивизма, во внимание не принимает. Тогда как Шпет, без особых изощрений, выделял характерный для науки логический контекст, где логика (логичность) предстает как обязательный интеллектуальный фон, на котором собственно и разворачивается вся работа ученого по выражению для другого (ученого) своего видения мира¹². Причем типы контекстов, с характерными для них детерминантами и языковой стилистикой четко заданы в культуре — научно-познавательный контекст отличен от поэтического, юридического, исторического и пр. — и всегда различаются в истории. У Блура же все нелогические контексты сливаются и осознаются как некая внеязыковая среда, внутри которой сообщество ученых, конструирующих знание, выбирает конкретные идеологические ориентиры под ситуативные практические задачи. И потому «сильная программа» нечувствительна к ограничениям и требованиям, которые культурно-исторические факторы налагают на исследовательскую работу ученых, а стало быть, нечувствительна и к ограничениям, которые налагаются на исследовательские возможности социологии науки. Что и проявляется очень ярко, когда мы обращаемся к конкретным исследованиям науки в рамках этой программы.

Так, работа Джейн Кальверт, исследовательницы науки из Эдинбурга, посвящена очень важной для современной науки теме – соотношению фундаментального и прикладного в научном познании¹³. Средствами социологии Кальверт предпринимает попытку ответить на вопрос, каковы особенности фундаментального исследования в современной науке. При этом она демонстративно не интересуется мнением «теоретиков» об эпистемологических особенностях фундаментальных и прикладных исследований и о соотношении этих двух разновидностей научно-познавательной деятельности. Ее не интересует «эссенциалистское определение» фундаментального исследования – ее интересует мнение реально действующих в науке лиц – «акторов». Следуя установкам своей школы, она фактически осуществляет сдвиг проблемы от аналитика (рефлексирующего по поводу науки) к «актору» (науку «делающему» и отдающему себе отчет в том, как он ее «делает»). А иными словами, она смещает ракурс от философской рефлексии над наукой к позитивному самосознанию ученых. Кальверт опрашивает работающих ученых и тех чиновников, от которых зависит научная политика (т. е. ее интересует мнение о фундаментальном познании так же и тех, от кого зависит финансирование научно-познавательной деятельности, а стало быть, в значительной мере, заказ на тот или иной тип знания). Она беседует с учеными, выясняя, в каких ситуациях и с какими целями они используют понятие «фундаментальное исследование» для характеристики того, чем они занимаются? Она спрашивает у них, зачем им вообще нужно это понятие и что, фактически, они этим понятием маркируют? Тем самым она, по ее мнению, проясняет, что же они в действительности имеют в виду, когда определяют свою работу как «фундаментальное исследование».

Инструмент ее исследования – полуструктурированное качественное интервью. В данном случае, Кальверт черпает свой эмпирический материал из 49 бесед с 24 учеными, ведущими (как предполагается) фундаментальные исследования и 25 «политиками», реально принимающими решения о финансировании научных исследований. Замечу, в мои задачи не входит оценивать репрезентативность и вообще корректность применяемых Дж.Кальверт социологических методик. Мне важен тот аспект познаватель-

ной деятельности, который выявляется с помощью этих методик. Я хочу определить, что, собственно, открывается в проведенных ей опросах, какая реальность?

Материал, который приносят ей беседы с учеными, оказывается вполне определенным и подводит ее к недвусмысленному выводу: использование учеными и управленцами термина «фундаментальное исследование» определяется исключительно социально-прагматическими целями. В интервью, которые берет Калверт, ученые вообще не обнаруживают интереса к строгому определению фундаментальных исследований, к уточнению того, что этот термин должен был бы обозначать теоретически (т. е. также и в эпистемологическом смысле). Всем ясно, что это – исследования, не ориентированные непосредственно на практический (прикладной) результат. И такого уровня понимания сути «фундаментальных исследований» им вполне достаточно, чтобы определенно отвечать на вопросы Кальверт. В ее интервью ученых в этом термине интересует лишь его прикладной потенциал, т. е. его способность выполнять «разграничительную работу» и маркировать территорию их исследовательской деятельности под социально-организационные нужды. Причем маркировать так, чтобы работающий ученый мог получить материальный ресурс под исследования, не предполагающие непосредственный практический результат, а стало быть, не предполагающий окупаемость затрат на исследование. По признанию самих ученых, добиться получения материальной поддержки такого рода исследований становится все сложнее. Понятно, что для достижения подобных целей как раз неудовлетворительность и неоднозначность термина «фундаментальное исследование» (что и констатирует Калверт) являются чрезвычайно удобными (эффективными) его характеристиками. Здесь все определяется ситуацией.

Калверт, правда, замечает, что в контексте ее вопросов термин «фундаментальное исследование» никак не соотносится учеными с параметрами их собственно исследовательской (т. е. собственно познавательной) деятельности. Но это обстоятельство свидетельствует, на ее взгляд, не об ограниченности ее исследования, а об отсутствии такого отношения. Поэтому она не видит никакой необходимости углубляться в вопрос о природе и когнитивных особенностях фундаментальной науки. Раз этих особенностей не видят

ученые, то всю эту проблематику можно отнести к области фантазий «теоретиков» (т. е., фактически, философов науки). В споры она не вступает, но позицию свою на этот счет представляет достаточно определенно, апеллируя к самосознанию тех, кто науку делает¹⁴. Понятие «фундаментальное исследование» в ее изысканиях просто теряет когнитивный смысл. И, что при этом особенно важно отметить, тем самым утверждается, что и для ученого не имеют никакого значения эпистемологические характеристики научно-познавательной деятельности, связанные сегодня с этим понятием. Для нее неважным оказывается тот факт, что именно сознание этих характеристик (в соотношении с дихотомией фундаментальное—прикладное или вне ее) обеспечивало преэминентность научного познания на протяжении всей его истории. Неважным становится то очевидное сегодня обстоятельство, что без усилий ученых, направленных на «фундаментализацию» их исследовательской работы, наука фрагментируется, а её результаты меняют свои эпистемологические параметры¹⁵.

Конечно, нарастающая потребность в прагматически ориентированных исследованиях не может не отражаться на самосознании ученых. В силу отмеченных выше обстоятельств их экзистенциальные установки и социальные ориентации претерпевают изменения. Но ведь это проблема! Ведь потеря эпистемологического смысла понятия «фундаментальное исследование», потеря его для ученых фактически означает, что либо наука сегодня переживает радикальные, затрагивающие самые основания познания перемены, либо мы являемся свидетелями исчезновения науки как исторического и культурного феномена. Возможно, сегодня наука действительно исчезает как культурный феномен. Но ведь это проблема, имеющая фундаментальный философский смысл также и для самой науки, для самосознания ученых. Для исследования Калверт, однако, вся эта культурно-историческая тематика находится вне поля зрения. И вообще говоря, для социологического исследования науки это не упрек. В поле зрения любой науки оказывается лишь то, на что направлен ее концептуальный аппарат. Упрек мой состоит в том, что ей как профессиональному социологу науки не просто неинтересно, что происходит с наукой. Ей это принципиально неважно. «Сильная программа» ориентирует социологию на исследование именно знания, науч-

ного знания, и потому Калверт настаивает, что эпистемологические характеристики фундаментального исследования неважны и для самих ученых.

Вспоминается старая притча. Среди строителей храма провели полуструктурированное качественное интервью: их спрашивали, что они, собственно делают на этой стройке. Многие сказали: кирпичи носим, раствор месим и пр., некоторые сказали – на хлеб зарабатываем, и лишь немногие сказали: храм строим... Если ответ этих немногих не будет услышан, стройка, возможно, продолжится. Только возводиться будет уже не Храм, а мастерская (как говорил один из героев Тургенева)...

Примечания

- ¹ Barnes B., Bloor D. *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge* // Hollis M. & Lukes S. (eds) *Rationality and relativism*. Cambridge, 1982. P. 21–47.
- ² Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986. С. 87–103.
- ³ См. об этом: Моркина Ю.С. *Социальная теория познания Д.Блура: истоки и философский смысл*. М., 2012.
- ⁴ Bloor D. *Knowledge and Social Imagery*. 2 ed. Chicago–L., 1991 (1-е изд. – 1976). Перевод первой главы см.: Блур Д. *Сильная программа в социологии знания* // Логос. 2002. № 5/6. С. 162–185. **В этом переводе название книги Блура «Знание и социальные представления».** Моркина предлагает «Знание и социальная образность». Мне кажется, всю двусмысленность позиции Блура точнее выражало бы «Знание и образы социального мира».
- ⁵ Bloor D. *Knowledge and Social Imagery*. P. 65.
- ⁶ См., например: Slezak P. *A Second Look at David Bloor's: Knowledge and Social Imagery* // *Philosophy of the Social Sciences*. 1994. 24(3). P. 336–361.
- ⁷ Bloor D. *Knowledge and Social Imagery*. P. 55.
- ⁸ Осокин Ю.В. *Культура* // *Культурология: Энциклопедия: В 2 т. Т. 1*. М., 2007. С. 1042.
- ⁹ Порус В.Н. *Рыцарь Ratio* // *Вопр. философии*. 1995. № 4.
- ¹⁰ См.: Пружинин Б.И. *Проблема рациональности в англо-американской «философии науки»* // *Вопр. философии*. 1978. № 5.
- ¹¹ См.: Карнап Р. *Значение и необходимость*. М., 1959.
- ¹² См. об этом: Пружинин Б.И. *Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии*. М., 2009. Разд. 1.6: *Культурно-исторический смысл и цели методологии: Густав Шпет и Павел Флоренский*.
- ¹³ Calvert J. *What's special about basic research?* // *Science, Technology and Human Values*. 2006. Vol. 31, Issue 2. P. 199–220.

- ¹⁴ «Вместо того, чтобы придумывать эссенциалистские определения “фундаментального исследования” или непоколебимые обоснования (water-tight justifications) для его государственного финансирования, я попыталась показать, как этот термин по-разному используется разными акторами, и изучить действие, которое он производит. Именно таким образом и проявляется специфика “фундаментального исследования”, а отнюдь не в силу того, что оно обладает уникальными свойствами. Моя цель здесь заключалась в том, чтобы продемонстрировать, как очевидно неоднозначный и неудовлетворительный термин на самом деле становится полезным на практике. Это говорит о том, что в будущем существуют возможности для повышения роли научных исследований в анализе проблем научной политики» (Ibid. P. 218).
- ¹⁵ См. об этом: *Пружинин Б.И.* Два этоса современной науки: проблемы взаимодействия // *Этос науки*. М., 2008. С. 108–121.

Проблема ценности истины в скептицизме и релятивизме

Каждая из влиятельных идей, концепций должна пройти строгое и объективное испытание, для чего следует ответить на вопрос всех вопросов: способствует ли она защите, возрождению разума, нерелятивных (абсолютных) ценностей и обязанностей человека и человечества – или, напротив, она усугубляет кризис разума и релятивизацию ценностей.

Витторио Хёсле

Понятие «релятивизм» по частоте употребления в эпистемологии и философии сравнимо только с «глобализацией» в политике и экономике. Многие видят в нём отличительную черту нашего времени. И для этого есть серьезные основания. Изменчивость всех сфер бытия приобретает тотальный характер, в то время как об устойчивости и стабильности остается только мечтать. Происходящие изменения не приближают нас к новой стабильности, но влекут за собой необходимость еще более радикальных трансформаций. Такое состояние современного мира З.Бауман выразил метафорой «текучая модерность» («liquid modernity») в отличие от «solid modernity» как состояния до постмодерна), понимая под этим изменчивость без определенного предсказуемого и понятного направления¹. Ускорение исторического процесса выражается как во все возрастающем темпе повседневной жизни, так и в культуре, познании, коммуникации людей – во всех сферах бытия человека. Провидческий гений Ф.Ницше в свое время уже почувствовал грядущие катаклизмы и называл подобные явления «исторической болезнью». Он связывал с этим процесс расшатывания и обесценивания всех ценностей. Насколько близко его видение своей современности постмодернистскому восприятию нашей можно судить по высказываниям из его работы «О пользе и вреде истории для жизни». С присущей ему образностью он писал: «Неистово необдуманное раздробление и разрушение всех фундаментов, рас-

творение их в непрерывно-текущее и расплывающееся становление, неустанное расщепление и историзирование всего прошлого современным человеком – этим большим пауком-крестовиком в центре всемирной паутины – пусть занимают и озабочивают моралиста, художника, верующего и даже государственного человека; нас же пусть сегодня позабавит все это, созерцаемое в блестящем волшебном зеркале философа-пародиста, в голове которого наше время дошло до иронического отношения к самому себе, и притом явно “до нечестивости” (говоря по гетевски)»². Попутно отметим пророческие слова о «мировой паутине» и общую с постмодернистами ироническую реакцию.

Свой вклад в усиление релятивистских настроений вносят и противоречивые по своей сути процессы глобализации, поскольку они не только порождают новые способы и пути объединения стран и народов, но и обнаруживают значительные препятствия, создаваемые труднопреодолимыми различиями между ними. В науке этому способствует появление множества теорий высокого уровня абстрактности, для оценки и выбора между которыми пока нет достаточной экспериментальной базы, а нередко экспериментальная проверка таких теорий представляется вовсе не реализуемой. Всё это усиливает релятивистские настроения даже среди ученых. В эпистемологии наряду с известным тезисом о теоретической нагруженности эмпирических данных и связанным с ним тезисом о несоизмеримости теорий релятивизм поддерживается разрастанием психологических, социологических, культурно исторических исследований познания, обнаруживающих существенное влияние всех этих факторов на процесс и результаты исследования, из чего делаются субъективистские выводы о необходимости отказа от всей прежней философии с ее пристрастием к поиску истины как объективного и обоснованного знания и о замене связанной с реализмом и истиной философской терминологии³.

Сколь бы далеко современность не отстояла от античности, все же нельзя не заметить большого сходства условий формирования нынешнего релятивизма и классического скептицизма. Известно, что Пиррон стал пропагандировать свою позицию после пребывания в Индии и знакомства с магами и философией буддизма. Как участник азиатского похода Александра Македонского он имел возможность воочию увидеть обычаи и традиции разных цивили-

заций, благодаря чему сформировал у себя, говоря современным языком, картину мультикультурного мира. В теоретической области также наблюдалось большое разнообразие взглядов и подходов. К тому времени в греческой философии уже было накоплено немало конкурирующих между собой и противостоящих друг другу натурфилософских, космогонических и иных концепций. Было выдвинуто множество спекулятивных гипотез, установлено противоречие между видимым движением и теоретически (умозрительно) обоснованной неподвижностью, покоем, между понятийным мышлением и чувственным восприятием, между миром явлений и сферой идей и т. д. При этом неразвитость науки, отсутствие экспериментальной базы, технического применения знания лишали возможности объективно оценивать полученный массив знаний. Весь этот комплекс условий в несравнимо большем разнообразии и сложности присутствует и в современности. Только теперь он нашел свое выражение и объяснение в релятивизме, который унаследовал от скептицизма некоторые его черты, но при этом во многом и весьма важным с ним не совпадает. Задача статьи – ответить на вопрос: можем ли мы понимать релятивизм как современный скептицизм?

Скептицизм и релятивизм

Релятивизм, как и скептицизм, столь же широко, сколь и неоднозначно понимаемые и употребляемые понятия. Начнем с релятивизма как более популярного в современном языке понятия, чем скептицизм. В философии под этим названием обнаруживаются очень разные позиции. Иногда к релятивистам относят сторонников концепций, акцентирующих свое внимание на изучении изменчивости, историчности, взаимосвязанности и взаимообусловленности явлений разного рода. Такие взгляды можно было бы назвать диалектическими в самом аутентичном смысле слова, ибо со времен античности именно в диалектике находит свое наиболее адекватное выражение эта сторона действительности и познания. Многие, считающие себя защитниками релятивизма, руководствуются как раз этим пониманием и выделяют в нем такие действительно важные для понимания познания характеристики, как кон-

текстуальность, историчность, антидогматичность и т. д.⁴ В данном случае представляется более уместным, вслед за Е.А.Мамчур, говорить о релятивности как свойстве мира и познания, а не о релятивизме. Другие понимают под релятивизмом особое направление в философии и эпистемологии, отвергающее понятие истины как фундаментальное для понимания познания и предлагающее разные способы обходиться при истолковании познания без него. Так понимаемый релятивизм является выражением одной из субъективистских позиций, стоящих на платформе антиреализма. Обычно он фигурирует под названием «эпистемологический релятивизм»⁵. Нередко этот тип релятивизма оказывается результатом недостаточной продуманности позиции, когда релятивность просто смешивается с релятивизмом. Суть этой позиции точнее всех выражена у Е.А.Мамчур, и состоит она в том, что «среди многочисленных точек зрения и разнообразных концепций нет преимущественной, выделенной. Все они равноправны, и ни одна из них не говорит нам, да и не может сказать, как обстоят дела на самом деле, т. е. ни одна из них не может претендовать на статус адекватной действительности. Так что релятивизм – это обязательное сочетание двух тезисов: плюрализма, с одной стороны, и отсутствия преимущественной точки зрения, с другой»⁶. Но есть и такое понимание релятивизма, когда он выступает в роли метафилософии и со своей «высоты» судит философию и её историю, предлагает свое понимание *всей* философии и в этом случае приобретает тот же тотальный характер, на критике которого он возводит свое здание. В этом случае одна частная позиция претендует на роль парадигмы, посредством которой дается единственно верное понимание всех других взглядов. Наиболее концентрированно она выражается у некоторых представителей движения постмодернизма. Например, Р.Рорти справедливо относит взгляды своих учителей Джемса и Дьюи к метафилософии. В центре внимания метафилософии – вопрос о природе самих философских проблем, о том, являются ли они неизбежными и всегда актуальными для всякого размышляющего ума, либо же они искусственны, и тогда от них нужно избавляться. В отношении традиционной философии и её базовых проблем и понятий эта ветвь современного релятивизма наследует позитивистской критике метафизики, результаты которой нам хорошо известны. Итак, мы обозначили три разные позиции, высту-

пающие под одним названием, но не совпадающие между собой: релятивизм как релятивность, наиболее адекватной формой постижения которой является диалектика, сфокусированная на таких сторонах мира и познания, как изменчивость, историчность, взаимозависимость, контекстуальность, конкретность и т. д. Вторая – эпистемологический релятивизм как субъективистская и антиреалистическая позиция, отрицающая возможность объективного знания. Третья – метафилософия, предлагающая свою парадигму для трактовки предмета и метода философии. Конечно, это разделение весьма условно и служит цели более ясного понимания сути эпистемологического релятивизма.

Теперь рассмотрим, что понимается под скептицизмом. Как правило, первый и самый распространенный ответ будет формироваться на базе понятия «сомнение». Однако мы ничего не узнаем о скептицизме, если ограничимся общепринятым пониманием: скептик – это человек, который во всем сомневается. Во-первых, все здравомыслящие люди не чужды сомнению, во-вторых, мы едва ли отыщем человека, сомневающегося во всем. Более того, даже самый скептический скептик не сомневается в самом скептицизме. Да и титульное для данного учения понятие «сомнение» не является вполне ясным и породило много разных трактовок. К тому же скептицизм за свою длительную историю претерпел столь значительные изменения, что не так уж много общего можно найти у античной, средневековой, нововременной и современной версий. Но все же преемственность между ними прослеживается по крайней мере в том, что это всегда критическая позиция расследования, дознания по отношению к фактам, мнениям, убеждениям, теориям и т. д. Предметом «изысканий» или «расследований» скептиков становится не столько само *знание*, сколько осознание нашего *незнания*, *принимаемого за истинное знание*. Воспользовавшись формулировкой Николая Кузанского, заимствованного им у Филона⁷, можно сказать, что это своего рода позиция «знающего незнания»⁸.

Так же как и релятивизм, скептицизм явление многослойное. Он может выражаться как психологический феномен, или определенная познавательная позиция, а также как всеобъемлющее требование эмпирического удостоверения всякого знания, т. е. эмпиризм, на основе которого произрастают сомнения в существовании объективной реальности, т. е. субъективистский вид метафизики.

Такая многозначность заключена уже в понимании «сомнения», которое само не обладает очевидной ясностью. Выделим две наиболее общих трактовки⁹. Под сомнением, во-первых, понимается чувство неуверенности, нерешительности, неопределенности, и в этом качестве оно противостоит *вере*, уверенности. Сомнение указывает также на отсутствие достаточных оснований для утверждения о чем-либо, наличие противоположных мнений, между которыми трудно сделать однозначный выбор и т. д., и в этом качестве оно противостоит *достоверности*. Наиболее важный для понимания скептицизма оттенок этого понятия указывает Диоген Лаэртский в своей характеристике скептиков. Для этого он использует целый ряд понятий, среди которых есть и сомнение, и поясняет, что понимается под каждым из них. «Все они зовутся по имени учителя пирроновцами, а по их догмам (если можно так сказать) апоретиками, скептиками, эффектниками и зететиками. Зететиками, то есть искателями, – потому что они всегда ищут истину; скептиками, то есть высматривателями, – потому что всегда высматривают и никогда не находят; эффектниками, то есть сомневающимися, – по их настроению в поиске, то есть по их воздержанию от суждения; апоретиками, то есть затрудняющимися, – потому что в затруднении находятся даже догматические философы»¹⁰. Как видим, сомнение он толкует как «воздержание от суждения», а скепсис – как «высматривание», что близко современному «расследованию», «разысканию» или отчасти «исследованию». Начиная с Декарта, утверждавшего, что философия должна исходить из сомнения во всем, что не доказано и не имеет прямой очевидности, это понятие по смыслу все больше сближается с анализом предпосылок истинного знания. У Канта оно уже почти совпадает с критической рефлексией. Данное значение сохранилось и в современной философии, и в таком понимании сомнение является неотъемлемым моментом познавательной деятельности. Эпистемологическую роль сомнения ясно выразил Д. Дидро: «То, что никогда не подвергалось сомнению, не может считаться доказанным. То, что не было исследовано беспристрастно, никогда не подвергалось тщательному исследованию. Стало быть, скептицизм есть первый шаг к истине»¹¹.

Понятия «сомнение» и «скепсис» не являются синонимами и в современном употреблении, о чем свидетельствуют публикации в таких специализированных журналах, как «Здравый смысл» и

«Скепсис». Здесь скепсис понимается в близком Диогену понимании как «расследование», направленное на известную область явлений. Тематика этих журналов определяется задачами борьбы с клерикализмом, суевериями, паранаукой, псевдо- и лженаукой, разными проявлениями иррационализма и мистицизма, что ближе к ренессансному пониманию скептицизма как основы гуманизма¹². Актуально также понимание скептицизма как критической позиции в отношении фундаментальных религиозных вопросов – бессмертия, откровения, воплощения и т. д. Этот вид скептицизма зачастую просто сливается с атеизмом. То, что условно можно назвать «эпистемологическим скептицизмом», как самостоятельное направление уже не существует, а его преемниками можно считать критический рационализм, эпистемологический релятивизм, социальную эпистемологию и другие исследования познания, в которых находят свое выражение разные стороны классического скептицизма.

Можно предположить, что наряду с удивлением сомнение является истоком и стимулом рационального познания¹³. Однако, будучи родовым признаком более широкого понятия рациональности, оно не может выразить специфику скептицизма. Более специфическими для него являются «расследование» и «воздержание от суждения». Если посмотреть изложение этого учения в работах Диогена Лаэртского, Секста Эмпирика или Цицерона, то там менее всего говорится о сомнении в привычном нам понимании. В приводимых ими доводах, или «тропах», дается критика познания во всех доступных им формах. Тропы представляют собой аргументы, которыми обосновывается необходимость воздерживаться от принятия каких-либо окончательных положительных или отрицательных суждений. Здесь скепсис выступает не просто как сомнение, а разрабатывается как особая система аргументации, как способы заставить усомниться в том, что всем казалось очевидным. Главные вопросы, занимающие скептиков: насколько надежны наши источники знания, существуют ли пути к истине и есть ли у нас критерий отличения истинного знания от заблуждения. Эти вопросы и теперь не потеряли своей актуальности. Тропы разрабатывались как аргументы против утверждений о реальности, основанных на непосредственных впечатлениях, а также на логических выводах, не имеющих под собой твердого основания

в виде очевидных исходных положений. Секст Эмпирик называет две побудительные причины, заставляющие вести скептические расследования: во-первых, человек по природе есть живое существо, любящее истину, во вторых, «ввиду взаимной борьбы благороднейших философских школ относительно главнейших предметов мысли». Но ближайшим объектом критики скептиков является «великое и высокопарное хвастовство догматиков». По описанию Секста Эмпирика в его работе «Три книги Пирроновых положений», тропы основываются на разнообразии живых существ, на разнице между людьми, на различном устройстве органов чувств, на влиянии окружающих условий, на положениях воспринимаемых объектов и т. д.¹⁴. Все эти тропы указывают на относительность нашего знания, обусловленного, во-первых, относительностью, взаимосвязью и взаимовлиянием всех вещей; во-вторых, изменчивостью состояний и положений самого субъекта; в-третьих, многообразием способов отношений субъекта и объекта¹⁵. А раз все существует по отношению к чему-нибудь, то следует удерживаться от того, чтобы утверждать, каково оно обособленное и по своей природе, в чистом виде. Мы можем знать только каковой она нам *кажется* по отношению к чему-нибудь. Отсюда следует, что нам должно воздержаться от суждения о природе вещей. В результате критической инвентаризации предшествующего философского арсенала они заключают, что единственный способ не впасть в заблуждение – это следование принципу эпохе, т. е. воздержание от суждения.

Уяснить суть скептицизма нам помогут труды Юма и Канта. Обратимся сначала к трудам Юма, философа, явно не равнодушного к этой позиции. Задавшись вопросом о том, что подразумевается под скептицизмом и до каких пределов можно доводить философский принцип сомнения и неуверенности?, Юм уже такой постановкой вопроса демонстрирует склонность к его психологическому пониманию, однако этим его позиция не исчерпывается. Он предложил свою классификацию, выделяя разные формы или типы скептической философии. Основное различие проходит между скептицизмом, *предшествующим* всякому изучению и философствованию, и тем, который *следует* за ним. К первому виду он относит «картезианский скептицизм», суть которого состоит в том, что он «требуется сомневаться во всем: не только в наших преж-

них мнениях и принципах, но и в самих наших способностях». Польза от него заключается в предохранении познания от ошибок, вызванных необоснованной уверенностью в безграничности познавательных возможностей и основанном на этом самомнении философов. Но теневой стороной этого вида скептицизма, как он выглядит у Декарта, Юм считает его склонность к догматизму, поскольку для выполнения своей критической функции предлагается найти безошибочные исходные положения, на которых можно было бы возвести истинное знание¹⁶. Кроме того, полагает Юм, этот методологический скептицизм в принципе не может ни к чему привести, поскольку для получения истинной метафизики необходимо вывести её из такого первичного принципа, который бы не мог быть ошибочным или обманчивым. «Но, – заключает Юм, – во-первых, нет такого первичного принципа, который имел бы преимущество перед другими самоочевидными и убедительными принципами. А во-вторых, если бы таковой и существовал, мы не могли бы ни на шаг выйти за его пределы без помощи тех самых способностей, в которых, как предполагается, мы уже с самого начала сомневаемся¹⁷. Таким образом, этот вид скептицизма полезен исключительно как «наилучшее предохранительное средство против ошибок и поспешных суждений», но не более того.

Другой вид скептицизма он характеризует как «*следующий* за изучением и исследованием, когда люди считают, что они открыли или полную несостоятельность своих умственных сил, или их неспособность прийти к какому бы то ни было определенному решению во всех тех интересных умозрительных вопросах, которыми они обычно занимаются¹⁸. Это – тотальный или «чрезмерный» скептицизм, каковым был пирронизм. Польза от него в том, что, сталкивая различные позиции и концепции, он заставляет людей задумываться над ними и анализировать те аргументы, посредством которых они утверждают. Но доводы пирронистов Юм считает *популярными* (в отличие от *философских*), легковесными, основанными лишь на опровержении достоверности внешних чувств и на естественной слабости человеческого ума, и потому легко устранимыми при более тщательном их исследовании. «Они основаны, – утверждает Юм, – на противоречивых мнениях, которых придерживались в разные времена разные народы, на переменах, происходящих в наших суждениях в зависимости от болезни

и здоровья, юности и преклонного возраста, счастья и неудачи, на постоянном противоречии, замечаемом во мнениях и взглядах любого отдельного человека, и на многих других доводах подобного же рода»¹⁹. Все эти аргументы носят, по мнению Юма, чисто умозрительный характер и потому могут всерьез восприниматься только среди таких же философов, потому что у них нет средств опровергнуть их. Но за рамками философии, в реальной жизни они недействительны, поскольку противоречат здравому смыслу и наивной уверенности людей в доверии их чувствам, привычкам, традициям и т. д. Юм при этом не отвергает целей и намерений скептиков, но предлагает укрепить их позиции путем выдвижения *философских* доводов. Главный из них связан с проблемой причинности, лежащей в основе понимания фактов и существования внешнего мира. Как известно, развивая эту линию усиления аргументации на основе эмпиризма и феноменализма, Юм пришел к утверждению агностицизма. Но это уже вполне определенная философская позиция, что для настоящего скептика неприемлемо как проявление догматизма. Скептик готов предложить два противоречащих друг друга положения, но отказывается делать выбор между ними.

Исходя из своего понимания природы скептицизма, Юм делает несколько неожиданный, но вполне обоснованный вывод в отношении Беркли, состоящий в том, что «большинство сочинений этого весьма остроумного автора дают нам лучшие уроки скептицизма из всех тех, которые можно найти у древних или новых философов, не исключая и Бейля»²⁰. При обосновании этого тезиса он дает самое, на наш взгляд, точное определение позиции скептиков: «Каковы бы ни были его намерения, в действительности все его аргументы скептические: это видно из того, что они не допускают никакого ответа и не порождают никакого убеждения. Единственное действие, производимое ими, – это мгновенное удивление, нерешительность и смущение, являющиеся результатом скептицизма»²¹. Соглашаясь с такой характеристикой Беркли, следует все же отметить и то, что его скептицизм, как, впрочем и самого Юма, является не исходной установкой, не результатом методологического сомнения, а результатом их типа философствования, возможно даже и непредвиденным. Они приходят к скептицизму, а не исходят из него, если воспользоваться юмовской классификацией.

Юм верно отмечает характерную особенность скептиков – не давать определенных ответов на поставленные вопросы. Именно уход от решения проблем и практическая бесплодность более всего не устраивают Юма. Он считает, что «главным и самым неотразимым возражением против *чрезмерного* скептицизма является то, что он не может принести долговременной пользы, пока сохраняет всю свою силу и мощь. Стоит только спросить подобного скептика, *чего он, собственно, хочет и чего добивается посредством всех этих любопытных исследований*, и он тотчас потерится и не будет знать, что ответить»²². Действительно, в этом состоит главная слабость скептицизма, если его рассматривать не как *средство*, расчищающее поле исследования и стимулирующее дальнейшее продвижение познания, а как конечный результат, на котором можно остановиться²³. Здесь Юм полностью принимает доводы против скептиков Лукулла, приведенные в труде Цицерона «Учение академиков», где он писал, что «уничтожив согласие, они тем самым вообще уничтожили и всякое движение ума, и всякую деятельность, что не только не может быть правильным, но и вообще не может быть»²⁴. Так и хочется добавить чеховское: «потому что не может быть никогда!».

Юм упрекает пирронистов в том, что они способны только расшатывать существующее или могущее быть достигнутым общественное согласие. Это серьезный для скептиков упрек, потому что сами-то они полагали, что своим учением способствуют прекращению споров и вражды, возникающих среди сторонников разных учений. Их сверхцель – не разоблачение ложных учений, а лишь обнаружение их недостаточной обоснованности, надежности и потому не заслуживающих того, чтобы из-за них люди теряли свой душевный покой. Юм наносит удар в самое сердце скептиков, воздвигнувших все свое учение о познании ради достижения воздержания и безмятежности. Однако то состояние неустойчивости, которое продуцируется размножением противоречий без попыток их дальнейшего синтеза, едва ли может быть опорой для решения не только метафизических, но и практических задач. И приходится согласиться с Юмом, что *чрезмерный* скептицизм как *философия* не будет благодетельным для общества²⁵. Напротив, заключает он, скептик «должен признать, если он вообще согласен признавать что-либо, что весь строй человеческой жизни должен был бы под-

вергнуться разрушению, если бы его принципы приобрели всеобщее и прочное господство»²⁶. Таким образом, скептицизм дает нам «доказательство от противного» тезиса о единстве блага и истины, поскольку его оригинальность заключалась именно в обосновании того, что можно жить счастливо в отсутствии истины и ценностей.

Как видим, сомнением скептицизм не исчерпывается и не сомнение само по себе отличает скептиков, оно скорее сближает их со всеми критически мыслящими философами. Среди других философских направлений скептицизм выделяют три другие понятия – изостения (или, как это называл А.Ф.Лосев – контрадикторная изостения), эпохе и атараксия. Их взаимосвязь подчеркивается в следующем высказывании Секста Эмпирика: «“Равносилием” (ἰσοσθένεια) мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное. “Воздержание от суждения” есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; “невозмутимость” же есть безмятежность и спокойствие души»²⁷. И хотя безмятежность стоит на последнем месте, это как раз тот случай, когда «last not least». В достижении этого блаженного состояния они видят подлинную задачу философии, тогда как все их критические разоблачения служат только средством для этого. Античные скептики в этом вопросе обнаруживают преемственность с Сократом. Именно он первым совершил поворот к исследованию этических проблем добра и зла, поставив их в центр своих изысканий. И способ его рассуждений также близок скептикам – не путем утверждения своих взглядов, а лишь опровержением других, показывая, что тот, кто полагает себя нечто знающим, на самом деле этого не знает. Сократ совершает поворот от космоцентризма к антропоцентризму, и скептики мыслили уже в этой традиции. Но есть между ними и существенное различие. Сократическое «незнание» не является скептической позицией. Это не столько методическое, сколько метафизическое сомнение. Как отмечают Дж.Реале и Д.Антисери, «... Утверждение Сократа – знаю, что ничего не знаю – нужно поставить в связь не столько с человеческим знанием, сколько со знанием божественным. Именно в сравнении себя с Богом всеведущим, очевидной становится вся хрупкость и ничтожность человеческого познания, в том числе его, Сократа, мудрости»²⁸. Более того, в противопо-

ложность пирронистам, Сократ связывал понятия блага и истины, считал, что именно знание способно сделать человека нравственным гражданином.

Свой вклад в понимание специфики скептицизма внес И.Кант. В «Критике чистого разума» он не только дает его историческую оценку, но и проводит различие между *скептицизмом* и *скептическим методом*. Под первым он имеет в виду определенный этап в истории философии, обусловленный бурным развитием догматических учений в условиях отсутствия развитой критической рефлексии. Догматизм он связывает с «детским возрастом» философии, первым её шагом на пути самопознания разума, вторым же шагом стал скептицизм. Это был шаг вперед, но примерно в тех же возрастных границах. Без догматизма не было бы и скептицизма, ибо «догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к скептицизму»²⁹. Скептики привели в замешательство «непреодолимое ослепление и высокомерие умствующих людей, не желающее считаться ни с какой критикой». Однако, отказываясь от каких либо положительных утверждений, они не смогли добиться большего, чем признания в своем незнании, что, по мнению Канта, никак не могло быть «успокоением разума» и не давало основания прекратить спор разума с самим собой. Поэтому этот второй шаг не является преодолением первого, он может быть только *средством* пробуждения разума от его «сладкого догматического сна». Ни «безнадежный скептицизм», ни «догматическое упрямство» не могли решить проблемы человеческого познания. «И то и другое, – выносит свой приговор Кант, – означает смерть здоровой философии, хотя первый случай все же можно было бы назвать *этаназией* чистого разума»³⁰. Более мягкая по сравнению с догматизмом оценка скептицизма определяется его приближением к критическому мышлению, но, не сделав этого шага, он становится тормозом на его пути, есть лишь «привал для человеческого разума, где он может обдумать свое догматическое странствование и набросать план местности, где он находится, чтобы избрать дальнейший свой путь с большей уверенностью, но это вовсе не место для постоянного пребывания»³¹. Здесь мы видим совпадение оценок Юма и Канта относительно полезности вспомогательной,

подготовительной роли скептицизма, но его бесплодности как философской позиции. Свою задачу Кант видел в преодолении крайностей догматизма и скептицизма, на основе противопоставления которых Вольф реконструировал всю прежнюю историю философии. Третьим путем и третьим шагом должен быть, конечно, критический метод.

От скептицизма Кант отличает скептический метод. Если скептицизм удовлетворяется противостоянием догматизму, оставаясь на том же уровне развития самосознания, что и поверженный им противник, то *скептический метод* «совершенно отличен от скептицизма, [т. е.] от принципа искусного и ученого невежества, подрывающего основы всякого знания, чтобы по возможности нигде не оставить ничего достоверного и надежного в знании»³². Напротив, цель его – *достоверность*, а не «знание о незнании». В сущности, в своей характеристике этого метода Кант говорит о критическом исследовании основоположений разума, о трансцендентальной диалектике, т. к. «трансцендентальная диалектика содействует вовсе не скептицизму, а скептическому методу; она дает пример огромной пользы этого метода, приводя совершенно свободно друг против друга аргументы разума, которые, хотя в результате и не дают того, что мы искали, тем не менее дают нам нечто полезное и нужное для исправления наших суждений»³³. Кант совершенно справедливо выделил скептический метод как ценное наследие, выросшее из античного скептицизма, но не сводимое к нему. Мы бы назвали это традицией критической рациональности в познании, без которой невозможно развитие ни науки, ни философии.

В отношении к рациональности как неотъемлемому качеству научного и философского мышления состоит существенное отличие скептицизма от релятивизма. У них можно обнаружить общее исходное начало – выраженные посредством тропов трудности познания, но траектории их эволюции идут в различных направлениях. Основание расхождения заключается в их отношении к проблеме истины.

«Истинно ничто не существует» или «не существует истины»?

Два разных предложения, вынесенные в название этого раздела, выражают самую глубокую, на наш взгляд, разницу между скептицизмом и релятивизмом.

Современный релятивизм нередко прямо отождествляют со скептицизмом, ссылаясь при этом на авторитет К.Поппера. Поводом для этого послужило высказывание из Дополнения к его большой работе «Открытое общество и его враги», где он писал: «Под релятивизмом или, если вам угодно, скептицизмом я имею в виду концепцию, согласно которой выбор между конкурирующими теориями произволен. В основании такой концепции лежит убеждение в том, что объективной истины вообще нет, а если она все же есть, то все равно нет теории, которая была бы истинной или, во всяком случае, хотя и не истинной, но более близкой к истине, чем некоторая другая теория. Иначе говоря, в случае двух или более теорий нет никаких способов и средств для ответа на вопрос, какая из них лучше»³⁴. Как видно из вышесказанного, здесь имеется в виду именно эпистемологический релятивизм. Чаще видят в них преимущество прежде всего в отношении к проблеме истины³⁵. Такую точку зрения можно встретить в работах Л.А.Микешиной. Для примера приведем выписку из работы её ученика Д.А.Гусева, наиболее четко выражающего эту позицию. «Вполне прослеживается связь античного скептицизма с философией науки, – пишет он, – поскольку все крупные направления в ней – позитивистское, историческое и постмодернистское – объединились, подобно всем эллинистическим философским школам, вокруг идеи, согласно которой *истина в науке является условностью, и научная рациональность добывает знания, но не истину*. Эта идея роднит между собой все направления философии науки и ее в целом со всеми школами античного, или эллинистического, скептицизма, но и каждая его школа имеет коррелят в соответствующем направлении философии науки» (курсив мой. – Е. Ч.)³⁶. Прежде всего, вызывает несогласие утверждение об объединении всех направлений современной философии науки на почве релятивизма, что просто не соответствует реальному положению дел. Также нельзя согласиться и с тем, что современный релятивизм и скептицизм разделяют

одинаковое понимание истины как необязательной условности. На наш взгляд, именно в отношении к проблеме истины заключено принципиальное различие между скептиками и релятивистами. Приведенное выше понимание истины является характеристикой релятивизма, но не скептицизма.

Отождествление скептицизма и релятивизма основывается на высказываниях скептиков, утверждающих, что истина не существует. Так, Диоген Лаэртский приводит следующую характеристику взглядов Пиррона: «Он ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничто не существует, а людские поступки руководятся лишь законом и обычаем, – ибо ничто не есть в большей степени одно, чем другое»³⁷. Но если более внимательно посмотреть на подобные высказывания, то можно понять их по-другому. Скептик Пиррон отрицает данность вещей в ощущениях и мыслях такими, каковы они на самом деле. Он здесь говорит лишь о том, что, выражаясь более поздним языком философии, на данном этапе познания, исходящего из ощущений и восприятий, нам доступны лишь явления, но не сущности вещей. А поскольку вещи являются нам в самых разных свойствах и отношениях, мы не можем любое из них рассматривать как выражающего истину о них. Однако он не отрицает самой истины ни как содержания знания, предполагающего независимое от познавательной деятельности существования мира, ни как цели познавательной деятельности. Иначе говоря, если для нас, для каждого конкретного индивида, «истинно ничто не существует», это не означает, что «не существует истины». Одно типично для скептика, другое – для релятивиста. Вторая важная мысль в этой цитате состоит в том, что люди в своем поведении руководствуются не истиной (поскольку они её не знают), а принятым в обществе законом и обычаем. Здесь мы уже видим противостояние скептика рационалистической этике Сократа, ставящего нравственность в зависимость от знаний, или отождествляющих благо и истину. Правда, непосредственным оппонентом, против которого выступали скептики, был не Сократ, а стоики.

В работах популярного американского профессора Р.Рорти скептицизм и релятивизм также нередко отождествляются. Но здесь уже не скептицизм толкуется как релятивизм, а, напротив,

релятивизм выступает под маской скептицизма. Причина этого – желание отвести от себя обвинения в склонности к релятивизму. Приведем его определение: «“Релятивизм” – такой взгляд на вещи, при котором всякое убеждение в чем либо – или даже в чем угодно – столь же приемлемо, как и всякое другое»³⁸. Как видим, это типичная характеристика скептической изостении. Правда, далее он справедливо замечает, что такого взгляда уже никто не придерживается. В унисон со скептиками звучит и его утверждение, что «мы всего лишь критикуем некоторые устаревшие философские – именно философские – догмы»³⁹. Но, в отличие от скептиков, он, вместе с другими релятивистами, не останавливается на этом, не придерживается принципа «эпохе» и не стремится к атараксии. Напротив, делает вполне категоричные заявления в духе истолкования познания таким образом, чтобы «не рассматривать его как попытку соотнестись с истинной сущностью реальности, а начать рассматривать его как стремление обеспечить преходящие интересы и разрешить преходящие проблемы»⁴⁰. Общее со скептиками проявляется здесь лишь в том, что и те, и другие отказываются от истины на том основании, что *абсолютная* истина недостижима. Но обоснования у них различаются: первые больше ссылаются на индивидуальное (чувственное и рациональное) разнообразие восприятия, а вторые – на его социокультурную обусловленность, следствием которой якобы является то, что наше знание полностью определяется концептуальными рамками и институциональными целями и интересами. Сам Рорти считает более подходящим называть себя и своих сторонников не «релятивистами», «субъективистами» или «социал-конструкционистами», а прагматистами, последователями Джемса и Ницше. Но если повнимательнее посмотреть, что же из прагматизма применяется к вопросам эпистемологии, и прежде всего к проблеме истины, то мы обнаружим именно позицию релятивизма. Прежде всего – отвергается истина как цель познания. Если скептик обеспокоен вопросом, можем ли мы познать истину, т. е. мир, каков он есть, то релятивист предлагает отрешиться от этого вопроса и рассматривать познание как инструмент практического согласования конвенциональных убеждений. А «неправильный» вопрос об объективности и истине предлагается заменить другим: «Для каких целей было бы полез-

но придерживаться такого верования?»⁴¹. Как видим, в концепции Рорти прагматизм и релятивизм неплохо дополняют друг друга. Противопоставление познания и действия, пользы и истины само по себе не может не вызывать возражений. Очевидно, что нужно и то, и другое. Но каждый вид человеческой деятельности имеет и свою внутреннюю цель, тот *telos*, который определяет его специфику и характер, средства и методы. Утверждение типа «познавательные усилия имеют целью скорее нашу пользу, нежели точное описание вещей как они есть сами по себе»⁴² лишает смысла саму эту деятельность как отличную от других.

Много недоразумений в понимании скептицизма возникает из различной трактовки такого его неотъемлемого свойства, как сомнение. Ранее мы уже рассматривали вопрос о характере скептического сомнения. Теперь обратим внимание на то, как оно связано с пониманием истины и можно ли понимать скептическое сомнение как вариант релятивистского отказа от истины?

Сомнение как проблематизация очевидности является первым шагом к критико-рефлексивному исследованию познания, который приводит в конце концов к научной революции, ключевым моментом которой является «трансформация очевидностей» (А.Койре). Недаром Г.Шпет сравнивал сомнение с угрызением «логической совести»⁴³. А Деннет видит в сомнении чисто человеческое качество. «Только мы, – пишет он, – наделены сомнением, и только нас гложет эпистемический зуд поиска лекарства от него – лучших методов поиска истины»⁴⁴. Для скептиков сомнение и стремление к истине – почти синонимы. Как верно заметил Юм, скептическая философия «подавляет всякую страсть, за исключением любви к истине, а последняя никогда не доводится и не может быть доведена до чрезмерно высокой степени»⁴⁵.

Неопределенность позиции, столь типичная для скептиков, проявляется и в их отношении к проблеме истины. Поскольку скептицизм не является по преимуществу гносеологическим учением, в его иерархии ценностей истина не является главной. Высшей ценностью и целью познания является не истина, а счастье. Но *искание истины* – отличительный признак их философских занятий. Секст Эмпирик определяет самое общее различие между философами как ищущими, нашедшими и считающими это невозможным, «ищут же скептики»⁴⁶.

Сохранение принципа сомнения в науке как условия движения знания, его обновления и в то же время отказ от истины трудно сочетать без противоречия. Потому что сомневаться в достигнутом знании можно только имея в виду нечто, к чему можно стремиться. Преодоление скептицизма, предлагаемое современными релятивистами, является лекарством, которое хуже самой болезни. Если истина не является целью познания, то действительно не понятно, в чем можно сомневаться, если уже имеющееся знание «работает», если оно эффективно и отвечает другим прагматическим критериям. Но такое преодоление скептицизма не способствует движению знания, не продуцирует его важнейшее свойство – новизну, постоянную обновляемость и тем самым служит догматизации достигнутого, что в конечном счете приводит к застою. Таким образом повторяется колебание маятника между скептицизмом и догматизмом без какого-либо продвижения вперед. Сомнение и критика предполагают наличие цели познания, отличной от прагматической, в их основе лежит предположение об истине.

Памятуя о юбилее нашего великого соотечественника А.И.Герцена, закончим его предсказанием о будущем скептицизма: «Но до тех пор, пока наука не поймет себя именно этим живым, текучим сознанием и мышлением рода человеческого, которое, как Протей, облекается во все формы, но не остается ни при одной, до тех пор, пока в науку будут врываться готовые истины, которых принятие ничем не оправдано, которые взяты с улицы, а не из разума, не только врываться, но и находить место и право гражданства в ней, до тех пор, время от времени, злой и резкий скептицизм будет поднимать свою голову Секста Эмпирика или Юма и убивать своей иронией, своей негацией всю науку за то, что она не вся наука, ... он провозагает науку через все века»⁴⁷.

Примечания

- ¹ Бауман З. Текущая современность. СПб., 2008. См. также текст его лекции «Текущая модерность: взгляд из 2011 года» (<http://www.polit.ru/article/2011/05/06/bauman>).
- ² Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 213–214.
- ³ Всесторонняя критика эпистемологического релятивизма с характеристикой его видов и критикой аргументов дана в статье Е.А.Мамчур «Эпистемологический релятивизм: гносеологические истоки» (Эпистемология: перспективы развития. М., 2012. С. 273–295).

- 4 Ярким примером первого понимания релятивизма могут служить работы Л.А.Микешинной, защищающей его именно с позиций диалектики и историзма, прямо называть которые теперь почему-то считается «не комильфо», чтобы не сказать хуже. Правда, этим её понимание релятивизма не ограничивается и от признания релятивности она нередко переходит к эпистемологическому релятивизму (См.: *Микешина Л.А.* Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 53–63; *она же.* Философия познания. Полемиические главы. М., 2002; *она же.* Эпистемология ценностей. М., 2007 и др. работы.
- 5 Критический анализ этой релятивистской позиции представлен в интересных и бескомпромиссных работах В.А.Лекторского и Е.А.Мамчур. См., например: *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001; *он же.* Кант, радикальный эпистемологический конструктивизм и конструктивный реализм // Вопр. философии. 2005. № 8; *он же.* Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009; *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии). М., 2004; *она же.* Образы науки в современной культуре. М., 2008; *она же.* Еще раз о концепции эпистемологического релятивизма // Полигнозис. 2009. № 4(37); *она же.* Эпистемологический релятивизм: гносеологические истоки // Эпистемология: перспективы развития. М., 2012.
- 6 *Мамчур Е.А.* Эпистемологический релятивизм: гносеологические истоки. С. 274–275.
- 7 В «Апологии ученого незнания» Николай Кузанский приводит вдохновившие его слова Филона Александрийского: «Только та душа знающая, которая знает, что она ничего определенно не знает» (*Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 9). Также указывает и на высказывание Августина Аврелия «знающее незнание» (Там же. С. 16). Кант, напротив, называл скептицизм «искусным и ученым невежеством».
- 8 Хотя общая направленность мистического умонастроения Кузанца мало согласуется с воззрениями скептиков, но в критической части он выражает сходные с ними мысли. В главе 1, названной «О том, что знание есть незнание», он называет своих предшественников, преуспевших в деле знания о незнании: «Сократ убедился, что он знает только о своем незнании; премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах; а еще один муж божественного духа сказал, что мудрость и место разума таятся от глаз всего живущего. Поскольку это так и даже глубочайший Аристотель пишет в “Первой философии”, что природу самых очевиднейших вещей нам увидеть так же трудно, как сове – солнечный свет, то ясно, если только наши стремления не напрасны, что все, чего мы желаем познать, есть наше незнание. Если мы сможем достичь этого в полноте, то достигнем незнания. Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем учнее, чем полнее увидит свое незнание. Ради этой цели я и взялся за труд написать кое-что о научении такому незнанию» (*Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 51).

- 9 Их можно привести значительно больше, но для целей данной статьи этого достаточно. Разные толкования сомнения можно посмотреть в работе Г.Г.Шпета «Скептик и его душа (Этюд по философской интерпретации)» (*Шпет Г.Г. Философские этюды*. М., 1994).
- 10 *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 354.
- 11 *Дидро Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 175.
- 12 Типичным представителем этого движения современного скептицизма является известный американский профессор, автор изданной у нас монографии «Новый скептицизм» Пол Куртц. Он не только Президент Международной академии гуманизма, но еще и председатель Комитета по научному расследованию сообщений о паранормальных явлениях (CSICOP). Он отстаивает фундаментальные права здравомыслящего человека на сомнение во всем, что противоречит его здравому смыслу и общеизвестным данным науки. Объединение скептицизма, секулярного гуманизма, здравого смысла – основная тема его публикаций и выступлений.
- 13 Как заметил известный скептик и рационалист Б.Рассел, «я думаю, что не быть абсолютно уверенным – это и есть один из главных составляющих рациональности» (*Рассел Б.* Я атеист или агностик? (http://sceptsis.ru/library/id_300.html)).
- 14 *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1976.
- 15 Наиболее лапидарное заключение о содержании всех скептических тропов дал польский философ Владислав Татаркевич: «Эти тропы удастся свести, и более поздними скептиками они были сведены, к одному – к относительности восприятий. Смысл понимания везде один и тот же: нельзя удовлетворяться восприятием, поскольку восприятия одной и той же вещи отличаются друг от друга, и нет такого смысла, ради которого можно удовлетвориться одним восприятием, а не другим; восприятия отличны друг от друга потому, что они относительны и зависимы как от субъективных (тропы 1–4), так и объективных (5–9) условий» (*Татаркевич В.* История философии. Античная и средневековая философия. Пермь, 2000 (http://sbiblio.com/biblio/archive/tatrkevich_istorija/00.aspx)).
- 16 Декарт не только начинал с принципа сомнения, что естественно для всякого рационального мыслителя, но еще и использовал доводы скептиков, но с отличными от них целями – для утверждения собственной метафизики. В приводимой ниже цитате из «Рассуждения о методе» ясно просматривается путь от скептицизма к новому догматизму (в смысле Вольфа): «Поскольку чувства нас иногда обманывают, – пишет Декарт, – я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решился представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих

- снов. Но я тотчас же обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии» (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 268–269).
- 17 *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 130.
- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 137–138.
- 20 Там же. С. 134.
- 21 Там же.
- 22 Там же. С. 138–139.
- 23 В этом же усматривает главный порок скептицизма и наш соотечественник А.И.Герцен, посвятивший его критике одно из своих «Писем об изучении природы», где он писал, что «однажды убедившись в неспособности разума подняться до истины, скептики не хотели и пытаться, а только доказывали, что попытки других нелепы» (*Герцен А.И.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., С. 315).
- 24 *Цицерон Марк Туллий.* Учение академиков. М., 2004. С. 135.
- 25 Это относится именно к чрезмерному скептицизму, а не скепсису как обоснованному сомнению. О пользе последнего для жизни общества более убедительной представляется позиция Б.Рассела: «Скептицизм, который я отстаиваю, означает лишь следующее: (1) когда эксперты согласны во мнениях, противоположное мнение не может считаться несомненным; (2) когда они не согласны во мнениях, ни одно мнение не может рассматриваться неэкспертом как несомненное и (3) когда они все полагают, что нет достаточных оснований для наличия позитивного мнения, обычный человек поступит правильно, отложив вынесение своего собственного суждения. Эти утверждения могут показаться умеренными, тем не менее, будучи воспринятыми, они могут коренным образом изменить человеческую жизнь» (*Рассел Б.* Искусство мыслить. М., 1999. С. 150–151).
- 26 Там же.
- 27 *Секст Эмпирик.* Указ. соч. С. 209.
- 28 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. I: Античность. СПб., 1994. С. 72.
- 29 *Кант И.* Указ. соч. С. 119.
- 30 Там же. С. 391.
- 31 Там же. С. 632.
- 32 Там же. С. 401–402.
- 33 Там же. С. 461–462.
- 34 *Понтер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М., 1992. С. 441.
- 35 Так было и раньше – два этих понятия со временем все больше употреблялись как синонимы. См., например: *Устрялов Н.* О фундаменте этики. Харбин, 1923. Он терминологически не различает моральный скептицизм и моральный релятивизм, хотя по содержанию понятно, что речь идет о последнем.

- 36 *Гусев Д.А.* Античный скептицизм в перспективе эволюции философии науки и становления морали современного общества // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2011. № 5. С. 83.
- 37 *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. С. 352.
- 38 *Рорти Р.* Прагматизм, релятивизм и иррационализм (<http://www.rus-lib.ru/book/37/65/477-497.html>).
- 39 Там же.
- 40 *Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997 (<http://logos101.gorodok.net/rorty.htm>).
- 41 Там же.
- 42 Там же.
- 43 *Шпет Г.Г.* Скептицизм и догматизм Юма // Психол. исслед. 2009. Appendix 2(4) (<http://psystudy.ru/index.php/num/appendix2-4/61-shpet-skepticism4a.html>).
- 44 *Деннет Д.* Постмодернизм и истина. Почему нам важно понимать это правильно // Вопр. философии. 2001. № 8. С. 97.
- 45 *Юм Д.* Указ. соч. Т. 2. С. 37.
- 46 *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 207.
- 47 *Герцен А.И.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1985. С. 314–315.

Д.В. Иванов

Онтологический статус интенциональных объектов*

Согласно Аристотелю, первая философия, или метафизика, нацелена на исследование сущего как такового. Ориентация на прояснение вопроса о том, что существует на самом деле, предполагает принятие реалистской позиции. Противоположной позицией реализму является такая антиреалистская позиция, как онтологический релятивизм. Несомненно, в XX в. в онтологии доминировал именно релятивизм. Согласно онтологическому релятивизму вопросы о сущем как таковом являются бессмысленными. Как полагают представители онтологического релятивизма, обсуждая онтологические вопросы, мы должны спрашивать не о том, что существует на самом деле, а о том, что существует относительно каких-либо форм представления, восприятия действительности.

Одним из источников онтологического релятивизма является особая версия репрезентационизма. Согласно этой позиции сознание является совокупностью ментальных репрезентаций – субъективных образов воспринимаемых объектов. С точки зрения этой версии репрезентационизма процесс познания представляется следующим образом. Непосредственным образом субъект познает лишь данные собственного сознания и лишь опосредованно он может делать выводы о природе репрезентируемой реальности. Поскольку у субъекта нет возможности срав-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 12-03-00424а.

нить собственные ментальные образы с теми объектами, которые они представляют, постольку он не может быть уверен в том, что он верно репрезентирует внешний мир. Соответственно, он не может обсуждать вопрос о том, что на самом деле существует. Однако он способен говорить о том, что ему дано, что существует в поле его восприятия. Подобную версию репрезентационизма можно обозначить как интернализм.

Критикуя интерналистскую версию репрезентационизма, мы делаем возможным возвращение реалистской позиции в онтологии. В этой работе я попытаюсь продемонстрировать, какого рода критика может быть выдвинута в адрес подобного интернализма.

I

В современной философии ментальные репрезентации часто обозначаются термином «интенциональность». Понятие интенциональности имеет долгую историю. Хотя сам термин «интенциональность» является латинским, обсуждение феномена, обозначаемого этим термином, можно обнаружить уже у Аристотеля. В различных смыслах этот термин активно использовался в средневековой философии, находившейся под влиянием Аристотеля. Однако в Новое время понятие интенциональности вместе с рядом других понятий схоластической философии было предано забвению. Лишь в конце XIX в. Brentano вновь вводит его в философию. Он обращается к этому понятию прежде всего для того, чтобы различить физические и ментальные феномены. По мысли этого философа, ментальные феномены отличаются от физических тем, что обладают интенциональностью. Brentano пишет:

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви – любится, в ненависти – ненавидится и т. д.¹

Существенной чертой интенциональных состояний является их аспектуальность. Она объясняет перспективный характер нашего опыта, т. е. тот факт, что субъективные феномены всегда даны нам определенным образом. Как пишет Сёрл,

обращать внимание на перспективный характер сознательного опыта – это хороший способ напомнить себе о том, что *всякая интенциональность аспектуальна*... Каждое интенциональное состояние имеет то, что я называю *аспектуальной формой*².

Сказать, что интенциональное состояние обладает аспектуальной формой, фактически означает указать на то, что это состояние обладает определенным содержанием, фиксирующим объект, на который оно направлено, в определенных аспектах.

Для иллюстрации того, каким образом содержание интенционального состояния соотносится с его объектом, можно воспользоваться теорией смысла и референции, предложенной Фреге. Как известно, согласно Фреге, любой знак указывает на определенный объект – осуществляет к нему референцию. Помимо того, что знак отсылает к объекту, он также обладает смыслом. Именно смысл определяет референцию, т. е. то, каким образом, в каких аспектах, фиксируется объект. Скажем, знаки «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» осуществляют референцию к одному и тому же объекту – планете Венера. Однако каждый из этих знаков по-разному представляет этот объект. Например, мы можем мыслить объект как появляющийся на небе только утром и при этом не знать, что этот же объект можно наблюдать и вечером.

Другой существенной характеристикой интенциональных состояний является их направленность на объект. Иначе говоря, в структуру любого интенционального состояния помимо содержания входит также интенциональный объект. Интенциональным объектом является все, что фиксируется содержанием того или иного интенционального состояния. В класс подобных объектов включаются как абстрактные, так и конкретные объекты, кроме того, интенциональные состояния могут быть направлены как на отдельные предметы, так и на положения дел. Объектом интенциональных состояний могут быть также иные ментальные состояния.

Однако некоторые наши мысли и иные интенциональные состояния могут быть направлены на объекты, которые не существуют как реальные физические объекты. Например, я могу думать о

Пегасе, о том, что он летает, или я могу, галлюцинируя, воспринимать какие-нибудь объекты, которые не существуют. Каким образом в этих случаях следует объяснять природу интенциональных состояний и интенциональных объектов?

Можно попытаться решить эту проблему, принимая положение о том, что интенциональные объекты являются идеями «в моей голове» или особыми чувственными данными (*sense data*). Обращение философов к онтологии чувственных данных может быть даже подкреплено особым аргументом – аргументом от иллюзии. Его можно представить следующим образом.

1. Галлюцинируя, некто воспринимает определенные объекты.
2. Однако эти объекты не существуют.
3. Следовательно, субъект воспринимает нефизические объекты.
4. Восприятие иллюзорных объектов не отличается от восприятия реальных объектов.
5. Следовательно, любое восприятие является прежде всего непосредственным восприятием чего-то нефизического.

Как отмечает Харман, этот аргумент базируется на двусмысленности термина «восприятие». (Харман в качестве примера анализирует глагол «видеть» («*see*»)³.) Одна из интерпретаций этого термина предполагает, что любое восприятие должно рассматриваться как восприятие реальных объектов. Однако такой взгляд является необоснованным. Если же мы считаем, что восприятие всегда понимается нами как восприятие особых ментальных сущностей, то такое мнение является ложным. Когда некто – допустим, что он галлюцинирует – утверждает, что видит в пустыне оазис, он не стремится нам сказать, что сейчас он воспринимает какую-нибудь идею или иной ментальный объект. Скорее, этот субъект хочет сказать нам нечто о самом объекте. Если человек обезвожен, то он попытается добраться до этого объекта. Конечно, он не будет предпринимать попыток достичь оазиса, если полагает, что воспринимает ментальный объект.

Рассматривая интенциональные состояния, не являющиеся восприятием, мы можем также отметить невозможность отождествления интенционального объекта с какими-либо ментальными объектами, например идеями, в случае отсутствия реального объекта, на который направлено интенциональное состояние. Скажем, когда мы думаем о флогистоне или о Боге и ведем споры о том, су-

существуют ли эти объекты, мы, очевидно, не ставим под сомнение существование идеи флогистона или идеи Бога. Мы рассуждаем о самих этих объектах, пытаясь выяснить их онтологический статус. Когда испанский конкистадор Понсе де Леон желал найти источник вечной молодости, он, очевидно, не хотел отыскать идею этого объекта, которой он, несомненно, обладал. Таким образом, если мы полагаем, что природу интенциональных объектов нельзя объяснить, отождествляя их с какими-либо идеями или чувственными данными, то нам необходимо найти иное решение проблемы несуществующих интенциональных объектов.

Согласно Brentano, интенциональные объекты не являются реальными объектами – это не физические сущности, которые, скажем, обладают пространственными характеристиками. Их существование является ментальным внутренним существованием (*mental inexistence*), т. е. они существуют только в сфере сознания. Иначе говоря, нам не стоит надеяться объяснить природу интенциональных объектов как внешних сознанию физических объектов. Подобный взгляд на природу интенциональных объектов можно обозначить как интернализм.

Один из недостатков подобного взгляда заключается в том, что мы решаем проблему направленности интенциональных состояний на несуществующие объекты путем неоправданного раздувания онтологии. Если мы рассматриваем несуществующие объекты в качестве интенциональных объектов и при этом не считаем, что данные объекты являются просто ментальными образами, то это значит, что мы наделяем данные объекты особым видом существования – внутренним существованием. По сути мы принимаем особую, мейнонгианскую по духу, онтологию несуществующих объектов. Согласно такой онтологии, во множестве реальных объектов мы можем выделить подмножество существующих и подмножество несуществующих объектов. Принимая подобную онтологию, мы фактически допускаем квантификацию на множестве существующих и несуществующих объектов, и при этом мы должны ввести особый предикат «существовать». Например, Парсонс предлагает выделять помимо обычных предикатов, обозначающих ядерные (*nuclear*) свойства объектов, таких, как быть золотым, быть горой и т. д., дополнительные, экстраядерные, предикаты, одним из которых является предикат «существовать»⁴.

Согласно Парсонсу, высказывание «не существует крылатых лошадей (Пегасов)» может быть записано следующим образом: $\sim(\exists x)(E^c x \& W^n x \& H^n x)$, где E^c – обозначает экстраядерный предикат «существовать», W^n – ядерный предикат «быть крылатым», а H^n – ядерный предикат «быть лошастью». Многим философам, особенно тем, которые, следуя за Куайном, полагают, что « Fx существует» равноценно «имеется такой x , что Fx », подобное раздувание онтологии кажется неприемлемым.

Если мы стремимся избежать мейнонгианских джунглей, то единственный способ сделать это и остаться на позиции интернализма заключается в принятии какой-либо анти-субстанциалистской концепции интенциональных объектов. Таковую концепцию выдвигает Крейн. Занимая интерналистскую позицию, он предлагает рассматривать интенциональные объекты не в субстанциальном ключе как обладающие какой-то особой природой, общей для всех этих объектов, а, скорее, в грамматическом ключе. Противопоставляя субстанциальной концепции объекта схематическое понимание объекта, Крейн пишет следующее:

Примером схематического понимания объекта является грамматическое понимание. Переходные глаголы являются глаголами, которые предполагают наличие объекта. Это – утверждение, которое достаточно легко понимается нами при изучении грамматики. Однако для того, чтоб понять его, мы не нуждаемся в субстанциальной концепции того, чем является понятый таким образом объект. Все, что нам нужно знать, это – то, что объект является чем-то, что играет определенную роль в предложении. ...Грамматическим объектом является все, что стоит в определенном отношении к переходному глаголу. Объект какого-либо предложения – это объект взятый, скорее, в схематическом, чем в субстанциальном смысле⁵.

Однако та интерпретация интенциональных состояний, которую предложил Крейн, не лишена недостатков. Следуя за учеником Brentano, К.Твардовским, который в отличие от учителя разводил понятия содержания и объекта, Крейн предлагает рассматривать интенциональные состояния как состояния, направленные на содержание, которое в свою очередь фиксирует объект, понятый в обозначенном выше смысле. Однако, как кажется, при подобной интерпретации интенциональных состояний мы можем потерять такую их важную характеристику, как аспектуальность. Интенциональное содержание определяет направленность интен-

ционального состояния, однако если интенциональное состояние нацелено на содержание, то направление интенции должно зависеть уже от чего-то иного, а не от содержания, которое лишь фиксирует определенный объект.

К тезису о том, что интенциональные состояния направлены на определенное содержание, Крейн приходит, анализируя проблему интенциональности следующим образом:

Проблема интенциональности может быть представлена как конфликт между тремя пропозициями:

1. Все мысли являются отношениями между тем, кто мыслит, и теми объектами, о которых эти мысли.
2. Отношение предполагает существование того, что соотносится друг с другом.
3. Некоторые мысли являются мыслями об объектах, которые не существуют.

Очевидно, что (1) – (3) не могут быть одновременно истинными. Таким образом, одну из посылок следует отрицать⁶.

Согласно Крейну, мы должны признать истинность (2) и (3) и отрицать (1). Можно согласиться с ним в том, что мы не можем отрицать третье положение. По-видимому, если мы в обычном смысле понимаем термин «отношение», мы должны также признать истинность второго утверждения. Отрицание (2) при признании истинности (1) и (3) может привести нас к принятию мейнонгианской онтологии. Следовательно, нам ничего не остается, как отрицать (1). Но в каком смысле мы должны отрицать это положение? Крейн отрицает, что мысли являются отношениями между субъектом и интенциональным объектом. Это приводит его к выводу, что мысли направлены на интенциональное содержание. Однако, как мне кажется, мы можем также отрицать, что мысли и другие интенциональные состояния вообще являются отношениями, не отрицая при этом наличия направленности интенциональных состояний.

Чтобы увидеть, каким образом это возможно, представим, что перед нами картина, изображающая единорога. Поскольку единорогов не существует, постольку мы не можем сказать, что здесь имеется какое-то отношение между картиной и тем, что она изображает. Однако этот факт не означает, что картина каким-то образом направлена на собственное содержание. Содержание картины может мыслиться как идея единорога. Однако картина репрезентирует не идею единорога, а самого единорога посредством этой

идеи. Эту мысль можно выразить следующим образом: картина репрезентирует определенный объект, но при этом она презентует собственное содержание. Как иронично замечает Харман, для того чтобы нарисовать картину, репрезентирующую идею единорога, художник должен быть знаком с концептуальным искусством⁷.

Используя эту аналогию, мы можем рассмотреть таким же образом интенциональные состояния, направленные на объекты, которых нет. Прежде всего, как картины, изображающие несуществующие объекты, интенциональные состояния характеризуются тем, что они обладают каким-то содержанием. С помощью этого содержания интенциональные состояния фиксируют определенные объекты, которые должны мыслиться, согласно Крейну, как схематические объекты – я бы назвал их концептуальными объектами, поскольку способ, которым они фиксируются, является концептуальным, зависит от наличия определенных концептов. При этом интенциональные состояния остаются направленными именно на эти объекты, а не на способы их концептуальной фиксации.

К каким онтологическим следствиям приводит интерналистское понимание интенциональных объектов? Прежде всего, как я полагаю, занимая интерналистскую позицию по вопросу о природе интенциональных объектов, мы также принимаем онтологический релятивизм. Это означает, что мы отказываемся от обсуждения классических метафизических вопросов о том, что и как существует на самом деле. С точки зрения онтологического релятивизма подобные вопросы являются нелегитимными. Мы можем говорить только о существовании объекта как определенным образом данного какому-либо субъекту. Если мы считаем подобного рода выводы неприемлемыми, то, по-видимому, нам следует отказаться от интерналистских теорий интенциональности.

II

Обсуждая феномен интенциональности, многие философы склоняются к мысли, что интенциональные объекты должны пониматься как обычные объекты. Сёрл, например, характеризует их следующим образом:

Интенциональный объект есть такой же объект, как и любой, он не имеет особого онтологического статуса. Назвать что-то интенциональным объектом – значит сказать, что это – тот объект, к которому относится некоторое интенциональное состояние. Так, например, если Билл восхищается президентом Картером, то президент Картер – реальный человек, а не некая призрачная промежуточная сущность между Биллом и человеком⁸.

Подобная позиция в философии сознания обозначается как экстернализм. Экстерналистский подход к объяснению природы интенциональных объектов обладает определенной привлекательностью, поскольку согласуется с нашими повседневными реалистскими интуициями – когда мы говорим, что любим кого-то, мы, конечно, имеем в виду наше чувство к определенному человеку, а не его образу.

В поддержку данного подхода в XX в. высказывалось множество аргументов. Наиболее убедительными следует признать доводы Патнэма. Отстаивая экстерналистскую позицию в философии сознания, Патнэм пытается обосновать следующий тезис:

Даже обширная и сложная система репрезентаций, как словесных, так и визуальных, не имеет *внутренней*, встроенной, волшебной связи с тем, что она представляет – связи, независимой от того, как она причинно обусловлена, и от того, что каковы диспозиции говорящего или думающего. И это справедливо и в том случае, когда система репрезентаций (слов и образов, в случае наших примеров) воплощена физически – слова написаны или произнесены, а картинки являются физическими изображениями, – и в том, когда она воплощена лишь в сознании. Помысленные слова и ментальные картины не представляют *внутренне* то, на что они указывают⁹.

Подкрепляя примером этот тезис, Патнэм пишет следующее:

Предположим, что где-то есть планета, населенная человеческими существами – появившимися там в результате эволюции, или высадки инопланетян, или как бы то ни было. Предположим, что эти люди – во всем остальном полностью похожие на нас – никогда не видели *деревьев*. Предположим, что они никогда не представляли деревьев (возможно, растительность существует на их планете лишь в виде плесени). Предположим, что однажды на их планету случайно попала картинка, изображающая дерево; ее обронил пролетающий мимо космический корабль, никак не вступивший с ними в контакт. Представьте себе, как они ломают голову над этой картинкой. Что бы это могло быть? Им приходят на ум всевозмож-

ные предположения: может быть, это какое-то строение? Балдахин? Или какое-то животное? Но они, как мы продолжаем предполагать, не приближаются к истине.

Для нас картинка является репрезентацией дерева. Для этих же людей картинка представляет лишь некоторый странный объект, чьи природа и назначение неизвестны. Предположим, что в результате взгляда на картинку у одного из них возник ментальный образ, в точности подобный одному из моих ментальных образов дерева. Однако его ментальный образ не является *репрезентацией дерева*. Это лишь репрезентация странного предмета (чем бы он ни был), который представляет таинственная картинка¹⁰.

С помощью этого и ряда других примеров, а также формулируя мысленный эксперимент «Мозги в бочке», Патнэм демонстрирует, что ментальные репрезентации не являются чем-то «в моей голове». Мысленный эксперимент «Мозги в бочке» является современной версией истории Декарта про злого демона, который обманывает нас, внушая существование окружающего мира, которого на самом деле нет. По мысли Декарта и его последователей, к которым нужно отнести и представителей интерналистских теорий интенциональности, допущение такой ситуации предполагает, что мы можем быть уверены только в существовании ментальных феноменов. Только они даны нам с непосредственной очевидностью. Опровергая интернализм, Патнэм демонстрирует, что ситуация «Мозги в бочке» не может быть непротиворечиво помыслена. Патнэм пишет:

Я утверждаю, что мы можем дать аргумент, показывающий, что мы – не мозги в бочке. Как возможен такой аргумент? ... Ответ будет (вкратце) таков: хотя люди в этом возможном мире могут мыслить и “произносить” все слова, которые мы мыслим и произносим, они не могут (как я утверждаю) *указывать* на то же, на что и мы. В частности, они не могут помыслить или сказать, что они – мозги в бочке (*даже думая “мы – мозги в бочке”*)¹¹.

Почему жители виртуального мира бочки не могут помыслить, что они мозги в бочке? Дело в том, что их слова «мозги» и «бочки» не указывают на мозги и бочки в том смысле, в каком подразумевается гипотезой «Мозги в бочке». Их мысли не о мозгах и не о бочках. Они не репрезентируют ситуацию мозгов в бочке. Наличие самих по себе внутренних ментальных образов у какого-либо субъекта не достаточно для того, чтобы мы могли сказать, что он

обладает ментальными репрезентациями чего-либо. Содержание ментальных репрезентаций зависит не от внутренних ментальных феноменов, а от внешних объектов и той связи (каузальной), в которой к ним находится субъект данных репрезентаций. Отсутствие такой связи делает жителя этого виртуального мира подобным увидевшему картину дерева жителю планеты, на которой деревья не растут. Патнэм так пишет об этом:

Нет связи между *словом* “дерево”, употребляемым этими мозгами, и настоящими деревьями. Они будут употреблять слово “дерево” тем же способом, будут иметь те же мысли и образы, даже если деревьев не будет существовать. Их образы, слова и т. д. количественно идентичны с образами, словами и т. д., которые представляют деревья в *нашем* мире; но мы уже видели..., что качественное подобие чему-либо, что представляет объект..., само по себе не дает репрезентации. Коротко говоря, мозги в бочке не думают о реальных деревьях, когда они думают “передо мной дерево”, потому что нет ничего такого, в силу чего их мысль “дерево” представляла бы реальное дерево¹².

Экстерналистская позиция Патнэма находит также подкрепление со стороны мысленного эксперимента «Двойник Земли». Патнэм, пытаясь доказать ложность положений, что «знание значения имени связано с пребыванием в определенном психологическом состоянии» и что «из тождества интенционалов следует тождество экстенционалов»¹³, предлагает проделать мысленный эксперимент. Представим, что существует двойник Земли, планета, где-нибудь далеко в космосе, которая во всем подобна нашей. На ней те же языки, вещи, люди, что и на нашей планете. На ней даже есть наш двойник. Единственная разница между этими мирами заключается в том, что вода на двойнике Земли имеет иную химическую структуру, определяемую какой-нибудь сложной формулой XYZ, а не формулой H₂O. Однако это отличие видно только после внимательного химического анализа, никак иначе почувствовать то, что жидкости разные, нельзя. На обеих планетах жидкости обозначаются словом «вода». Далее, предположим, что в 1750 г., когда еще не выявили химическую структуру воды, на Земле жил некий Оскар₁, а на двойнике Земли жил Оскар₂. И тот и другой одинаково употребляли слово «вода», т. е. находились в одном и том же психологическом состоянии, однако экстенционалы у этих слов были разные. Этот мысленный эксперимент позволяет сделать Патнэму вывод, что «экстенционал имени «вода» не является сам по себе

функцией от психологического состояния говорящего»¹⁴. С его помощью Патнэм прежде всего демонстрирует, что языковая референция и значение – это внешние, социальные, а не внутренние, ментальные феномены. Подобную позицию в философии языка также обозначают как экстернализм.

Выводы Патнэма из мысленного эксперимента «Двойник Земли» относились первоначально к области философии языка, однако их вполне можно адаптировать и к философии сознания. Данный мысленный эксперимент следующим образом подкрепляет экстерналистский тезис о том, что содержание ментальных репрезентаций зависит от внешних объектов. Несмотря на то, что у Оскара₁ и Оскара₂ «в головах» могут быть одинаковые ментальные образы воды, каждый из них думает о совершенно разных вещах, произнося, например, фразу «эта вода холодная», и это отличие мыслей, ментальных репрезентаций, двойников обусловлена внешними, случайными обстоятельствами. Если у обоих внезапно заболит голова и в один и тот же момент времени на одном и том же русском языке оба сформулируют мысль «У меня болит голова», мы также получим две разные мысли. Как и в случае с водой, разность этих мыслей будет обусловлена наличием разных репрезентируемых объектов.

Таким образом, если аргументация Патнэма верна, то она позволяет нам не только отклонить интерналистскую версию репрезентационизма, но и такое следствие этой позиции, как онтологический релятивизм.

Примечания

- ¹ *Брентано Ф.* Избр. работы. М., 1996. С. 33.
- ² *Серл Дж.* Открывая сознание заново. М., 2002. С. 131.
- ³ *Harman G.* The Intrinsic Quality of Experience // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N.Block, O.Flanagan, G.Guzuldere. Cambridge (Mass.), 1997. P. 663–675.
- ⁴ *Parsons T.* Referring to Nonexistent Objects // *Metaphysics* / Ed. by J.Kim, E.Sosa. Oxford, 1999. P. 36–44.
- ⁵ *Crane T.* The Elements of Mind. Oxford, 2001. P. 15–16.
- ⁶ *Ibid.* P. 23.
- ⁷ *Harman G.* Op. cit.
- ⁸ *Серл Дж.* Природа интенциональных состояний // *Философия, логика, язык.* М., 1987. С. 113.

- ⁹ Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2002. С. 19.
- ¹⁰ Там же. С. 16–17.
- ¹¹ Там же. С. 22.
- ¹² Там же. С. 27.
- ¹³ Патнэм Х. Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13: Логика и лингвистика (проблемы референции). М., 1982. С. 378.
- ¹⁴ Там же. С. 380.

О некоторых аспектах релятивизма в социальном конструкционизме: политкорректность и феминистская философия*

Социальный конструкционизм представляет собой направление, возникшее в ряде гуманитарных наук (психологии, социологии, философии) во второй половине XX в. Его основание приписывают социологам П.Бергеру и Т.Лукману, которые описывают в своей работе «Социальное конструирование реальности» (1966)¹ социологическую теорию сознания, согласно которой люди и группы людей принимают непосредственное участие в создании воспринимаемой ими реальности. Элементом такой реальности и является социальный конструкт (или социальный концепт). В самом начале своей работы они формулируют одну из основополагающих идей социального конструкционизма – «реальность» различна для представителей разных обществ, т. е. любая реальность является социально сконструированной². Основную значимость социальный конструкционизм приобретает в 1970–1980-х гг., когда он начинает играть ключевую роль в переосмыслении предмета и метода психологии³. Многие социальные конструкционисты, работающие в сфере социальной психологии, выходят за рамки строго психологической науки и вторгаются в область эпистемологии и философских исследований различных аспектов сознания. Выводы социальных конструкционистов по поводу зависимости психологических фактов и теорий, а также психических явлений (таких как сознание и Я индивида) от социокультурных контекстов

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект №12-33-01098a1 «Научное творчество как объект междисциплинарного анализа».

и дискурсов неизбежно приводило к обвинениям (и небезосновательным) в эпистемологическом релятивизме. Эти обвинения осознают и сами конструкционисты: Ром Харре в предисловии к коллективной монографии «Социальный конструкционизм, дискурс и реализм»⁴ начинает именно с этой проблемы – как социальному конструкционизму избежать «соскальзывания» в релятивизм?

Появление социального конструкционизма позволило не только рассматривать ряд личностных аспектов как конструируемые и подлежащие реконструкции, но и переосмыслить ряд таких социальных категорий, как гендер, сексуальность, раса, инвалидность и болезнь. Также социальный конструкционизм предлагал вариант критического переосмысления психологической науки в целом. Если до этого психология подчеркивала свою аполитичность, то социальный конструкционизм поставил вопрос о том, что в психологии невозможно существование «объективных фактов», и стал утверждать, что психология также зависит от конкретных ценностных систем и политических пристрастий. Социальный конструкционизм в целом утверждает, что общественно-политические дискурсы радиальным образом влияют на научные.

Наиболее яркие представители социального конструкционизма, анализируя психологическую науку, всячески пытаются абстрагироваться от понятия истины. К.Герген утверждает, что это понятие часто используется лишь для того, чтобы придать вес своей позиции и дискредитировать позицию противника. Скептически настроен к возможности поиска истины и Дж. Шоттер. Харре утверждает, что теория – это не набор «ложных» или «истинных» данных, а руководство к возможным научным действиям. Дж.Поттер говорит, что «история» может быть правдивой или нет, но для него более важным критерием является, «работает» ли она. «Истина и ложь, – утверждает он, – могут рассматриваться как шаги в риторической игре»⁵.

Ключевым для социального конструкционизма является мнение, что сформулированная психологическая теория конструирует мир психологических фактов. То, что мы ошибочно считаем явлениями, на самом деле риторические конструкции, сконструированные в рамках теории и составляющие ее содержание.

Так, например, с точки зрения Гергена, теории в психологической науке никаким образом не отображают, не изображают, не содержат и т. п. реальность в прямом или деконтекстуализированном

виде. Психологические феномены не существуют независимо от дискурса, который предположительно отображает их⁶. Он считает, что реальность невозможно отобразить с помощью языка и, хотя языковые «предструктуры» не влияют на сам процесс восприятия, но они влияют на описание того, что было дано в восприятии. Психологические теории, утверждает он, отражают не то, как отдельные ученые пытаются открыть истину, они лишь служат научному сообществу в целом. Это необходимо для координирования работы психологов: для того, чтобы сделать их исследования понятными друг другу⁷. Дж. Шоттер утверждает, что воспоминания, мотивы, восприятия не являются психологическими сущностями, они конструируются в ходе разговора. В разных ситуациях и с разными целями они конструируются по-разному⁸. С точки зрения Шоттера, теории не нужны, они являются абстракциями. Создавать знания, считает Шоттер, более важно, нежели «открывать» их. Однако иногда, пишет Шоттер, теория может оторваться от своего социокультурного контекста и создать иллюзию, что она отображает некий реальный мир вещей⁹.

Разумеется, из перечисленных выше позиций относительно истины и статуса научных теорий можно прийти к однозначному выводу о релятивистских позициях упомянутых авторов. Тем не менее в ответ на обвинения в релятивизме, выдвигаемые социальному конструкционизму, Герген отвечает, что не считает, что, в частности, его позиция отрицает существование реальности. Он говорит о том, что психологические процессы происходят и обладают какими-то реальными качествами, однако они остаются непознаваемыми в традиционном эмпирическом смысле, потому что все, что известно, определяется лингвистическими и социальными практиками¹⁰. Таким образом, эту позицию можно было бы считать не столько релятивизмом, сколько агностицизмом.

Психолог А.В.Юревич подробно описывает процесс влияния личности ученого и общества в целом на построение научной теории¹¹. С его точки зрения любая научная теория, любое знание, даже опирающееся на конкретные эмпирические факты, находится под влиянием доминирующих в обществе традиций. Важную роль в процессе создания ученым теории играет полученное им воспитание. Особенно в гуманитарных науках, отмечает Юревич, «ученый часто, если не всегда, в процессе строения научного зна-

ния использует самоанализ как его источник: подвергает рефлексии свой собственный жизненный мир, свои личные проблемы и отношения с окружающими, а результаты подобного самоанализа обобщает, распространяет на других и формулирует как общезначимое научное знание»¹². Так, например, Ч. Дарвин, как он утверждает, в своей теории естественного отбора исходил одновременно из практики современного ему английского скотоводства и преобладавших в то время представлений об обществе¹³. Подобное влияние социально-политических или идеологических норм может быть как сознательным, так и бессознательным. Если во втором случае речь идет о «впитанных с молоком матери» социальных условностях, то в качестве примера к первому можно привести расовую политику национал-социалистической Германии, оказывавшую жесткое идеологическое воздействие на дискурс целого ряда естественных наук, которые, казалось бы, должны быть значительно менее подвержены идеологическим влияниям, нежели социо-гуманитарные дисциплины. Ряд ученых, работающих в этой идеологически заданной парадигме, вынужден был полностью перестроить свой дескриптивный аппарат, пользуясь заданными критериями (например, знаменитая оценка человеческих черепов по «соответствию» или «несоответствию» арийскому образцу). Таким образом, влияние социальных факторов на научные процессы отрицать мы не можем. Однако должно ли это приводить к релятивизму, должны ли мы утверждать, что наличие социокультурного контекста лишает любое знание объективности и, смещая угол зрения на тот или иной феномен, мы способны трансформировать его содержание? Или мы должны говорить о неограниченном плюрализме – сколько типов социальных отношений, столько и «знаний»? Мне кажется интересным рассмотреть в этом ключе наиболее яркие примеры в современной социо-политической ситуации, поскольку социальным конструкционизмом полагается, что именно политические и идеологические механизмы играют доминирующую роль в формировании знания. В качестве таких примеров я предлагаю рассмотреть понятие политкорректности и некоторые аспекты феминистской философии. И та, и другая тема почти всегда обсуждаются с долей юмора и с некоторым пренебрежением к проблемам, которые возникают в связи с этими явлениями. Именно поэтому мне кажется важным рассмотреть эти темы «всерьез».

Политкорректность

В современной общественной жизни одним из следствий социального конструкционизма (и конструктивистского подхода в целом) является феномен политкорректности, который играет свою роль не только в социальных отношениях, но и отражается на научном дискурсе. Основная предпосылка политкорректности – требование толерантного отношения к представителям «иных» по сравнению с субъектом действия социальных групп. Лежащее в основе политкорректности понятие толерантности означает прежде всего то, что каждая социальная группа имеет право на равную степень уважения и равное право голоса по сравнению с другими социальными группами. Однако в большинстве случаев уделяется внимание именно «угнетенным» группам, меньшинствам, чьи права естественным образом могут ущемляться в демократическом обществе (ведь демократия – это власть большинства), и порой происходит перекокс: в проявлении толерантности к меньшинствам начинает «угнетаться» большинство, представители которого заведомо объявляются агрессивными и нетерпимыми к любой инаковости.

Борьба за политкорректность, таким образом, в некоторых случаях приводит к размыванию границ между понятиями «нормы» и «девиации» («отклонения»), поскольку любой тип поведения, следуя толерантности, может быть объявлен «разновидностью нормы». Это прослеживается не только в психологии (критерии разделения «нормального» сознания от «ненормального»), но и в социальной жизни, где разные поведенческие модели могут также оцениваться подобным образом. Основным критерием оценки, который должен отделить норму от не-нормы, становятся политические решения, и таким образом целый ряд знаний неизбежно становится относительным.

Следует отметить, что изначально термин «политкорректность» (*politically correct*) употреблялся скорее в смысле соответствия с существующей политической линией, т. е. выражал политический конформизм. В середине XX в. его ассоциировали с приверженностью «генеральной линии партии» в СССР. Однако с конца XX в. политкорректность приобретает современный смысл, связанный в первую очередь с правовым и этическим статусом наименований отдельных лиц и групп. Политкорректность прежде

всего относится к ущемленным (или ущемляемым ранее, а сейчас уравненным) в правах лицам и группам и связана с такими понятиями, как пол, раса, этническая или культурная принадлежность, религия, сексуальная ориентация, физическая или психическая инвалидность и т. п. Положительным замыслом программы политкорректности является попытка снятия возникающих на почве этих вопросов конфликтов, опирающихся на универсальные для любого общества противопоставления «свой–чужой».

Цель политкорректности – добиться максимального взаимного уважения и терпимости к представителям иных социальных групп. Политкорректность крайне акцентирует роль названий или имен, атрибутируемых тем или иным личностям и социальным группам. Именно наименование – «ярлык» – той или иной группы, личности или явления подвергается корректировке в первую очередь. Истоки политкорректности в ее современном виде лежат, прежде всего, в феминистском движении и в движении за гражданские права чернокожих в США. Результатами этой борьбы стал не только ряд важнейших политических решений, но и изменение политической и публицистической риторики. Для описания новых отношений, возникших в реальности, начали использоваться новые имена субъектов этих отношений. Например, если раньше негры противопоставлялись «белым», то теперь предполагается существование единого сообщества, состоящего из белых американцев и афроамериканцев. В попытке борьбы с исторической памятью слово «негр» (от исп. *negro* – черный) стало считаться оскорбительным (если произносится белыми, особенно в варианте *nigger*), при этом может в шутливой форме применяться к самим себе чернокожими. Забавно, что слово «black» – по смыслу означающее то же самое, что *negro*, становится политкорректным, так же как и «афроамериканец» (для чернокожих граждан США) в США или, например, «африканец» (*Africain*) для чернокожих граждан во Франции. Таким образом, идентичные по смыслу понятия «*negro*» и «black» из-за исторической «нагрузки» первого приобретают совершенно разное звучание, и их применение ведет к совершенно разным социальным последствиям. Некоторыми оспаривается также устоявшийся термин «негроидная раса»¹⁴, ряд представителей естественных наук предлагает избегать его использования¹⁵. В то же время в русском языке слово «негр» считается политически

нейтральным. Казалось бы, еще давно сказано Великим Бардом: «Что значит имя? Роза пахнет розой, / Хоть розой назови её, хоть нет»¹⁶. Однако в случае с подобными определениями имени играют важнейшее социально-политическое значение, несмотря на то, что онтологически речь идет об одном и том же объекте. И хотя изменение наименования не сделает кожу человека ни темнее, ни светлее, оно способно трансформировать социальную реальность.

Помимо расового вопроса, политкорректность касается также вопросов культуры, этничности¹⁷, религии. Так, например, в ряде англоязычных стран в рамках религиозной терпимости стандартное сезонное поздравление «Счастливого рождества» (Merry/ Happy Christmas) стали заменять на Happy Holidays; христианские праздники в ряде стран становятся не универсальными выходными днями, а выходными только для верующих-христиан, тогда как, например, мусульмане в эти дни работают, но отдыхают в дни своих религиозных праздников. Возникает вопрос – возможно ли вообще сохранить традиционные (связанные с религией) праздники в современных многонациональных и многоконфессиональных государствах так, чтобы это соответствовало нормам политкорректности? И могут ли религиозные праздники быть официальными национальными праздниками в государствах, которые конституционно провозглашаются светскими?

Еще одним проявлением политкорректности, важным для конструирования научного знания, является обозначение психических отклонений и физических увечий как вариаций нормы. Порой и вовсе происходит инверсия оценки и «превращение» увечья в дар. Так, человек с психическими отклонениями становится «альтернативно одаренным», того, кого раньше называли «умственно отсталым» (**mentally retarded**) теперь рекомендуют называть «испытывающий вызов со стороны психики» (**mentally challenged**). Даже вместо терминов «слепой», «глухой», «низкорослый» предлагают аналоги **visually challenged** («испытывающий вызов со стороны зрения»), **hearing impaired** («с нарушениями слуха»), **vertically challenged** («испытывающий вызов со стороны роста»).

Подобные переименования основываются на предпосылке, что индивид, принадлежащий к подобной категории, будет чувствовать себя менее «угнетенным», менее оторванным от общества, если «ярлык», которым обозначают его инаковость будет отражать

попытку сгладить существующие различия, либо лишить название данной социальной группы идеи ущербности. В англоязычных политкорректных конструкциях со словом “challenged” (испытывающий вызов) подспудно подчеркивается идея мужественной борьбы человека с имеющимся у него «затруднением» (или «особым качеством») – будь то проблемы со слухом, генетические отклонения в психике или просто небольшой рост. Вместо привычных «неполиткорректных» обозначений, которые подчеркивают недостаток, лишенность чего-то, политкорректная терминология формулируется таким образом, что идея лишенности каких-то способностей изымается из названия группы, подчеркивается лишь, что обретение этой способности дается представителям данной группы тяжелее, нежели другим, т. е. предлагается менее радикальная формулировка. Либо же, как в случае с «альтернативной одаренностью», название предполагает, что представители данной группы, будучи ограниченными в некоторых способностях, присущих большинству людей, одарены в другой области, которая, напротив, большинству людей недоступна. Здесь, по сути, осуществляется попытка за счет изменения внешней референции не только иначе позиционировать данную социальную группу среди других, но и трансформировать внутреннее отношение принадлежащего к указанной группе индивида к его «особости». Однако, если мы назовем слепого «испытывающим вызов со стороны зрения», он от этого не прозреет и следует уделять внимание не только трансформации дискурса, но в первую очередь трансформации среды, которая сможет действительно облегчить жизнь слепых, какими бы словами мы их ни называли.

Политкорректность, таким образом, каких бы вопросов она ни касалась, тесно связана с релятивизмом, поскольку исходит из представлений, что сущность того или иного явления зависит от его наименования. Это предполагаемая зависимость явлений от того, как они названы и проговорены в дискурсе является характерной для социального конструкционизма. Предполагается, что если мы переименуем тот или иной феномен, то изменится не только его социальный статус, но и отчасти его сущностное содержание. Разумеется, в рамках политкорректности смена названий нацелена прежде всего на то, чтобы изменить не сами явления, а отношение к ним, с целью улучшения положения угнетенных индивидов

и групп. Это попытка «очистить» язык от увязших в нем стереотипов и создать новые дискурсы для привычных явлений. Но действительно можем ли мы изменить реальность, изменив способы ее описания? Лишь до определенной степени. Как не меняй имена, человек всегда будет относиться по меньшей мере настороженно к тем людям, которые отличаются от него и попадают в категорию «чужой». И хотя сила слов велика, она велика не настолько, чтобы радикально трансформировать реальность.

Феминистская эпистемология и феминистская критика науки

Политкорректность оказывает влияние не только на формулировку «правил вежливости» по отношению к тем или иным лицам и группам. Значительно более сложным является влияние политкорректности на научный процесс. Это особенно ярко представлено в работах феминисток – одних из главных провозвестниц эпохи политкорректности. Следует отметить, что феминистские исследования являются одним из поднаправлений, существующих в рамках социального конструкционизма¹⁸.

Известны курьезные требования, которые выдвигаются женщинами относительно использования личных местоимений или таких базовых понятий как “man” и “woman” (когда утверждается, что слово man, изначально означавшее человека вообще, было оккупировано мужчинами, и таким образом понятие «мужчина» приравнялось к понятию «человек», а понятие «женщина» стало вторичным по отношению к ним). В результате этих требований в научной риторике появляется традиция обязательно использовать местоимение женского рода. Когда ученый приводит пример, политкорректные правила вежливости предписывают ему писать не «он увидит» (о некой абстрактной личности), а «она или он увидит», либо даже (что регулярно встречается в американских научных текстах) просто «она увидит». В последнем случае, впрочем, есть повод уже возмутиться мужчинам. Однако это лишь поверхностные проблемы. Более интересна другая тенденция в феминистской науке и философии (сам факт того, что мы говорим о феминистской науке и философии – уже показательный!) – критика основ западной рациональности.

Ученые-феминистки настаивают на том, что весь концептуальный аппарат европейской рациональности (как в форме философии, так и в форме науки) сформулирован мужчинами и поэтому несет в себе следы и стереотипы патриархального мышления. Например, некоторые феминистские авторы утверждают, что физиологические процессы человеческого организма описываются, исходя из предубеждения о том, что главное предназначение женщины – это ее репродуктивная функция. В связи с этим, например, утверждают они, менструальный процесс описывается через негативные термины – неоплодотворенная яйцеклетка «гибнет», уровень эстрогенов и прогестерона «подавляется», начинается «отторжение» внутренних слоев эндометрия и т. д. Они считают, что эти процессы необходимо описывать нейтрально, избегая такой «негативной» терминологии, и вместо «отторжения» писать, например, об «обновлении» внутренних слоев эндометрия. Однако не вполне понятно, как тогда описывать, например, процесс постоянного отмирания нейронов в головном мозге человека, ведь здесь не идет речь о половых различиях, скорость этого процесса у мужчин и женщин одинакова. Феминистских исследователей отчасти можно понять, ведь в историческом масштабе еще сравнительно недавно, в конце XIX в. женщина считалась неспособной к сексуальному удовольствию, «истерию» лечили радикально, вплоть до удаления матки, а психоаналитики, в частности «отец» психоанализа Зигмунд Фрейд, подкрепляя свое мировоззрение надуманными теориями, рассуждали о женщинах исключительно как о существах вторичных по отношению к мужчинам. С другой стороны, подобная критика «сексистской» науки не только не представляется нелепой, но и в большинстве случаев – неконструктивной, поскольку, по сути, предлагает радикальную смену всего дескриптивного аппарата науки. Более того, помимо феминистской критики науки существует также идея «феминистской эпистемологии»¹⁹, в рамках которой формулируется утверждение, что женщины обладают знанием, которое мужчинам недоступно, следовательно, феминистская эпистемология должна быть отличной от существующей. Разумеется, и в этом утверждении есть доля истины: мужской и женский организм обладают рядом физиологических отличий в процессах восприятия. Еще Чарльз Кули в начале XX в., исследуя поведение младенцев обоих полов, выделяет у них существующие

изначально различные области интересов. Мальчики больше заинтересованы своей мышечной активностью и операциями с неодушевленными предметами. Интерес же девочек в первую очередь сосредоточен на окружающих людях. Эти свойства, как показывают статистические данные, ложатся в естественное разделение труда между мужчинами и женщинами в современном западном обществе. Разумеется, существует небольшой процент женщин в изначально мужских профессиях, например, требующих тяжелого физического труда, а также процент мужчин, занимающих традиционно женские должности. Однако в большинстве своем существует достаточно четкое разделение трудовых сфер, основанное на изначальной психологической предрасположенности полов к той или иной деятельности²⁰. Тем не менее означает ли это, что мы должны формулировать «мужскую» и «женскую» науку, что фундаментальные основания науки непостижимы для разума, несформированного в патриархальных традициях? В действительности различия в восприятии существуют и у лиц одного пола, так что в данном случае речь идет не более чем об усредненных статистических данных. «Женский» и «мужской» типы познания таким образом становятся подобны неким идеализированным объектам вроде «абсолютно черного тела».

Весьма интересный анализ ряда ключевых работ феминисткой философии и феминистской интерпретации рациональности предлагает Герта Нагль-Дочекал²¹. Она приводит следующий пример. Допустим, женщина-зоолог открыла и описала некий новый вид животных из района Амазонки. Ее коллега-мужчина далее цитирует ее работу. Если мы предполагаем, что есть «женский» и «мужской» типы знания, то что происходит в результате такого цитирования? «Женское» знание становится «мужским»? Автор-мужчина на время переключается на «женский» тип мышления? И в том и в другом случае, утверждает Нагль, противопоставление двух типов знания и познания стирается, поскольку возможен такой простой переход от одного к другому. Можно также предположить, что мужчина цитирует текст женщины-ученого, не понимая его. Однако как доказать это непонимание? Для этого нужен третий, сторонний наблюдатель, который не будет принадлежать ни к женскому, ни к мужскому полу и сможет судить об этом беспристрастно, но такого наблюдателя в природе не существует.

Другой подход, пишет Нагль, связан с предположением, что подобное разделение на типы знания может быть связано с разным опытом мужчин и женщин, который предопределяется традиционно им предписываемыми разными социальными ролями. Ученые Джейн Гудолл и Диан Фосси совершили ряд открытий, работая с приматами, используя чувственный подход к шимпанзе и гориллам, что соответствовало женскому характеру в том виде, как он описывался традиционно в западной культуре²². Однако здесь мы сталкиваемся скорее с социальными предпосылками, которые конструируют роли разных полов в обществе и таким образом подобное разделение зависит не от природного различия полов, а от социальных условностей.

Феминистскими авторами высказываются порой и вовсе радикальные идеи. С.Хардинг утверждает, что само требование формальности и абстракции в научном познании, выраженных в форме «обезличенных» правил и процедур может также являться историческим продуктом и подобное социальное поведение характерно именно для мужчин и является социальным «искажением»²³, поскольку мужчины в западной культуре, благодаря характерным ей процессам социализации, более расположены к абстрактному мышлению. Далее феминистская критика утверждает, что методология научной рациональности заложена в мужской психике и таким образом рациональность выражает идею мужского доминирования. Э.Ф.Келлер рассматривает работы Бэкона, где последний проводит сравнение отношений науки и природы с отношениями мужчины и женщины, в которых мужчина (наука) играет доминирующую роль и подчиняет себе женщину (природу). Келлер делает вывод, что таким образом наука Бэкона является плодом его патриархальных взглядов²⁴. Здесь совершенно очевидно, что автор в данном случае путает критику общественных позиций самого Бэкона с критикой его научных работ. Метафора, которую приводит Бэкон, действительно отражает соответствующие его эпохе представления об отношениях мужчины и женщины и с современной точки зрения может быть осуждена и подвергнута критике. Однако само утверждение об ученом, подчиняющем себе природу, не имеет никакого отношения к ролям мужчины и женщины, это утверждение совершенно иного порядка и патриархальные взгляды здесь ни при чем.

Значительно больше, нежели Бэкон, заслуживает феминистской критики Кант, полагающий, что женщины не способны в своих действиях следовать моральному закону. Одновременно Кант подчеркивает, что мужчины и женщины равны в уме, только ум их разного свойства, и высмеивает женщин, стремящихся рассуждать о механике и подобных вещах²⁵. Здесь, в отличие от бэконовских утверждений, мы сталкиваемся с примером суждения об умственных способностях женщины исходя из ее социальной роли.

Ряд авторов (вдохновленных марксистскими идеями о том, что знание зависит от классово-половой позиции пролетариата) высказывал другое предположение, согласно которому женщины, как угнетавшийся в течение долгого времени класс, обладают более острым чувством реальности и, как следствие, способны проводить более точные исследования²⁶. Однако можно возразить, замечает Нагль, что далеко не все представители угнетенных групп обладают таким уж обостренным чувством реальности. Более того, многие женщины, например, даже после укрепления позиций феминистического движения, вовсе не чувствовали и не чувствуют себя угнетенными или ущемленными в правах и не понимали посыла феминисток. И в целом тезис о том, что угнетенность, противопоставленность главенствующему дискурсу, дает более точный взгляд на мир, является спорным. Зачастую взгляд угнетенных групп, напротив, является крайне пристрастным, сконцентрированным на своей «больной» теме. Именно это проявляется, в частности, в работах многих феминисток.

Также может возникнуть ситуация, когда, пытаясь дать право голоса маргинальным группам, мы потеряем общую базу, от которой могли бы отталкиваться. Например, некоторые социальные конструкционисты утверждают, что феминистки, говоря о «женщинах» в целом, обесценивают подкатегории, такие как «чернокожие женщины», «женщины-представительницы рабочего класса», «женщины-инвалиды» и т. д., каждая из которых обладает уникальным видением мира. Однако это означает, что мы вообще не способны давать никаких обобщающих определений, потому что такие подкатегории могут множиться до бесконечности. При такой диверсификации мы становимся в принципе неспособными на какие-либо дальнейшие коллективные действия²⁷. Опасение «тоталитарного дискурса» не должно приводить к полному отказу

от каких-либо универсалий. И если мы предполагаем возможным говорить о различиях женского и мужского научного дискурса, то в рамках предложенных выше диверсификаций мы должны говорить также об отдельных дискурсах женщин-рабочих, чернокожих женщин и т. д. Так, фемнистская эпистемология построена вокруг понятия «situated knowledge» («ситуативное знание»), т. е. утверждения о том, что знание зависит от конкретной ситуации и, следовательно, характерных для нее культурного, исторического, социального контекстов. Однако в такой форме мы можем считать абсолютно любое знание «ситуативным», и половые различия не имеют здесь решающего значения. Если мы признаем, что женщины имеют доступ к особому «женскому» знанию, то таким образом мы должны признать абсолютный плюрализм знания – каждая социальная группа будет обладать своим собственным подходом. Даже среди женщин типы знания будут зависеть от их расовой или этнической принадлежности, языка, религии, сексуальной ориентации и т. д. Тем не менее такой подход в целом лишает нас возможности обладать даже каким-либо подобием объективного знания и, следовательно, сама ценность эпистемологии ставится под сомнение, не говоря уже о ценности научного знания.

Феминистская философия и феминистская эпистемология представляют собой, таким образом, один из наиболее распространенных образцов релятивистской концепции в рамках социального конструкционизма. В современной мировой философии, особенно в англоязычных странах, можно встретить множество работ, посвященных вопросам феминистской философии, множество фондов и программ, поддерживающих исследования на данную тему. Эти исследования очень важны в тех регионах, где женщины по-прежнему не уравниваются в правах с мужчинами (*de facto* или *de jure*) и подобные инициативы должны не только помочь осмыслить существующее неравенство, победить стереотипы, но и способствовать трансформации роли женщины в данных обществах, в том числе стимулировать политическую деятельность в данном направлении. Также нельзя не заметить, что феминистская философия выявила ряд эпизодов в истории науки, когда существующие социальные стереотипы относительно ролей мужчины и женщины нарушали объективность научного анализа, однако, как и было показано выше, то же происходило не только в связи

с гендерными, но также и с расовыми, религиозными и другими стереотипами. Тем не менее утверждения ряда вышеупомянутых авторов, ставящие под сомнение основы рационального европейского мышления по причине его «патриархальности», кажутся не только эмоционально-субъективными и необоснованными, но и даже вредными для анализа научного процесса. Несомненно, что благодаря особенностям женского мышления, продиктованным иными гормонально-эмоциональными характеристиками восприятия, женщины-ученые могут в некоторых ситуациях предложить иной взгляд на научную проблему, однако это никоим образом не должно касаться базовых принципов научного знания. Предлагаемая в феминистской эпистемологии идея «ситуативного знания» на первый взгляд кажется разумной и очевидной, на второй – уничтожает понятие объективного знания как такового. Тогда как без понятия объективного знания сам научный процесс становится бессмысленным.

Заключение

Вивьен Берр рассказывает, как после первого восхищения идеями социального конструкционизма ее постигло разочарование – слишком часто под знаменем социального конструкционизма появлялись радикально релятивистские концепции: все конструируется, никаких однозначных данных о реальности у нас нет и быть не может, отказ от идеи абсолютной истины, казавшийся поначалу освобождением, приводит к вопросу о том, как вообще делать выбор между различными версиями описания реальности? Как мы, например, можем утверждать, что какая-то социальная группа угнетена, если понятия «социальная группа» и «угнетение» – это социальные конструкты, которые могут быть бесконечно изменчивыми. Размываются также понятия субъекта и Я, последнее редуцируется лишь к результату дискурса. Она ставит далее еще целый ряд вопросов. Если все конструируется, как мы можем утверждать, что одно мнение о мире является более правильным нежели другое? Если мы допускаем релятивизм в науке, как нам избежать морального релятивизма? Если же мы говорим о реальности, лежащей в основе социальных и психических явлений, то что это за

реальность? Каким объектам мы можем приписать статус «реальных»? Есть ли некая реальность за пределами языка? Насколько важен дискурс для понимания социальной реальности и ее трансформаций? И наконец, каким образом мы должны понимать роль субъекта и Я? Можем ли мы говорить о субъекте как ответственным за происходящие изменения без возвращения к гуманистическим идеям свободно-мыслящей личности?²⁸.

Поставленные Берр вопросы очень точно выражают возникающие проблемы. И основной из них является следующая: если мы полагаем, что существует множество равноправных дискурсов, «голосов» разных социальных групп, то как мы должны совершать выбор между различными дискурсами, как можно считать один вариант более правильным нежели другой? Исходя из требований толерантности, подобное «многоголосье» должно существовать, причем оно должно распространяться на все сферы жизни, в том числе и на научное познание.

С точки зрения политики подобный плюрализм точек зрения является желательным и включенным в программу демократизации, борьбу за права меньшинств и мультикультурализм. В эпистемологии же он оборачивается релятивизмом. Если любое мнение получит статус «знания», то знание перестанет существовать, будут существовать лишь мнения. С эпистемологической точки зрения различные мнения и подходы, возникающие в разных социальных условиях, являются лишь условиями для исследования, но не его целью, это лишь индивидуальные точки зрения, которые должны проверяться научным сообществом. Нагль утверждает, что главная задача в данной ситуации заключается в том, чтобы все способы выражения своей точки зрения (в том числе и в эпистемологии и науке) и все подходы к решению проблемы, которые возникают в различных социальных условиях, получили равные условия для того, чтобы быть высказанными и выслушанными²⁹. Однако следует продолжить данную мысль и отметить, что это не равнозначно требованию, согласно которому все точки зрения будут приняты и обретут статус знания.

Берр говорит о том, что, например, когда мы оцениваем точки зрения угнетенных групп, мы просто должны стараться стремиться к тому варианту, который предполагает больше свободы и лучшее качество жизни тем, кого мы считаем угнетенными. Поскольку мы

не можем выйти за пределы своей социокультурной ценностной системы, пишет она, возможно, нам стоит принимать свои решения исходя из этой системы ценностей, не обращая внимания на ее относительность³⁰. Она права в том, что ни один человек не способен полностью абстрагироваться от социокультурной среды, в которой он вырос, а также вынужден согласовывать свои утверждения с доминирующим дискурсом. Так, ученый формулирует свои идеи в рамках существующей парадигмы, даже если его взгляды способны эту парадигму трансформировать. Признавая несовершенство (с точки зрения достижения абсолютной объективности) существующего языка науки, уточняя его по мере необходимости, мы тем не менее должны стремиться к созданию максимально универсального языка для описания фундаментальных научных принципов, а не дробить его на локальные дискурсы различных социальных групп.

Таким образом, следует отметить, что хотя социальный конструкционизм и его частные случаи – феминистская философия, социология научного знания, социокультурная психология, играют важную роль в исследовании влияния социокультурного контекста на конструирование научного знания, выводы, формулируемые социальными конструкционистами, радикальны, и склоняются к крайнему эпистемологическому релятивизму (научные факты и теории полностью укоренены в языковых структурах и социальных практиках и не имеют ничего общего с действительностью) и плюрализму (каждая социальная группа обладает своим дискурсом, в том числе и научным, все дискурсы равноправны исходя из требований толерантности и политкорректности). Подобная позиция социального конструкционизма была во многом продиктована засильем эмпиризма и бихевиоризма в психологии и представила собой ответную реакцию, противопоставившую доминирующую роль социокультурного контекста при исследовании различных психических явлений. Далее эта позиция вышла за рамки исследований социальной психологии и была распространена как взгляд на построение научного знания в целом. С политической точки зрения данная позиция оправдана: каждая социальная группа должна иметь право голоса и право на свой взгляд на мир, при условии, что он не ущемляет чужие взгляды. Однако эти принципы не должны распространяться на научное знание и эпистемоло-

гию, поскольку таким образом мы рискуем, отвергая возможность объективных, контекстно независимых научных знаний, поставить себя в эпистемологический тупик.

Примечания

- ¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995.
- ² Подробнее о социальном конструкционизме и его различиях с социальным конструктивизмом см.: Труфанова Е.О. Социальный конструкционизм в теории познания: истоки, проблематика, современный потенциал // Эпистемология: перспективы развития. М., 2012. С. 369–400.
- ³ Леонтьев Д.А. Неклассический вектор в современной психологии // Постнеклассическая психология. 2005. № 1. С. 51–70.
- ⁴ Harre R. Foreword // Social Constructionism, Discourse and Realism. Inquiries in Social Construction / Ed. I.Parker. L.–Thousand Oaks–New Dehli, 1998. P. XI–XII.
- ⁵ Potter J. Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction. L., 1996. P. 40.
- ⁶ Hibberd J. Fiona. Unfolding Social Constructionism. N.Y., 2005. P. 8.
- ⁷ Gergen K. Social Psychology and the Wrong Revolution // European Journal of Social Psychology. 1989. № 19. P. 463–484; Proverbs, Pragmatics, and Prediction // Canadian Psychology. 1990. № 31. P. 212–214.
- ⁸ Shotter J. Cultural Politics of Everyday Life: Social Constructionism, Rhetoric and Knowing of the Third Kind. Buckingham, 1993. Цит. по: Hibberd J. Fiona. Unfolding Social Constructionism. N.Y., 2005. P. 6.
- ⁹ Shotter J. ‘Getting in Touch’: The Meta-Methodology of a Postmodern Science of Mental Life // Psychology and Postmodernism. L., 1992. P. 58–73.
- ¹⁰ Gergen K. The Place of the Psyche in a Constructed World // Theory & Psychology. 1997. 11. P. 723–746.
- ¹¹ Юревич А.В. Психология и методология. М., 2005.
- ¹² Там же. С. 42–43.
- ¹³ Там же. С. 44.
- ¹⁴ Следует заметить, что сейчас многими также оспаривается корректность использования понятия «раса» в целом. Предполагается, что «раса» является социальным конструктом. Вместо понятия «раса» предлагается использовать понятие «этничность». Утверждение о неправильности использования термина «раса» подтверждают и генетики. К.Вентер и Ф.Коллинс, составляя карту генома человека, отмечают, что нет каких-то четко выраженных генотипов, лежащих в основе «рас» (См.: Human Genome Project: http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/home.shtml).
- ¹⁵ Agyemang Ch., Bhopal R., Bruijnzeels M. Negro, Black, Black African, African Caribbean, African American or what? Labelling African origin populations in the health arena in the 21st century // Journal of Epidemiology and Community Health. 59 (12). 2005. P. 1014–1018.

- 16 *Шекспир У.* Ромео и Джульетта. Акт II, сцена II / Пер. с англ. Т.Щепкиной-Куперник.
- 17 Именно понятием «этничность» предпочитают заменять понятие «раса».
- 18 *Potter J.* Discourse Analysis and Constructionist Approaches: Theoretical Background // Handbook of qualitative research methods for psychology and the social sciences. Leicester, 1996.
- 19 *Code L.* Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant? // *Metaphilosophy*. 12. 1981.
- 20 *Cooley C.H.* Human Nature and the Social Order. N.Y., 1922.
- 21 *Nagl-Docekal H.* Feminist Philosophy. Engl. Translation. Boulder, Oxford, 2004.
- 22 Ibid.
- 23 *Harding S.* Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques // *Feminism/Postmodernism*. N.Y., 1990.
- 24 *Keller E.F.* Liebe, Macht und Erkenntnis: Männliche oder weibliche Wissenschaft? Munich, 1986.
- 25 *Кант И.* Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. II. М., 1963–1966.
- 26 *Smith D.* Woman's Perspective as a Radical Critique of Sociology // *Sociological Inquiry*. 44. 1974; *Rose H.* Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences // *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9. 1983. № 1. P. 73–90; *Hartstock N.* The Feminist Standpoint: Developing the Grounds for a Specifically Feminist Historical Materialism // *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht, 1983. P. 283–310.
- 27 *Burr V.* Overview: Realism, Relativism, Social Constructionism and Discourse // *Social Constructionism, Discourse and Realism. Inquiries in Social Construction* / Ed. Parker. P. 13–26.
- 28 Ibid. P. 14.
- 29 *Nagl-Docekal H.* Op. cit. P. 101.
- 30 *Burr V.* Op. cit.

К вопросу о релятивизме и универсализме применительно к концепции Жака Деррида

Аспекты проблематизации

Слово и понятие «релятивизм» несет на себе большую нагрузку, причем не только концептуальную, но и эмоциональную; замечу также, что применительно к некоторым объектам, процессам и ситуациям оно нередко используется по инерции. Так, например, мыслителей, условно причисляемых к кругу постструктуралистов или постмодернистов, обычно ставят в когорту сторонников релятивизма (морального или гносеологического) в силу некоторых непроясненных общих презумпций. Что обычно имеется в виду? Снятие существующих концептуальных и критериальных границ (в том числе, между философией, наукой, искусством), а отсюда – невозможность ответственных суждений, следование принципу «все сойдется» – причем не только в сфере науки, но и в сфере морали, – иначе говоря, им приписывается едва ли не тотальное разрушение основ культуры и познания. Такая дьяволизация постмодернизма, при весьма недифференцированном понимании того, что такое постмодернизм, – явление достаточно широко распространенное¹.

Привлекая здесь к рассмотрению материал литературы, письма, философского языка в концепции Жака Деррида, я, напротив, подчеркиваю то, что заставляет иначе взглянуть на эту априорную релятивистскую презумпцию. Здесь я не буду вести разговор на уровне общих абстракций, якобы характеризующих постмодернизм в целом. По-моему, постмодернизм – это не философия и не методология, но определенное умонастроение переходной эпохи.

Во всяком случае между разными уровнями постмодернистской проблематики существуют достаточно сложные и плохо изученные отношения, и это отмечают ряд исследователей.

Так, в своей содержательной работе «Объективность науки и релятивизм» Е.А.Мамчур² фиксирует то, что она считает релятивизирующим воздействием постмодернизма на современную науку и вместе с тем справедливо указывает на то, что суть постмодерна и постмодернизма до сих пор остается для нас во многом непонятной. В самом деле, генезис этого явления (или совокупности явлений) в разных концепциях приписывается то ли 1960–1980 гг. прошлого века, то ли периоду после Первой мировой войны, то ли вообще любым состояниям относительной хаотизации и неопределенности, которые каждый раз характеризуют новую, только складывающуюся, или же, напротив, уже распадающуюся социальную и культурную структуру. Весьма уместным представляется и замечание Мамчур о том, что у нас нет новых методологических разработок проблемы релятивизма применительно к философско-гуманитарному материалу. Это лишний раз подталкивает нас к тому, чтобы переходить от голословных утверждений к более аналитичному подходу, который был бы внимателен к «постмодернистской» эмпирии. На основе работ и подходов естественнонаучного круга Мамчур вычленяет три основных типа эпистемологического релятивизма: персоналогический (гераклистовский человек как мера всех вещей), культуррелятивизм (отнесенность научного познания к мировоззренческим схемам места и времени, к экспериментальным возможностям той или иной эпохи, той или иной культуры) и основной, когнитивный: суть его, по Мамчур, не просто в принятии плюрализма существующих концепций, но и в признании всех этих концепций равноценными без стремления выяснить, «каково истинное положение вещей». Учитывая в дальнейшем эту типологию, не могу не уточнить, что в силу специфики моего, философско-гуманитарного, материала подтипы этой классификации оказывались бы здесь не «чистыми», но скорее «смешанными», промежуточными (и тогда их можно было бы назвать «персоналого-когнитивный», «когнитивно-исторический»), впрочем, своей общей типологии я здесь не предлагаю, т. к. рассматриваю достаточно ограниченный сюжет. Я сосредоточусь далее на отдельных аспектах концепции мыслителя, нередко относимого –

особенно в его российской рецепции – к постмодернизму, несмотря на то, что он никогда не считал себя ни постмодернистом, ни релятивистом.

Отмечу сразу, что я считаю Деррида одним из наиболее актуальных или даже самым актуальным современным философом. По одной важной причине. Потому что он «неуместный», нигде не находит себе опор, а в нынешней ситуации в мире – глобальной и одновременно переходной – это адекватное самоощущение и релевантная позиция. Все современные французские философы, которые в течение последнего полувека чуть ли не специализировались в том, чтобы строить различного рода ниспровержения, все равно где-то и за что-то держались, а Деррида всегда выбирал позицию и ситуацию бесосновности и безопорности. И вот ведь что интересно: можно ли при такой бесосновности и безопорности не быть релятивистом? Мне кажется, что парадоксальным образом это возможно. Да, Деррида не считает себя вправе что-то выбирать в рамках уже прочерченных оппозиций, тех альтернатив и поляризаций (типа европоцентризм и антиевропоцентризм), которые нам настолько привычны, что кажутся само собой разумеющимися. Однако в данном случае осознание невозможности четкого выбора и необходимости иных концептуальных артикуляций, как мне представляется, не отдаляет нас от реальности с ее нуждами и потребностями, но приближает к ней, хотя сами слова «реальность» и «приближение» Деррида при этом не использует, а говорит какие-то совсем другие.

Здесь мы не будем рассматривать те построения Деррида, из которых в данном случае можно было бы извлечь наиболее ощутимую выгоду, – ни идею апорийности познавательных актов и практических ситуаций решения, ни идею «гиперанализа» (иначе – гиперболического анализа), ни его трактовку рациональности, фокусом которой стало взаимодействие – внутри слово-понятия рациональности – элементов, несколько напоминающих классические понятия разумного и рассудочного. Все эти и многие другие темы заслуживают отдельных исследований³. Здесь я обращусь прежде всего к тем аспектам его концепции, которые связаны с языком и литературой. В дерридианской трактовке этого материала нередко видят наиболее сильные релятивизирующие воздействия на философский дискурс. Впрочем, этот вопрос имеет и

более общий смысл, выходящий за рамки вопроса о релятивизме в связи с постмодернизмом. В самом деле, разве материя языка, в которую облечена мысль, не релятивизирует универсальные претензии философских идей? Разве обращение философии к литературе не подталкивает к выходу за пределы возможности истинностных суждений, не включает релятивизирующий регистр вкуса (а о «вкусах не спорят»), не приводит к размыванию концептуального аппарата? Думаю все же, что обращение к языковому и литературному материалу не выводит философию Деррида за рамки достаточно сильных, хотя и по-своему понимаемых, требований к строгости суждений, хотя и специфицирует возможности получения таких суждений. Здесь необходима оговорка: размышляя об этом, я стараюсь мысленно разводить негативно нагруженное слово-понятие «релятивизм» и ценностно-нейтральное слово-понятие «релятивность», причем считаю последнее синонимом «соотнесенности» в самых различных ее формах (это может быть, например, соотнесенность объекта с концептуальным инструментарием, посредством которого он нам дается, с чертами эпохи в ее культурно-исторических параметрах, с определенными предпосылками познания и др.), иначе говоря, аспектов и направлений подобной релятивизации может быть несколько.

Начнем с того, что так или иначе осуществляемая Деррида деконструкция западноевропейской метафизической традиции строится из особой точки, находящейся как бы и внутри и вовне и понимаемой как место передачи – верной или «предательской» (как и любой перевод). Деконструкция движется путем продумывания и постановки под вопрос логоцентристской традиции и одновременно всех существующих вариантов ее критики – будь то сократовская эвристика, кантовская критика, гегелевское снятие, ницшевская переоценка ценностей, хайдеггеровская деструкция и др. Иногда деконструкцию трактуют как выход за пределы философии. Однако ее можно понять и иначе. В конечном счете, как открытие философии Другому и поиск всевозможных новых средств для этого. Во всяком случае, я не могу согласиться с тем, что деконструкция, релятивизируя все существующие границы между философией и другими практиками и дисциплинами, уводит нас из философии. Вообще поставить вопрос о пересечении границ – не значит уничтожить

то, что они очерчивают, но значит, как мне кажется, внести в осмысление новые элементы, выявить какие-то новые ресурсы философии в ее сознании и ее бессознательном.

Для рассмотрения вопроса о том, что же позволяет философии, которая остается в каждый момент продуктом развития данного конкретного общества, достигать измерения всеобщности и универсальности, Деррида обращается за философской поддержкой к Гуссерлю, которому он обязан многими чертами своей концепции. На рубеже веков Гуссерль, подчеркивает Деррида, почувствовал в современной ему ситуации симптомы кризиса абсолютных трансцендентальных предпосылок и сумел противостоять новым релятивистским тенденциям. Именно Гуссерль, можно считать, впервые поставил вопрос об «исторических» или «материальных» априори, предполагающих исследование донаучного мира культуры и, в частности, выявление тех напластований и предпосылок, которые могут объяснить конкретно-историческую обоснованность различных структур мировосприятия.

Проблема историчности меняющихся границ между областями анализа весьма важна, но ее изучение не означает следования культур-релятивистским (в типологии Мамчур) тенденциям. Мы можем, например, анализировать разнообразные социальные и культурные факторы познания, например, институциональные процедуры, касающиеся отношений «автора» с текстом, а тем самым – с обществом, университетом, издательством, традициями, наследием в самых разных его формах. И это выявляет целую толщу обусловливающих, само наличие которых, однако, «не ведет к релятивизму». Точнее, высказывание Деррида по этому поводу звучит так: «Все это не ведет к релятивизму, но отпечатывает иной изгиб на теоретическом дискурсе»⁴. Спрашивается: почему не ведет и что отпечатывает? Не ведет, в частности, потому, что оставляет нам возможность сколь угодно общих суждений и даже построения общей теории, доступной проверке, в том числе эмпирической. Отпечатывает – те следы и свидетельства, без которых это общее осмыслялось бы только на основе предзаданного, чего как раз Деррида и хочет избежать. А тут – иное: изучая какой-то предмет, ну хоть ту же самую авторскую функцию в текстах разных эпох и стилей, мы можем, уверяет Деррида, после всех погружений в материал и его конкретную специфику построить общую

теорию (например, таких необычных объектов, как «подпись» или «имя собственное») – теорию, доступную формализации и моделированию, несмотря на то, что в ее основе по-прежнему находятся те или иные фрагменты неопределенности.

Отчасти следуя в этом за Гуссерлем (в разных отношениях за ранним и за поздним), Деррида стремится объяснить особую роль философии в познании противоречивостью ее природы. С одной стороны, философия, как и любое другое социально-культурное образование, погружена внутрь исторической целостности культуры на том или ином ее синхронном срезе; с другой стороны, философия отличается от любого другого порождения культуры, и в том числе от науки, тем, что она является «установкой на высказывание гиперболического» (*vouloir-dire l'hyperbole*), что она – граничащее с безумием напряжение рациональности, стремления к всеобщему. Если одной своей гранью философия включена внутрь замкнутых культурных эпистем, то ее гиперболизирующее усилие самопревращения (столь же парадоксальное, как и поднятие себя за волосы) позволяет ей оторваться от своей историчности, укорененность в которой грозила бы ей релятивизмом, и выйти в измерение собственно истории, уловить тот всеобщий горизонт, в котором можно увидеть взаимопереходы между тем, что представляется полностью разъединенным. В целом «выход за пределы философии, – замечает Деррида, – помыслить гораздо труднее, нежели думают те, кому кажется, будто они уже давно, с бесцеремонной легкостью это осуществили...»⁵.

Уже для раннего Деррида феноменология была живой средой заимствования понятий. Феноменология – это средство вернуться к корням философского вопрошания, начать с чистой доски, заново увидеть мир, показать, как реальность является нам в дотеоретическом (но не наивном) опыте, подвесить все ответы на фундаментальные вопросы и сделать очищенные очевидности сознания основой подлинной науки. В этом своем движении Гуссерль, согласно Деррида, возвышает выражение (голос, восприятие), за счет указания и обозначения. Для Гуссерля «услышать собственный голос» (во французской версии: *s'entendre parler*) значило уловить биение пульса собственной мысли, получить лингвистический эквивалент рефлексивного сознания. Но Деррида лишает внутренний монолог, не опосредованный знаками, статуса очевидности и

тем самым ставит под вопрос все здание феноменологических понятий. И здесь нам хочется задать еще один ключевой вопрос: происходит ли в итоге у Гуссерля возврат из области критики, из области «подвешивания» в те или иные формы иного полагания бытия? Возврат, который наглядно показал бы, что все эти подвешивания были всего лишь пропедевтикой, как некогда говорил Гуссерль?

Деррида предпринимает нечто, не сделанное ни Гуссерлем, ни Хайдеггером. Через анализ языка и письма он стремится показать иллюзорность и неочевидность любой данности, полноты, присутствия, построить особую онтологию, никоим образом не основанную на презумпции полноты бытия. Феноменология, как он считает, навсегда осталась в рамках противопоставления присутствия (данности, полноты, субстанциональности) и отсутствия, причем потому, что *неанализируемой предпосылкой* и того и другого фактически оставался *язык и языковые механизмы* – по крайней мере в том повороте, в каком это важно Деррида. Напротив, Деррида вводит в действие механизм иного толка, процесс различАния (*différance*) – отступления, промедления, смещения. Иногда говорят, что само понятие различАния у Деррида было навеяно чтением Гуссерля (ведь оно вводит со-расчлененность пространственных и временных процессов: динамического становления пространства – временем, а времени – пространством). Иногда предполагают даже⁶, что деконструкция чем-то напоминает гиперболически расширенный перевод, транспозицию на другой материал гуссерлевских редуций. Деррида, однако, подчеркивает⁷, что хотя феноменологическая редуция (и прежде всего – полагание в скобки наивного реализма или естественной установки) и может показаться своего рода азбукой деконструкции, в своем развернутом виде деконструкция уже самым решительным образом ставит под вопрос и аксиоматику феноменологических редуций, и другие феноменологические ходы мысли⁸. Таким образом, даже краткое рассмотрение некоторых феноменологических сюжетов, в которых Деррида то вместе с Гуссерлем выступает против нового европейского релятивизма, то, отходя от Гуссерля, ищет свои ответы на вопросы, возникавшие на путях философского обоснования знания, но иначе им артикулированные, уже показывает нам, что во всяком случае явные формы культуррелятивизма концепции Деррида не свойственны.

Языковые обнаружения философии и медийная (медиаологическая) релятивность

Итак, Деррида идет здесь своим путем; за феноменальным уровнем своего материала он, по сути, нащупывает новые предметы, даже если будет отрицать, что речь тут вообще идет о предметах. Каковы они – парадоксальные предметы Деррида? По-видимому, в его разработках мы сталкиваемся с особой предметной областью, которая пока еще не может быть представлена в дискретных и дискурсивных формах: она скорее схватывается на уровне, далеком от требуемой концептуальной расчлененности, нежели постигается как отчетливый сформированный предмет. Однако ставить вопрос о том, каковы здесь были бы адекватные ему средства познания, вряд ли уместно, потому что сам предмет недоопределен. Такими предметами могут быть, например, механизмы перехода от природы к культуре, схватываемые в концепции Деррида посредством сетки понятий, группирующихся вокруг «дополнения» или «восполнения» (*supplément*) (это особенно четко показано в «Грамматологии» на материале Руссо и заслуживало бы отдельного разбора) или же парадоксальное понятие «пере-жизни», «пере-жительства» (*sur-vivance*), соотносящее прошлое и будущее в моменте настоящего. Пожалуй, можно сказать, что у Деррида *нет своего объекта* в том смысле, в каком объект понимался в классической картине мира и соответствующих ей познавательных схемах, преимущественно на материале естественнонаучном. У Деррида *нет своего объекта* также и в том смысле, в каком некогда использовались, скажем, ритуал или миф у К.Леви-Стросса, феномены массовой культуры, а также литературные произведения у Р.Барта или даже история у М.Фуко; нет у него и такого «привилегированного» места для употребления метода, как, допустим, «поле» для этнолога или «диван» для психоаналитика.

Общее предположение, из которого я исхожу, таково: его концепция отображает стадию формирования знания о неопределенных, размытых объектах в некую переходную эпоху. Подчеркну, что при этом из признания множественности подходов или мнений об этих предметах у Деррида никогда не вытекает тезиса о том, что все эти подходы равноценны. Если бы это было так, это начисто подорвало бы значимость проблемы решения и ответственности,

которая для Деррида принципиально важна (причем в подобных случаях эпистемологические критерии налагают свой отпечаток на критерии моральные и наоборот). У Деррида всегда присутствуют те или иные формы поиска наилучшего возможного решения – практической или теоретической задачи, даже если назвать такое решение «единственно истинным» в той или иной ситуации затруднительно или даже невозможно. Представляется, что применительно к Деррида можно было бы говорить о некоей «объективности необъектного» и даже о вполне «реалистическом» описании неких несформировавшихся объектов. При этом Деррида уделяет огромное внимание вопросу о соотносительности всего, что происходит, со средствами, которыми нечто структурируется, обретает те или иные формы артикулированного существования. И это можно было бы назвать медийной релятивностью. Но, разумеется, такое отнесение к средствам, внимание к посреднику не есть тот релятивизм, который заведомо подрывал бы саму возможность познания: скорее речь здесь идет об определенном срезе и стадии в развитии медиологии – обширной сферы изучения механизмов опосредования и трансмиссии опыта в человеческой культуре.

Тот материал, на котором формируется научный предмет Деррида, – *языковые обнаружения философии*. Это не звучит оригинально. Осмысление роли языка в формировании мышления стало необходимостью практически для всех направлений современной философии, хотя, конечно, способы такого осмысления могут быть весьма различными. Различные направления аналитико-позитивистской ориентации, например, уже почти столетие ставят своей задачей очищение мысли от изначальной языковой метафоричности, от нестрогих и расплывчатых обыденных значений языка; герменевтические построения Хайдеггера и хайдеггерианцев, напротив, предполагают не искоренение метафоричности языка любыми средствами и не превращение его в строгое, точное, однозначное орудие выражения мысли, но как раз полное погружение в язык и исконную языковую метафоричность как пристанище бытия и всякой правомочной мысли о бытии. Получается такая картина. Если взять язык «как он есть», то мы увидим систему достаточно устойчивых и заранее заданных категориальных расчленений, навязываемых языком всякой мысли (например, систему бинарных оппозиций типа присутствие–отсут-

ствие, белый–черный и т. д.). Если же взять философию «как она есть», то она как будто бы должна предстать перед нами как самодостаточная и самообоснованная система устоявшихся категорий. Напротив, Деррида рассматривает и язык, и философию в таком повороте, где за языком и в языке просвечивает то, что можно было бы назвать «письмом», слоем базовых артикуляций, а за «полнотой присутствия» объекта в философии обнаруживаются самого разного рода «различия», которые так или иначе создают условия возможности акта мысли, означения, смыслополагания (напомню, что последний термин – совершенно не дерридианский).

Отправляясь от своего материала – языковых обнаружений философии в тех или иных слово-понятиях философских текстов – Деррида осуществляет многократные операции, которые можно назвать «челночными»: он идет от языковой эмпирии текста к философии и затем опять возвращается к эмпирии на новом витке. При этом язык приводится во «взвешенное» состояние: вступают в действие далекие аналогии между словесными формами и смыслами, переструктурируются устойчивые смысловые поля, проблематизируются априорные категориальные расчленения и все эти операции приводят язык к тому, что можно было бы назвать «нулевой ступенью смысла». Одновременно на месте этих нейтрализованных значений и категориальных расчленений вводится в действие множество новых понятий, придуманных Деррида или чаще взятых из анализируемых им философских текстов, где они казались несущественными, малозначимыми: в новом исследовательском повороте они начинают обнаруживать и новые смысловые возможности. В результате таких поступательно-возвратных движений и должно осуществляться (постепенно, «по крупице») дискурсивное прояснение тех мыслительных содержаний, которые пока еще не имеют дистинктивной формы и как бы пребывают на уровне нерелексивного опыта, и одновременно осторожное снятие тех дискурсивных расчленений, которые кажутся привычными, но не соответствуют формируемым мыслительным содержаниям.

Естественно, что при этом возникает и не может не возникнуть и другой важнейший вопрос: в каком языке пишет сам Деррида? А также: в каком языке мы можем описывать то, что он делает? Нужен ли для этого какой-то особый метаязык? В любом случае,

ясно одно: писать, учитывая все концептуальные предписания Деррида к построению подлинно нелогецентрического текста, абсолютно невозможно. Он и сам подчас не в состоянии учесть все свои требования, потому что они максималистские. Если читатель в этом усомнится, пусть сам попробует обойтись совершенно без слов «метафизического» ряда, и он увидит, что эти старания вряд ли стоят затраченных усилий. Верную и яркую характеристику того, как пишет Деррида, некогда нашел Ролан Барт, который говорит об употреблении у Деррида особых «активных» слов. Откуда они берутся? Разумеется, такая повышенная «активность» не может характеризовать все его словопонятия, но «активных» слов у Деррида много. Большинство слов, употребляемых Деррида, – это вполне «классические», обычные, но переосмысленные им словопонятия, такие как «сущность», «телос», «причина». Далее, это «неклассические» философские слова, среди которых и «след» Фрейда, и «хора» Платона, и другие – гуссерлевские и хайдеггеровские – слово-понятия. Наряду с классической и неклассической философской лексикой, у Деррида много неологизмов самых разных типов (лингвисты иногда называют случаи изобретения новых слов, не вошедших в национальный язык, «окказионализмами»). Насчет активных слов у Деррида Барт точно подметил: когда слова находятся в словаре, их валентности спят, но когда мы пишем, их валентности оживают, они активизируются, в частности, тогда, когда попадают в пространство, именуемое у Деррида формулой «более одного языка». Речь об этом может идти и в плоскости одновременного, и в диахроническом плане, где исследователь вскрывает этимологические кладовые потенциальных семантических валентностей.

Еще раз и в расширенном виде: новые слово-понятия и новые средства мысли создаются Деррида в основном на следующих путях: переосмыслением классических философских понятий, подвергаемых деконструкции (бытие, метафизика, сущность и др.), использованием неклассических философских понятий (событие, след, подпись, письмо, повторность и др.), введением собственных «узнаваемых» понятий Деррида, построенных на основе общезначимых корневых элементов философского языка (грамматология, различие/различАние, экс-апроприация и др.), употреблением слов общенационального языка, в которых заострены особые,

важные для Деррида мыслительные функции (диссеминация, дар, прощение, гостеприимство, гимен и др.), включением «неразрешимых» понятий и элементов, создающих эффект смыслового рассеяния (*pas, entre, contre* и др.), изобретением составных понятий разного типа, являющихся неологизмами (*archi-écriture, circoncision/circonfession, artefactualité, adestination, destinerrance, hantologie, médiagogie, otobiographies, obséquence, perverformatif* и др., о структуре этих словообразований см. далее), особым применением синкатегорематических (синтаксически связующих) элементов и др.⁹. Разумеется, философский язык не состоит лишь из семантических элементов, смысловых атомов: важнейшую роль в нем играют синтаксический и прагматико-перформативный моменты. Однако их исследование – особая задача, за которую нельзя приниматься, если вопрос о понятийно-вербальных ресурсах не прояснен хотя бы предварительно.

При этом всем нашим попыткам формализации семантического строя концепции Деррида активно или пассивно мешает особая материальная воплощенность того уровня, на котором работает и часто зависает Деррида. Это область междуязычия – *метаксю* (греч. μεταξύ, в лат. транслитерации – *metaxi*); это слово имеет значение «посредине, между одним и другим», «в промежутке» – пространственном или временном¹⁰. По сути, это – пространство между языками и между различными языковыми системами. Для меня *метаксю* применительно к Деррида – это общий объем несистематичного, не отнесенного ни к какой языковой системе. Пояснить это можно так: если мы находимся во французском языке, но используем слова и понятия греческого, латинского, английского, немецкого и любого другого языка, которые принимают те или иные приметы взаимодействия с французским, то всю эту область подвешенных языковых элементов – слов, морфем или даже осколков морфем и можно было бы назвать *метаксю*. У Деррида очень много таких привязанных или непривязанных к французскому, в разной степени ассимилированных ино-странных и ино-язычных слов. Фрагменты разных языковых систем могут находиться в свободном плавании или полете, и тогда они имеют повышенные шансы притянуть к себе другие элементы или же оттолкнуть их, оказывать влияние или испытывать его.

И дело здесь не только в иноязычных словах, но и в идиомах «собственного» языка, в разных режимах пользования этим языком. Здесь уместно подчеркнуть, что само это слово – «собственный» (prorpri) – для Деррида концептуально неприемлемо своей семантикой неотъемлемого обладания. Это относится и к слово-понятию «идентичность», поскольку все формы самотождественности противоречат принципам построения концептуальной системы Деррида (вопреки существующим мнениям, у него, как и у любого другого философа, тоже есть категориальная система). Целый ряд используемых Деррида понятий позволяют дезавуировать эти псевдоопорности. На это работают, например, все формы различения, дифференциации, понятие *restance* (остаточность), изобретенное Деррида на основе более конкретного понятия «остаток», «остатки» (*restes*)¹¹, или уже упоминавшееся понятие «пере-жительства» (*sur-vivre*). В области *метаксю* как раз сосредоточены разнородные *остатки* систем (языковых, терминологических, идиоматических): они приобретают смысловую и функциональную подвижность. Чтобы научиться передвигаться по этому полю, не разрушаясь при столкновении с теми или иными «неопознанными объектами», мы и предпринимаем попытку классификации языковых средств, используемых в системе мысли и в письме Деррида.

Таким образом, у нас есть все основания предположить, что философский язык Деррида служит своего рода лабораторией мысли: он раскидывает свои сети как можно шире, чтобы уловить в них то, что традиционными концептуальными средствами не схватывается. Если обернуться к уже зафиксированной здесь проблеме привязки к социокультурным контекстам и одновременно гиперболического превзойдения заданного, то можно видеть, что обе эти модальности так или иначе схватываются в языке и выполняются в его материале, только это уже не язык систематизированных грамматик, но язык, который взрывает свои собственные пределы, не боится несистематического, умеет жить «во множественном числе», однако не успокаивается в этой дисперсии, им улавливаемой и им порождаемой, но продолжает с ней работать, ее фиксировать, собирать следы различного посредством особых операций философского письма. Словом, уровень *метаксю* активизируется не ради того, чтобы устроить (или обнаружить) вселенский беспорядок на

уровне языковых средств, но ради того, что проверить парадоксальную совместимость (или же несовместность) несистемных элементов разных регистров: оказавшись в общем пространстве, они начинают интенсивно взаимодействовать, чего не было, когда каждый из них существовал в своем пространстве и следовал лишь по своей орбите.

По-видимому, в основе многих приемов работы с языком у Деррида лежит так или иначе ощущаемое противоречие между континуальным и дискретным уровнями в самом языке, а также и в еще большей степени – между континуальностью гибких перетеканий мысли и определенной дискретностью, артикулированностью языковых форм. Казалось бы, это противоречие – неразрешимое, однако оно все же как-то разрешается. Слова не соответствуют мыслям, а мысли не соответствуют действительности, между ними зияют разрывы. Однако фиксация самих этих разрывов у Деррида опять-таки – не самоцель: она обусловлена интуитивным стремлением к установлению новых связей в новых контекстах. При этом в дерридианских текстах нет ни последнего слова, ни последнего смысла, так что при чтении требуется уметь быстро переключать внимание, входить в разные смысловые регистры, опознавать подключение разных моделей означения. Но может ли все это приблизить письмо к гибкой и мало предсказуемой динамике мысли? Наверное, можно, в частности, за счет языковых метафор и образов, которые нужны нам не для того, чтобы среди них зависнуть и потеряться, но для того, чтобы глубже проникнуть в тонкие сюжеты и новые возможности мыслительного философского движения. Вся сложность чтения Деррида, однако, не в том, что, дескать, теперь из-за этой многозначности его текстов каждый волен интерпретировать их, как ему заблагорассудится, а, напротив, в том, что читатель, нагруженный новыми рефлексивными средствами и возможностями, сейчас несет большую ответственность за свои интерпретации, нежели тогда, когда к тому или иному решению его гладко подводили предначертанные интерпретативные схемы. В целом, повторяю, для концепции Деррида в представленном здесь ее повороте характерно то, что можно было бы назвать медийной релятивностью. Это – внимание к отнесенности всего схватываемого в познании к самому моменту схватывания, фиксации. Но это – не релятивизм.

Философия и литература

Почему я привлекаю к рассмотрению этот сюжет – об этом уже говорилось: обычно открытость к литературе трактуется как один из катализаторов процесса релятивизации в науке и философии. Как известно, сам этот вопрос о соотношении философии и литературы, а также о соотношении языка философии и языка литературы стал одним из важнейших в известной полемике Деррида с Хабермасом¹². Я не претендую здесь на объемный анализ этого интересного заочного взаимодействия разных концептуальных традиций, но касаюсь лишь некоторых его аспектов. Согласно Хабермасу, Деррида фактически уподобляет философию литературе и тем самым лишает многих ее возможностей и отличительных качеств – например, способности соблюдать критерии истинности и объективности суждений. То есть, можно сказать, что Хабермас как раз и упрекает Деррида в релятивизме. В целом многообразные формы обращения Деррида к литературе, как правило, не имеют тех следствий, которые им здесь приписываются. И прежде всего отметим, что в споре о литературной вовлеченности своей философии Деррида недвусмысленно отвергает главное обвинение: «...я никогда не уподоблял так называемый философский текст тексту так называемому литературному. Мне кажется, что различие между этими типами не устранить»¹³. Это свидетельство можно принять. Но вопрос остается: в чем заключается интерес Деррида к литературе? Формы этого интереса весьма многообразны.

Прежде всего, вопрос о значении литературы для философии предполагает все ту же проблему междисциплинарных границ и их изменения. Однако изменение жанровых границ (даже если поначалу оно и ведет к релятивизации и нарушению всех существующих классификаций) нередко является стадией в формировании нового порядка, а потому вовсе не обязательно замыкается в своих релятивизирующих проявлениях, если таковые имеют место. Границы между философией и литературой, – говорит Деррида Хабермасу и его сторонникам, – «более сложны (например, я не уверен, что это, как вы подсказываете, *жанры*) и, главное, менее естественны, менее внеисторичны и заданы, нежели о том принято говорить или думать. Оба типа могут переплетаться в одном и том же своде текстов, следуя законам и формам, изучение которых не

только интересно и ново, но и необходимо, если мы по-прежнему хотим ссылаться на что-то вроде “философского дискурса”, зная, о чем идет речь. Разве не следует поинтересоваться условностями, установлениями, интерпретациями, которые производят или поддерживают такой аппарат разграничения, – со всеми вводимыми ими нормами и, следовательно, исключениями? К этому комплексу вопросов невозможно подступиться, не спросив себя рано или поздно: “Что такое философия?” и “Что такое литература?” Трудные и как никогда открытые, вопросы эти сами по себе не являются – по определению и, если, по крайней мере, рассматривать их эффективным образом – ни просто философскими, ни просто литературными»¹⁴. В этой емкой характеристике схвачено сразу многое: эти границы – историчны, и в построение философского дискурса, пусть и в переработанном виде, входят самые разные элементы, фактически – все то, что связано с производством знания в социальных контекстах. Таким образом, процесс не ограничивается загрузкой нового гетерогенного материала, который ломает прежние классификационные границы: при этом ставится и вопрос об определении понятий и даже сущностей – правда не в абстрактном виде, но в процессе конкретных контекстуальных взаимодействий.

Критикуя дерридианское сближение философии с литературой, Хабермас апеллирует к потерянным Деррида «субстанциям» – устойчивым опорам – как в философии, так и в литературе (и это тоже может прочитываться как контрдовод в споре с «релятивистом»). Однако – спрашивает Деррида, и к его вопросу нельзя не прислушаться – уместно ли здесь говорить о субстанциях, если режимы доказательности в философии и подвижны и множественны? Во всяком случае, подчеркивает Деррида, эти режимы явно различны, скажем, у таких авторов, как Платон, Аристотель, Декарт, Гегель, Маркс, Ницше, Бергсон, Хайдеггер. Деррида признает, что и в его собственных текстах сосуществуют и иногда переплетаются различные режимы доказательности. При этом, заметим, речь не идет об отказе от самого требования доказательности и строгости, хотя сами эти вопросы нельзя считать решенными раз и навсегда. В целом Деррида обращается с литературной материей как с материей мысли и тем самым вносит новые моменты и в саму эпистемологию, и, в частности, в концепцию разума: по крайней

мере, те структуры *ratio*, которые сопряжены с изменениями и динамикой, неизбежно включают много нерационального и нерационализируемого.

Впрочем, Деррида неоднократно подчеркивал, что, когда мы анализируем формы «философского дискурса», его строение, риторику, метафоры, и даже его «вымыслы», это вовсе не значит, что мы стремимся *свести его* к «литературе»: нет, мы занимаемся вполне философским, хотя и «не насквозь философским», делом. Иначе говоря, в философское дело внедряется нечто не собственно философское. Фактически и здесь опять возникает вопрос о пограничных и междисциплинарных формах существования знания. Во всяком случае, изучая *формы* дискурсов, мы обязаны помнить, что формы эти не вечные и не универсальные, но подвижные. Абсолютными и абстрактными могут быть только обездвиженные формы. Анализ этой тематики фактически подводит Деррида к проблеме власти в социальном пространстве, а в более академичном языке – к вопросу о тех средствах, которыми пользовалась философская традиция, отстаивая свою автономию и ради этого вытесняя поэзию и литературу за свои пределы. Такая традиция представления философского знания в языке, подчеркивает Деррида, действовала как институт, отрицавший «литературность» или «письмо» в своих корнях и одновременно закрывавший глаза на институциональную канонизацию тех или иных способов письма в качестве образцов. При этом обездвиженная философия легче поддаваясь социальному управлению, теряла свою автономию. Но это подталкивает к внешне парадоксальной мысли: открывая свои границы, философия обретает себя.

Бросая взгляд в историю, мы видим немало ситуаций, когда философы (например, Вольтер или Дидро) писали литературные произведения, осмысливая в них философские, по своей сути, проблемы, а литераторы (например, Толстой или Достоевский) писали философские сочинения или ставили в своих литературных произведениях философские вопросы. Однако проблема соотношения философии и литературы при этом не возникала, потому что это не приводило к смещению границ между ними. В наши дни проблема возникает именно потому, что эти границы пошатнулись и стали размываться. Как мы видим, для Деррида изменение границ между философией и литературой, изучение их взаимодействий – это за-

хватывающий сюжет, который свидетельствует о многих культурных катаклизмах и, в том числе, о переменах в культурном статусе и философии и литературы в современном мире. Переосмысление их ролей, в частности, показывает, что не только философия, но и литература являются *мыслью*, и одновременно что не только литература, но и философия являются *письмом* – или, по Деррида, таким способом обращения с языком в культуре, который не сводится к формулировке суждений, нагружает этот процесс онтологическими и экзистенциальными характеристиками.

Но что это дает: персональный релятивизм – человек как мера всех вещей? Или, может быть, «мой язык» (точнее, по Деррида, «не мой» язык) как мера всех вещей? Попробуем немного углубиться в этот сюжет, чтобы увидеть, выходим ли мы здесь в область персонального релятивизма (по классификации Мамчур). Прежде всего мы увидим, что желание писать, стремление одновременно и к литературному и к философскому письму возникло у Деррида довольно рано. Желание «сказать все» как общий импульс работы письма проявилось в его сознании уже в 1940-е г., в период господства в Алжире вишистского режима с его подчеркнутым антисемитизмом и расизмом и потом поддерживалось в периоды колониальных расправ с алжирским сопротивлением, уже предвещавшим гражданскую войну в Алжире. У этого мотива вполне могла быть и личная составляющая, связанная с обычным для подростка оттапливанием от семьи и общества. В любом случае литература, «письмо» были для Деррида «опытом неудовлетворенности или нехватки, нетерпения», что отчасти объясняет гиперболический модус высказываний, для него нередкий. Со временем это желание писать у него не пропало, но только ширилось: ему хотелось, по собственному признанию, спасти непрерывной записью и то, что случается, и то, что случилось, и даже то, что не случилось (*ce qui a manqué d'arriver*)¹⁵, но могло бы случиться. Этот писательский импульс был в основе своей противоречивым: всепоглощающее желание все собирать и сохранять в письменной форме в известном смысле шло вразрез с другим важнейшим побуждением – бороться со всеми формами идентификации и тотализации. Можно даже сказать, что в этом гиперболическом желании писать его преследовало все то, что сам же он отвергал как заблуждение – «тотализация», «собирательство»¹⁶.

Однако при этом литература не замещала и не перекрывала философию: в литературе Деррида, по собственному признанию, с самого начала чувствовал некую «без-ответственность» и неспособность справиться с вопросами, которые сама же она перед собой ставила (и прежде всего – это эмблематичный для современной литературы философский вопрос: что есть литература?). Иначе говоря, при всем изначальном дерридианском интересе к литературе философия всегда маячила перед ним как нечто влекущее и необходимое, а литература интересовала его не только ради «вымысла» (fiction): **его привлекали те формы литературы, которые так или иначе содержали в себе рефлексивный вопрос о литературе, о той «деятельности философского типа»¹⁷, которая способна ставить вопрос о соотношении высказывания и записи, речи и письма как необходимого дополнения (или скорее изначального условия) речи. Можно даже сказать, что любой вопрос литературе (и о литературе) неизбежно был для него вопросом о соотношении литературы и философии. Но при этом литературность никогда не мыслилась в виде «субстанции», имманентного свойства текста: литература не имеет сущности, она выступает как исторический опыт литературы, как функция некоторых объективных правил, исторических «актов» письма и чтения. Таким образом, литература, не идентичная самой себе и не имеющая сущностного определения (и это, если угодно, по своему смыслу вполне структуралистский тезис), выступает как опыт письма, а через него – как опыт бытия, в ряде случаев – пограничного. У Деррида мы везде видим подход к бытию через язык и одновременно момент отнесенности всего сказанного к языковым средствам. Все это проявляется в его трактовке конкретных персонажей на стыке литературы и философии.**

Ранним чтением Деррида были, как известно, Руссо, Андре Жид, Бодлер, Ницше; последний – как философ, писавший от первого лица, умножая при этом собственные имена и маски, в которых он являлся перед читателем. Все это были разнообразные и экспериментальные жанры письма. Много позже, когда Деррида спрашивали, почему он всегда брал для анализа модернистских авторов с трудным языком (таких как Бланшо, Целан, Джойс, Арто, Жабес, Кафка, Малларме, Батай), он отвечал, что всегда реагировал на то, в чем видел провокацию, и это были, прежде всего, со-

временные фигуры. Однако эти авторы интересны Деррида не потому, что они разрушают все каноны и саму возможность мысли, но потому, что они ставят философский вопрос о своей собственной возможности – и в сингулярном и в общем смысле. В Джойсе, например, он, прежде всего, обращает внимание на те или иные аспекты философской проблематики, на то, как Джойс (в том же «Улиссе»), с одной стороны, почти безгранично сгущает всю историю в одном моменте времени, а с другой, повествует об абсолютно уникальных событиях – имеющих дату, выраженных в конкретных языковых оборотах, снабженных автобиографическими деталями. И то и другое подчиняется свои законам. Деррида так и говорит: хочу понять законы, хотя и понимаю, что формализация этих законов никогда не завершится и в принципе не может быть полной¹⁸. Здесь звучит важный мотив философски мыслящей логики, связанный с осознанием заведомой неполноты формализации систем.

Таким образом, способ обращения с литературой у Деррида вовсе не такой, каким он должен был бы быть, если бы Деррида был заядлым философским релятивистом. Да, он напрягает язык, гиперболизирует все процедуры, которые проделываются в языке, отрывая означающее от смыслов и референций, – но не ради абсурда или чистого вымысла, но ради того, чтобы увидеть тот пласт языковой и мыслительной работы, который нам обычно не виден. А именно, когда мы вместе с Деррида читаем его тексты как «философию» и (одновременно или попеременно) как «литературу», когда мы пытаемся изучать те «наброски анализа», которые посвящены текстам Жене и Бланшо, Арто и Понжа, мы не можем не видеть, что вся эта «провокативная» литература используется им как помощница мысли, а не ее разрушительница. Конечно, само понятие мысли при этом претерпевает расширения: это интеллектуальная операция, которая имеет дело с содержаниями, с трудом поддающимися концептуализации.

Можно ли, однако, сказать, что в диссеминации и расщеплениях текстовой ткани для Деррида и заключен смысл философской работы? Отнюдь. Нагнетание множественности и плюральности – это не цель и не итог. Довольно рано интерес к литературе стал осознаваться Деррида как интерес к тому, что (как уже отмечалось) есть «странный институт», который позволяет «сказать всё и в любой форме»¹⁹. Однако говорить всё – это не просто одно из побуждений

среди других: этот призыв требует осознанного собирательства, перевода фигур мысли и фигур речи одна в другую, чтобы лучше их упаковать, формирования некоего целостного образа. А потому акцент на расчленении и деконструкции (точнее – на различных множественных формах «деконструкции») не исключает кристаллизации и другой доминанты его творчества. Она строится вокруг утопической мысли об абсолютном языке в духе Вальтера Беньямина²⁰. По Беньямину, опыт письма, опыт взаимодействия между языками и перевода языков друг в друга, а также разных слоев языка внутри одного языка – все это дает неожиданный шанс подхода к универсальному – точнее, абсолютному – языку. И эта универсальность лежит в области обетованного. С того самого момента, когда я открываю рот, чтобы что-то сказать, не обязательно нечто обещая, я находясь в языке, тем самым уже нечто обещаю. Это обещание/обращение, согласно Беньямину и Деррида, который ему следует, «похоже на приветствие другому», совсем иному, и без такого обетования ничто человеческое вообще невозможно²¹. Нам очень важно здесь отметить и понять, что именно это обетование, выраженное в языке, Деррида символически поясняет своим тезисом о «структурной открытости» (*l'ouverture structurelle*). Речь идет о некоем органичном свойстве языка, хотя структурная открытость выходит за рамки языкового. Идея «структурной открытости» соотносится с идеей будущего, с горизонтом мессианства. Подчеркнем здесь один важный смысловой момент: дерридианское мессианство (*messianicité*) – это, в отличие от традиционного мессианизма, особый модус понятия, в котором, вопреки его привычной корневой семантике, нам заказаны какие-либо формы предзаданности и телеологичности.

«Структурная открытость» позволяет сопрягаться формальному и экзистенциальному, экзистенциальному и онтологическому. На стыке всех этих модальностей становится возможной концептуализация особых форм опыта, что можно видеть на многих примерах дерридианского анализа текстов литературной и философской традиции. Например, вдумываясь в работу Деррида над текстами Бланшо, мы выходим на перекресток экзистенциального и онтологического, этического и политического, сингулярного и универсального. Подчас даже оказываемся на самом острие апории смерти (т. е. возможности и невозможности осознания смерти, дискурса о смерти и др.). Например, в дерридианском анализе

рассказа Бланшо «Мгновение моей смерти» (*L'instant de ma mort*) наше внимание приковывают особого рода свидетельства: «через мгновение я умру» или даже «я мертв»²². Статус свидетеля здесь парадоксален: этот свидетель – «переживатель» (*survivant*), тот, кто находится уже не просто в жизни, но в «пере-жизни», причем возможность свидетельства и возможность пере-жизни связаны особой логикой, в которой сосуществуют и переплетаются параметры экзистенциальные и мыслительные. Как уже отмечалось, на основе слова «*survivre*»²³ Деррида строит обобщающее философское понятие – *survivance* («пере-жительство») ²⁴: оно призвано охватить то, что, казалось бы, совершенно не поддается обобщению – опыт выживания, продолжения жизни после травм – смертельных, т. е. несовместимых с жизнью.

В итоге можно сказать, что дерридианское понимание литературы или поэтического в широком смысле слова свидетельствует не (только) об игре воображения, не поддающегося строгому учету, но и об опыте приближения «к вещам», и в этой гуссерлевской тональности предположена серьезность жизненного труда, а также – гиперболичность требований к себе. Не случайно Бланшо – один из самых философически любимых авторов Деррида – трактует поэзию как *упражнение ума*, позволяющее строить аналогии между разными видами деятельности. Для него деятельность эта «даже не является игрой, хотя и сближается с ней своей невинностью и тщетой. Действительно, наступает срок, и она является в облике сугубой необходимости; да, поэзия – всего лишь упражнение, но в упражнении этом *заклучен ум, ум в чистом виде*; это та чистая точка, где сознание из пустой способности обмениваться на все сущее становится способностью действительно властной, замыкая в точных пределах бесчисленность своих комбинаций и широту своих ходов. Теперь уже у искусства есть цель, а именно *владение умом*». Тот же Бланшо некогда говорил о Валери: «его стихи интересны лишь тем, что учат его, как они создаются, как создается *произведение ума* (курсивы в обеих цитатах мои. – Н.А.)»²⁵. Через такую трактовку литературного на стыке с философским мы вместе с Деррида дотягиваемся из игрового пространства чистых экспериментов дотягиваемся до предельного опыта жизни²⁶ с ее импульсами и до новых возможностей мысли, развивающей человеческий ум творчеством.

Вместо заключения

Все здесь сказанное я не рассматриваю как апологию Деррида или стопроцентное оправдание по всем статьям условных обвинений его в релятивизме. Просто я хочу, чтобы о нем и о других мыслителях современного французского круга судили не огульно и не скопом, а дифференцированно, причем при наличии общей презумпции осмысленности тех движений, которые они делают в интеллектуальном поле. Для нас один из критериев оценки самого дерридианского феномена в философии – контекст существования, прагматические аспекты: что человек защищал, за что боролся, чего стремился избежать. Знание, оторванное от этих элементарных вещей, мертво или, иначе, оно представляет собой интеллектуальную игру. У Деррида, как уже отмечалось, есть игровые моменты. Однако при этом он открыт для вхождения прагмем в свое сознание, для их переработки и поиска в апорийно напряженных ситуациях наилучшего возможного решения. Так что в его концепции безусловно есть и ценности, и смысловое ядро, вокруг которого организуется все остальное.

Отмечу также, что на современной стадии деконструктивных разработок их доминанта явно сдвинулась от полюса отрицания к полюсу утверждения: дело не в том, чтобы разрушить все то, что есть, но в том, чтобы продумать вопрос о том, как жить в мире открытых структур (Деррида говорит «структурной открытости»), как мыслить, не имея никаких гарантий и никаких готовых ответов на вопросы, которые перед нами возникают. В любом случае эта работа должна пониматься не столько как разборка и обретение негативности, сколько как обнаружение неисчерпаемости различных начал, из которых нечто может возникнуть, превратиться в нечто осмысленное, реализовать какие-то пути. Когда-то я характеризовала различные практики Деррида как сизифов труд, и по-прежнему думаю, что это – удачная характеристика человеческого удела: прочерчивая все новые траектории мыслительного движения, человек, даже и возвращаясь, казалось бы, в ту же самую точку (которая никогда не та же самая), поддерживает в себе человеческое уже одним своим усилием. Причем эта философская работа подчиняется определенным, достаточно высоким требованиям, и недаром она требует не только «анализа» (иногда говорят, что Деррида отрицает саму эту

операцию), но даже «гиперанализа». И если у Деррида мы находим какие-то формы релятивизма, этот релятивизм никогда не является разьедающим, парализующим, циничным: к нему невозможно отнести тезис «сильного» релятивизма, который предполагал бы, что ему «сгодится» любая идентичность или что для него одинаково бессмысленны любые решения.

Все представленные здесь соображения о языке, письме, литературе в концепции Деррида выявляют две противонаправленные тенденции: усиливается хрупкость коммуникаций в человеческом обществе и вместе с тем возрастает плотность контактов, что порождает более интенсивные смешения, скрещивания, контаминации. В этой ситуации принудительной плотности контактов и одновременно нарастающего непонимания на первый план у Деррида выходит «письмо» – несмотря на утопические представления о диалоге, речи, голосах, под знаком которых прошел весь XX в. Тем самым голос и субъектность уступают место чему-то что более «объективному», нежели обмен идеями, которые плавают в безвоздушном пространстве, и это позволяет искать опору в механизмах означивающего как особой онтологии. При этом его абстракции, нам стилистически и концептуально непривычные, несут в себе толлику реального ответа на вызовы новых условий жизни: речь идет о быстрых изменениях, в том числе связанных с переделом и переопределением границ, о социальной мобильности и межкультурных взаимодействиях в неслыханных ранее масштабах. Эти явления не ограничиваются областью языка и литературы.

В ходе нашего обсуждения намечаются контуры еще одного важного для нас сюжета, о котором я могу здесь только упомянуть. По сути, оказывается, что в общей ситуации пульверизации, раздробленности, каких-то новых взаимодействий фрагментов социальных и культурных материй в этом мире новых скоростей то, что можно назвать универсальным, абсолютным, из философии не исчезает, но парадоксальным образом мигрирует на границу с социумом – т. е. туда, где, кажется, идет наиболее интенсивная релятивизация всякого знания прагматическими контекстами. И это – один из итоговых моментов философской динамики Деррида. Я имею в виду то, что Деррида называет «правом на философию» как неотъемлемым человеческим правом. Это – право каждого на свой язык, на место в дискурсном пространстве, но одновременно

право человека как «космополита» (во французском смысле этого слова), т. е. обитателя «всемирно-гражданского» пространства²⁷, на участие во всех тех взаимодействиях, которые в этом пространстве разворачиваются. Когда Деррида говорит: моя идентичность заключается в отсутствии идентичности, и другой идентичности быть не может, мы обнаруживаем, что в этой негативности есть свой позитивный потенциал, только разворачивается он не в плоскости «своего», национального как националистического, но в области «межнациональной» и «международной».

Защищаемое Деррида право на философию – это, заметим, универсалия, но она сдвинута из области онтолого-гносеологической в область социальную, моральную, политическую, юридическую. Универсальное право на философию и тем самым включение философии в область всемирно-гражданской юрисдикции заставляет ее так или иначе открывать жесткие локальные и тем самым релятивизирующие конфигурации мысли в социуме к более широким перспективам. Философия, которая признает это всемирно-гражданское право, – а она должна это сделать, чтобы сохранить себя в глобализующемся мире, – не может позволить себе быть охранительной, а потому она должна признать это универсальное право на нарушение границ, на пересечение установленных рамок и выход в другие культурные пространства.

Сказанное здесь не позволяет нам расставить все точки над *i* в обсуждении вопроса о релятивизме в концепции Деррида, но дает возможность четче увидеть и яснее осмыслить те сдвиги, которые этот вопрос претерпевает в пространстве современной культуры, а также и те перспективы, которые еще могут нам открыться. Мы видим, что проблема релятивизма не замкнута: способы ее постановки (обострение или, наоборот, размывание) становятся лакмусовой бумажкой для характеристики определенной ситуации в обществе, науке и культуре – ситуации вполне объективной и не определяемой чьей-то злой или доброй волей. Эта ситуация требует от человека одновременно и большей смелости (не бояться неожиданного) и большей мудрости. Поэтому в общей палитре ответов на эту ситуацию я дорожу дерридианской идеей «структурной открытости» (одновременно и «структурности» и «открытости») как выковывывания себя на пути к другому, к другим возможностям, к другому миру.

Примечания

- ¹ Среди многочисленных сторонников этой позиции отмечу прежде всего работы В.А.Кутырева, в частности, его брошюру: *Кутырев В.А.* Философия постмодернизма. Научно-образоват. пособие для магистров и аспирантов гуманитар. специальностей. Н. Новгород, 2006. Кутырев характеризует позицию теоретиков, «принявших постмодернизм», как апологию «абсурдистской литературы», как отказ от «истины, логики, организации, смысла», как индульгенцию на существование в мире с “широко закрытыми глазами” (http://zhurnal.lib.ru/k/kutyrew_w_a/filosofijapostmodernizma.shtml). Некоторые читатели инета выдвинули против этой позиции свои возражения; см., в частности: *Категов М.И.* Философия постмодернизма. Ответ профессору Кутыреву (http://samlib.ru/k/kategow_m_i/postmod2.shtml). Так, автор характеризует подход Кутырева как «факт непонимающего отрицания» идей французской философии XX в. и даже использует по этому поводу выражение Ж.Делёза – «параноидальное отрицание». Предлагая свое понимание «негативности» в современной французской философии, Категов видит в ней призыв учиться новым мыслительным умениям, подмечая то, чего не замечала новоевропейская философия: «...подлинный философ должен стремиться к иному. [...] Учись следить за собой. Учись следить за центрами своей мысли. Учись *децентрации*. ...Старайся не попасть в ловушку этноцентризма. [...] Помни об онтоцентризме. Мы все принадлежим истории. [...] Вступая в дискурс, мы находимся в конкретном дискурсивном сплетении, имеющем много измерений, каждое из которых доступно своеобразным археологическим раскопкам. Вот это-то указание на всегдашнюю обусловленность и имманентность любого конкретного дискурса *недалекие мыслители и называют отрицанием истины*» (курсив мой. – *Н.А.*). В этой дискуссии участвует и А.Бузгалин; см., например: *Бузгалин А.* Альтернативы деконструкции: блеск и нищета постмодернизма // Открытая электронная газета «Forum.msk.ru» (<http://forum-msk.org/material/society/645618.html>). Бузгалин считает брошюру Кутырева «качественной, содержательной и методически очень удачной», не соглашаясь, впрочем, с автором «в трактовке глубинных основ постмодернизма (которые В.А.Кутырев «сводит к развитию информационного общества с его виртуальной реальностью»). Бузгалин видит в постмодернизме и характерных для него практиках де-субъективации едва ли не «Alter Ego сталинизма», однако в целом считает, что задача критики постмодернизма не исключает «наследования достижений последнего»: для этого нам придется «снять» осуществляемую постмодернизмом критику классики и ре-актуализировать классику путем развития диалектического метода. Таким образом, спектр акцентов в российской критике постмодернизма достаточно широк.
- ² *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм. М., 2004.
- ³ Они затрагиваются, в частности, в кн.: *Автономова Н.* Философский язык Жака Деррида. М., 2011.

- 4 *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement) // *Деррида Ж.* Зола угасший прах / Пер. с франц. В.Лапицкого. СПб., 2002. С. 95. В оригинале: *Derrida J.* Y a-t-il une langue philosophique? // Autrement. À quoi pensent les philosophes? 1988; перепечатано в кн: *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens // Prés. par E.Weber. Paris, 1992.
- 5 *Derrida J.* L'Écriture et la différence. Paris, 1967. P. 416.
- 6 См. об этом: *Courtine J.-F.* L'ABC de la déconstruction // *Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms.* Paris, 2008. P. 18.
- 7 *Derrida J.* Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) // Jacques Derrida. Cahier de l'Herne / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris, 2004. P. 24.
- 8 См.: *Bernet R.* La voix et le phénomène // *Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms.* Paris, 2008.
- 9 См. об этом: *Автономова Н.С.* Философский язык Жака Деррида. М., 2011.
- 10 Понятием «metaхи» пользуется при анализе языка *Деррида французский исследователь Ж.-П. Муссарон: Moussaron J.-P.* L'esprit de la lettre // *Jacques Derrida.* Cahier de l'Herne / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris, 2004. P. 366.
- 11 Общее понятие «остаточности» Деррида построил, по собственному признанию, на основе рассуждений известного французского индолога Шарля Маламуда (ср.: *Маламуд Ш.* Наблюдения над понятием «остаток» в брахманизме // *Маламуд Ш.* Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005). См.: *Derrida J.* Reste – Le maître, ou le supplément d'infini // *Le Disciple et ses maîtres.* Pour Charles Malamoud // *Le Genre humain.* 2002. № 54.
- 12 *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003; *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement). С. 91–112.
- 13 *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? С. 92.
- 14 Там же. С. 92–93.
- 15 *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appelle la littérature» // *Derrida d'ici, Derrida de là / Sous la dir. de Th.Dutoit, Ph.Romanski.* Paris, 2009. P. 254. Это интервью было взято в 1989 и вышло по-английски в книге: *Acts of Literature / Attridge D., ed.* Lnd.; N.Y., 1992, где собраны различные тексты Деррида о литературе.
- 16 Ibidem.
- 17 *Derrida J., Attridge D.* Op. cit. P. 259.
- 18 Ibid. P. 262. По этому вопросу отсылаю читателя также к статье: *Agamben G.* Pardes. L'écriture de la puissance // *Derrida. Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 1990. № 2.
- 19 Точнее, «любым образом», «во всех возможных поворотах» – «selon toutes les figures». *Derrida J., Attridge D.* Cette étrange institution qu'on appelle la littérature. P. 256.
- 20 См. об этом: *Crépon M.* Les Promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger. Paris, 2001.
- 21 *Derrida J.* Monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine. Paris, 1996. P. 128.

- ²² *Derrida J. Demeure – Maurice Blanchot. Paris, 1998. P. 50.*
- ²³ Деррида нередко его использует. См., например: *Derrida J. Pas // Derrida J. Parages. Paris, 1986.*
- ²⁴ *Derrida J. Demeure. P. 54.* Такой перевод сохраняет переключку с «пережизнью».
- ²⁵ *Бланишо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 84.*
- ²⁶ *Derrida J. Demeure; см. также: Derrida J. A Maurice Blanchot // Derrida J. Chaque fois unique, la fin du monde. Paris, 2001. P. 323–332.*
- ²⁷ *Derrida J. Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. Paris, 1997.* Между прочим, **право на философию включает и «право на философию права»**: *Quiviger P.-Y. Derrida: de la philosophie au droit // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique. Numéro spécial. P. 41–52.*

Убеждение и воззрение: грани относительности, истоки и основания сохранения

Введение

Проблему релятивизма принято обсуждать, прежде всего, в контексте проблемы разнообразия. К числу первых воззрений, в рамках которых обсуждалась проблема разных начал бытия принято относить дуализм. Представление о дуализме претерпело существенное изменение вместе с историческим развитием науки и философии. Если во времена Декарта дуально противостояли друг другу материальное и духовное, то в более поздних исторических концепциях антитезы стали находить уже внутри самого духовного. Гносеологическим источником, порождающим разнообразие, оказалось расщепление ранее неделимого предмета на разные, несводимые друг к другу сущности. Так, духовное, ранее понимаемое как нечто неделимое, стали трактовать как разные сущности: в разных концепциях ими оказались знание – вера, неразумная воля – интеллект и др.¹ В то же время не менее глубокой трансформации подверглось понятие дуализма в квантовой физике, где сформировался принципиально новый взгляд на реальность. В самом деле, если в классической физике идея дуализма получала воплощение при исследовании объектов «самих по себе» (заряд, спин, масса и т. п.), **то квантовая механика вскрыла дуальность процедур измерения.** Несовместимы оказались причинный и пространственно-временной способы описания природы². Расширение смысла дуализма, выросшее на почве принципиально новой трактовки реальности, повлекло за собой также и дальнейшее утверждение идеи относительности. Именно данный круг идей составил особенно-

сти логического движения мысли, что в немалой степени и предопределило их возрастание до статуса методологических принципов исследования.

Но с другой стороны, реальный познавательный процесс, хотя и вынужден изменяться, перестраиваться под влиянием нового опыта, тем не менее, не допускает замены некоторых постулатов и принципов другими. Сохранение, инвариантность принципов составляет неотъемлемый модус теории как системы знаний. Но и система взглядов, на основе которой человек строит свое отношение к людям и к внешним событиям отличается не одной лишь текучестью, но и наличием твердых оснований, которые позволяют сохранять в неприкосновенности позицию, взгляды, устои и пр. Иными словами, адекватное видение окружающего мира невозможно вне сохранения, воспроизводства как самих окружающих предметов и событий, так и изначальных теоретических посылок, лежащих в основании познания. В своей обыденной жизни человек также опирается на постулаты, принципы и законы, сохранение которых позволяет ему отстоять свою позицию. Это касается научно – мировоззренческой позиции, дел религиозной веры, нравственных устоев и т. п., без незыблемости которых человек не мыслит ни своей научно-практической деятельности, ни своего существования. Учитывая сказанное о двуединстве сохранения и изменения в процедурах познания и в практической жизни, полагаем, что идея релятивизма не может обрести полноту обоснования, если исключена из рассмотрения сопряженная с ней идея сохранения. В данной композиции «относительное–инвариантное» нас интересуют предпосылки, которые обеспечивают сохранение и воспроизводство системы взглядов (моральных устоев и др.). К числу систем взглядов, которые исповедует человек, принадлежит убеждение и воззрение, к сравнительному анализу которых мы приступаем.

1. Воззрение и убеждение: феноменологическое описание

Предварим обсуждение вопроса «как реально осуществляется незыблемость» убеждения, сравнительным анализом исходных понятий «воззрение» и «убеждение». Во всех сферах своей жизни

недеятельности человек опирается на систему знаний, которые служат ему ориентиром-проводником и наставником в его отношении с миром. Назначение такого проводника – разобраться, увидеть, какие предметы его окружают, каково их назначение и т. п. Проводник-ориентир является для индивида его зрением, которое служит как для собственно визуального рассматривания, так и осмысления назначения того или иного круга предметов. К числу таких ориентиров принадлежат воззрение (мировоззрение) и убеждение; понятие «воззрение» шире, чем понятие «мировоззрение»: к воззрению принадлежат теории, концепции и т. п.. Нередко понятия воззрение и убеждение рассматривают как нечто сходное, полагая лишь, что убеждение обладает прочностью³. Для понимания их различия/сходства мы начнем с феноменологического описания внешних и внутренних истоков происхождения; анализ культурно-исторических предпосылок и онтологической соотнесенности откроет реальную композицию их соотношения⁴.

Воззрение. Наше видение окружающей действительности, наша деятельность – обыденная, научная и др. – невозможна без опоры на знание, причем самое разнообразное. Множество практик, в которых участвует индивид, направляется разными ориентирами. Наличие или отсутствие знаний какого-то рода и типа определяют мировоззренческую подготовленность (вооруженность) индивида, его умение продвигаться «по горам и весям». Скажем, в повседневной жизни индивиду нужен один вид знания, тогда как специалист, работающий, к примеру, в сфере молекулярной физики, опирается на теорию молекулярного строения вещества, взаимодействия молекул, и т. д. Иными словами, индивид продвигается по «жизнейскому морю», опираясь на обширную и разнообразную систему знания, уровни и подсистемы которой относительно независимы. Таковы, скажем, обыденное, научное, религиозное и др. виды знаний. Но существенно и другое, что воззрение переменчиво. Оно может изменяться в зависимости от культурно-исторических обстоятельств. В разные исторические периоды развития физического знания в качестве «базовых» были законы механики (Галилея–Ньютона), законы электродинамики (Фарадея–Максвелла), специальная и общая теория относительности и др. Каждому из названных законов соответствовал особый тип воззрения, или картина мира – механистическая, электромаг-

нитная и др. Существенно и другое, что практика и воззрение относительно к носителю воззрения – лицу, каждое их несет черты индивидуальности.

Убеждение. В ряде аспектов убеждение сходно с воззрением. Сходство проявляется в способности убеждения служить ориентиром во внешнем мире; в относительной обусловленности от онтологии непосредственного опыта; от индивидуальности субъекта убеждений; от культурно-исторических обстоятельств. Скажем, разные обстоятельства могут повлиять на политическую ориентацию, и индивид может сформироваться или как либерал или же как традиционалист; стать либо радикальным исламистом, либо мирным мусульманином, и т. д. И в то же время убеждение отличается от воззрения по ряду признаков. Убеждение, во-первых, всегда принадлежит конкретной личности, оно субъективно значимо, представляет для индивида определенную ценность; между тем одного и того же воззрения могут придерживаться многие и разные люди. Во-вторых, убеждение соотносимо с непосредственными, реально существующими событиями, совершающимися «здесь и теперь». «Должное–недолжное», «ценное–неценное» всегда относится к конкретному случаю. В-третьих, действия по убеждению произвольны: индивид сам, добровольно выбирает, как ему необходимо действовать; индивид сам направляет себя по избранному пути. Причем такой путь отличается выбором мотива вполне определенного ценностного содержания, определенной ценностной ориентации – нравственной, религиозной или жизненной. Главная черта убеждения в осознанном, подчеркиваем, осознанном признании безусловной необходимости следовать усвоенной идее, правилу, норме. Сознательно и добровольно выбрав для себя некую ценность и путь ее достижения (патриотическая позиция, корпоративный кодекс чести, научное убеждение, и др.), индивид направляет сам себя, проявляет решимость реализовать поставленную цель вне зависимости от изменения внешних обстоятельств. В-четвертых, индивид сохраняет свое убеждение, вне зависимости от давления внешних обстоятельств; человек с убеждениями не меняет своих взглядов, своего отношения к предмету «как перчатки». Это относится к убеждениям, принадлежащим и обыденной жизни и научной деятельности, и др. Например, убеждение в том, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущ-

ность⁵, вряд ли А.Эйнштейн захотел сменить на скептическую или иную позицию. Нарушение смысловой сути убеждения ведет к потере данного убеждения, принадлежащего индивиду «здесь и теперь», его краху. Невозможно быть одновременно материалистом и агностиком, честным и нечистым на руку, патриотом и служить врагу, и др.; доброе имя хранили как зеницу ока, и возвращение чести в былые времена достигалось пролитием крови.

В соответствии со сказанным об убеждении как о субъективно значимой позиции индивида по отношению к окружающим предметам и событиям вытекает, что значимое индивид пытается хранить, не взирая на давление внешних обстоятельств вытекает, что убеждение играет конституирующую роль в порождении Я: субъективной реальности; убеждение сопряжено с внутренними нормативными структурами. Которые вырабатывают смысловой вектор (линию, направление) отношения индивида к миру вещей и событий в определенном выбранном ключе.

Воззрение, напротив, несет на себе отпечаток рефлексивности и относительности к системе знаний, которой индивид руководствуется с познавательной целью. Базисное место в воззрении занимает идея о факте и истинности. Воззрение («В») – это средство адекватного видения вещи («А»). Отношение между воззрением и вещью – это отношение установления истинности. Это отношение можно выразить формулой «А есть В», где воззрение («В»), как мы видим, прямо связано с вещью («А»). Сама вещь индифферентна по отношению к воззрению. Человеческий же ум склонен к перемене, к практичности, – наделен гибкостью, спонтанностью, изменчивостью, и др., стремится изменить познавательный взгляд на вещь. Поэтому воззрение на один и тот же предмет может быть разным; субъект познания может получать разные картины истинности в зависимости от используемых средств познания. Как ехидно замечает Сеземан, желание все узнать, всем быть, все испытывать – обнюхивание и смакование всего, – это «интеллектуальная гастрономия и гурманство рационализма»⁶. Иными словами, воззрение «зрит» вещь умом, оно есть рациональное око, которое придает вещи тот или иной смысл. Думается, что именно укорененность воззрения в изменчивом уме является причиной его перманентной релятивности. И напротив, убеждение, нормативное по своей природе, основано на чувстве долженствования – нравственном или

ценностном. А это значит, что говоря об убеждении, мы вступаем на почву зыбкой сердечной материи, в которой действуют «страсти души» по Декарту.

На вопрос о том, что такое страсти и силы души, наука не дает обоснованных ответов. В особенности вопрос остается открытым, когда речь идет о силе, на первый взгляд очевидной. С одной стороны, никто не сомневается в существовании силы как источника энергии, деятельности – научной, эмоциональной, и др. Сила связана с напряженностью, устремленностью. Сила – это и величина, которая является мерой и механического взаимодействия тел, и способность живых существ напряжением мышц производить физические действия; это и моральная возможность активно действовать; это и духовное начало и источник энергии, деятельности; силу принято сопоставлять и с властью, и с законом и др. И в то же время понятие силы продолжает сохранять свою таинственность и непостижимость, на которую в свое время указывал Джордж Беркли. Вот его слова, обращенные к современнику Ньютону: «И хотя философ-механист или философ-математик может говорить об абсолютном пространстве, абсолютном движении и о силе, якобы существующей в телах, вызывающей такое движение и пропорциональной ему. Однако люди мыслящие обнаружили, что им трудно, чтобы не сказать невозможно, постигнуть и объяснить, что же из себя представляют эти силы. Силы находятся в телах, запечатлеваются в телах, размножаются, делятся и передаются от одного тела к другому. Силы оживляют тела, подобно абстрактным духам или душам»⁷. Признавая все те трудности, которые встают на пути понимания истоков силы прочности убеждения, дерзнем все же сделать это, опираясь на представление о порождающей роли ценностного взгляда на вещь.

2. Источник неодолимости убеждения: ценностное видение вещи

Итак, исходной для последующего анализа является мысль, что индивид хранит убеждение вследствие его безусловной ценности. Мы полагаем, что между понятиями «желание сохранить убеждение», с одной стороны, и «убеждением как ценностью», с

другой, существует прямая связь и зависимость. Для обоснования этой связи нам предстоит далее погрузиться в ценностное видение вещи. Обратим внимание, что мы хотим соприкоснуться с глубокой онтологией феномена ценности. Такой взгляд на ценность стоит как бы особняком от тех ценностей, которые в глазах человека неотделимы от блага и красоты, гуманизма и свободы, культуры и науки, истины и рациональности, и т. п.⁸. Именно на путях анализа природы, внутреннего устройства ценности мы надеемся прийти к пониманию неодолимости убеждения. При такой постановке вопроса речь пойдет о двух силах: одна из которых – внешняя – стремится сломать убеждение; другая ей противостоящая – внутренняя сила, которая удерживает, сохраняет, помогает убеждению уцелеть, остаться неповрежденным.

Из существующего ряда концепций ценности мы обратим внимание на ту из них, в которой ценность рассматривается как принадлежность субъекта, производная от субъективных желаний, направленных на какую-то вещь; сама эта вещь в ценностном отношении нейтральна. Именно субъект присваивает вещи некую меру ценности – аксиологический предикат «благо».

Ш.Балли связывает ценности со «смутным светом субъективного восприятия»⁹; а согласно Д.Дьюи, ценности вытекают из мгновенной и необъяснимой реакции жизненного импульса и из иррациональной части нашей природы¹⁰. Действительно, власть сердца влечет индивида; порой сила этой власти бывает такова, что отодвигает все интенции, исходящие от разума. Попытаемся далее реконструировать онтологию ценности. Условно выделим ряд шагов, которые предпринимает индивид, пытающийся стать обладателем желанного предмета – ценности.

Осознание предмета желаний, назовем этот предмет «А», индивид начинает с обнаружения каких-то его достоинств (например, «полезный», «эффективный», и т. п.). Это знание получено на основе сравнения предмета «А» с другим предметом – «В». Установленное превосходство «А» над «В» позволило рассматривать «А» как ценность. С аксиологической точки зрения субъект присвоил предмету знак «благо», что может быть обозначено как «А есть благо»; сравнения двух предметов, один из которых превосходит другой, обозначим «А лучше В», общий итог сопоставления выглядит так: «А есть благо; А лучше В».

Существенны между тем следствия, вытекающие из обозначения предмета как желаемого блага. Желание обладать «А» означает одновременно и не-желание (отрицание) иметь другое – «В». В самом деле, зафиксировав появление желаемого блага, мы тем самым одновременно указываем, что нечто «иное» менее привлекательно. Сравнивая предметы, мы обосновываем предпочтение одного из них и прибегаем к выбору. Поэтому, назвав предмет своим благом, индивид сам поставил себя в положение отрицания «иного».

Вместе с тем укажем и на другое следствие оценки предмета как лучшего. Существенно, что выбор, подводящий итоги сравнения и предпочтения, – это еще не вся анатомия ценности целиком, а лишь какая-то ее часть. В самом деле, любое желание, каким бы «высоким» оно не было само по себе, может остаться в сущности пустым, не исполненным. Желание блага непременно должно быть соединено еще с одним звеном, которое чрезвычайно важно для того, чтобы желание стало реальностью. Это звено обоснованно и наглядно показано финским логиком и философом Г.Х. фон Вригтом: желание может быть претворено лишь при обязательном совершении действия. В своей концепции предпочтения автор раскрыл безусловную связь между желанием и действием, направленным на получение искомого блага. Соединение желания индивида с необходимым условием, и расшифровкой содержания этого условия получило следующую итоговую формулу:

Я хочу А;

В есть необходимое условие А;

следовательно, Я должен сделать В¹¹.

Попытаемся далее, основываясь на результатах, полученных финским ученым по изучению структурных отношений между элементами системы предпочтения, рассмотреть анатомию ценности с другой позиции. А именно мы намерены осмыслить функциональную роль блага (ценности), которую оно (благо) играет в системе предпочтения. Полагаем, что в формуле Вригта все элементы системы предпочтения (субъект «Я», благо, действие) со смысловой точки зрения однопорядковы. И благо в этой структуре ничем не выделяется, оно лишь сопряжено с желанием субъекта. И не более того. В самом деле, о каком бы действии или намерении

ни шла речь (о научной карьере, приобретении загородного дома, о путешествии и др.), можно, конечно, основываться на очевидном. Скажем, исходить из того, что сын, желая стать врачом, подражает родителям-врачам; что покупка дачи – это желание обрести место для отдыха для своих близких; страсть к путешествию связана с любознательностью и т. п.

В желании стать врачом можно усмотреть и иной ряд причинных отношений. Желание могло возникнуть из-за сочувствия, которое вызывали больные люди; об этом он постоянно слышал из разговоров родителей и их друзей – также врачей. Приобретение загородного дома возникло на почве личных воспоминаний и рассказов родственников о жизни дедов, которые принимали у себя широкий круг гостей. Путешествие может оказаться попыткой забыть о каких-то переживаниях или отойти от повседневности, и т. д. Исполнение глубинного желания, иногда и не вполне неотрефлексированного, возможно лишь в контексте иных целенаправленных действий. Скажем, чтобы стать врачом, нужно преодолеть барьеры поступления в вуз, найти силы, чтобы овладеть многими знаниями и умениями и т. д.; для приобретения дачи помимо финансовой стороны нужны также поиски соответствующего места и др.; путешествие не обходится без преодоления забот, с кем оставить детей, кто будет поливать цветы и пр. Но наша попытка обозначить наличие достаточно известной скрытой, глубинной мотивации имеет иную цель. Мы хотим обратить внимание на конституирующую роль ценности, которая состоит в порождении действий определенного смыслового содержания. Эта способность ценности инициировать действия, активизировать волю и энергию, придавать действиям устремленность представляет собой, как нам кажется, ту иррациональную часть человеческой природы, которая выражает непостижимую силу, о которой писал Дж.Беркли. Сама реальная ткань жизни наглядно демонстрирует, как реально ценностный взгляд может порождать активные действия индивида.

Мы выявили культурно-историческое происхождение воззрения. Убеждение лишь в «узком» смысле относительно к обстоятельствам – к субъекту, месту и времени появления. В содержательном смысле убеждение соотносимо с Я – субъективной реальностью, которая нуждается в более пристальном внимании.

3. Убеждение: об устойчивом и неизменном

Основываясь на убеждении, индивид опирается на нечто устойчивое, неизменное. Принцип нравственного долженствования («ты должен») имеет, полагаем, природное происхождение¹². Убеждение, которое исповедует путешественник или садовод, также демонстрирует наличие прочных взглядов на предмет. Попытаемся осмыслить происхождение убеждения у индивида, которого Хайдеггер называл «естественно живущим Я». Если попытаться раскодировать эту хайдеггеровскую мысль, то естественно живущее лицо – это, прежде всего, антипод гносеологического субъекта в кантовском понимании. Конечно, в своей сущностной полноте индивид одновременно и мыслящее и естественно живущее существо. Но в нашем случае сущностными чертами индивида для нас станут те свойства естественно живущего Я, которые исчерпываются его включенностью в пространственную среду обитания¹³.

Оказавшись погруженным в среду, естественно живущее Я сливается с ней, становится неразличимым и подвластным. Значит, слепо выполняющим те действия, которые ему предназначены условиями, в которых он оказывается¹⁴. Заметим, что в этом случае речь идет не о зависимости от среды, которое является отношением причины и следствия, а о слитности, выражающей модус целостности, укорененности в среде.

Укоренение состоит в том, что индивид чаще всего идентифицирует себя с тем, что его окружает, что он видит, о чем слышит. Такой опыт является наглядным, что означает полученным с помощью органов чувств неосознанно, произвольно. Произвольный опыт – это антипод целенаправленным, специально организованным познавательным действиям, основанным на «правилах».

Наглядный опыт управляется «законом сопряжения»: наше мышление укоренено в тех предметах, которые находятся «здесь и теперь», и часто следует за тем, что получено наглядно – повторяет, копирует, осуществляет простое воспроизводство увиденного и услышанного. Будучи непосредственным, перетекая «из уст в уста», такое познание скорее чувствует, чем размышляет. Оно

тяготеет к прямому, «фотографическому» воспроизведению предметной действительности. Вместе тем наглядный опыт способен передавать модусы среды, которые скрыты от непосредственного взора, подчас опосредованы другими событиями и обстоятельствами. И кроме того, границы среды обитания *Я* не скованы личным окружением, но могут быть расширены во времени и пространстве вплоть до рода¹⁵.

Укоренение естественно живущего *Я* происходит чаще всего в традиции, понимаемой в Сократовском смысле слова, всем своим существом не совпадающей с просветительским кредо, которое отстаивает приоритет знаний над воспитанием. В такой позиции отсутствует даже намек на духовную близость. Согласно историческим свидетельствам, Сократ говорил о важности «близости» и «единодушии» между наставником и учеником, о передаче знаний «из рук в руки», об атмосфере обучения и том духовном климате, в котором протекало само постижение мудрости и извлечение уроков из опыта прожитой жизни. «Эту божественную милость истинной мудрости можно передать близкому разве что в тесном и дружеском единодушном общении, из руки в руку, как силу магнетизма – в этом сходятся свидетельства “Феага” и Ксенофоновых воспоминаний»¹⁶.

Укоренение в традиции – опыт произвольной идентификации, который построен на действиях по образу и по подобию: я делаю то, что делает другой, воспринимаю предмет точно так же, вижу те же предметы и так же, что и как видят окружающие. Укоренение *Я* происходит, как мы видим, на основе заимствования. Но заимствование не внешнее, а рожденное от совокупности условий в целом: сходный образ мыслей, сходное восприятие событий, сходные отношения к вещам и др. порождаются органической взаимосвязью всех явленных и неявленных событий¹⁷. Именно порождаются, но не конструируются по чьей-то воле.

Из сказанного вытекает, что естественно живущее *Я* может и не воспринимать воздействий своего окружения непосредственно; эти воздействия являются произвольными, а их восприятие неосознанным. Как замечает Уайтхед, человек как физическое существо может ощущать окружающий мир бессознательно, как нечто, что на него причинно воздействует. Такой опыт отношения с внешним окружением не рефлексивен. То есть человек как ментальное суще-

ство не обязательно отвечает на воздействия сознательной, рефлексивной реакцией. С точки зрения Н.Уайтхеда, событие опыта – это скорее, органическое единство чувств¹⁸. При неосознанной, непровольной идентификации рациональный ум «молчит». Но вступает в свои права другой – практический¹⁹, предметный ум, который усваивает окружающий мир с помощью «саших предметов». О роли ума, в котором предметно зафиксированы продукты человеческого труда высказывает Э.В.Ильенков, по мнению которого разум воспроизводится через способность пользоваться созданными вещами²⁰. Такой путь познания есть усвоение с помощью «саших предметов и чувств», а не за счет рационального постижения.

Устойчивость порождается непровольной, от видимых и невидимых нитей, всеми влияниями, которые образуют одно, единое целое. Но целое эмерджентно. Никому еще не удалось раскрыть его тайны. Внутренняя организация целого, видимо, такова, что за следствиями стоят незримые причины, за отдельными фактами и их проявлениями – скрытые смыслы, которые рождены прагматическим контекстом, вытекают из наличия бесконечно сложных избыточных структур, предполагают запас лингвистической и экстралингвистической информации.

4. Научное убеждение

Соотносима ли формула «человек как естественно живущее Я» и наглядный опыт с наукой, – вот проблема, которая станет предметом дальнейшего обсуждения. В качестве объекта исследования нами избрана сфера внедрения новой технологии в разные социальные области. С искусственным интеллектом, с новыми технологиями человечество связывает надежды дальнейшего совершенствования и прогресса, и это справедливо. Но существенно осознать, что «умная машина» не продвигается в социальные сферы сама по себе, ее внедрение – это сложное системное усилие, в составе которого значима и доля человеческого фактора. Как же формировалось внедрение, распространение «умных машин»?

Всматриваясь в историю, можно усмотреть два источника экстенсивного развития: собственно науку и ценностный взгляд на умную машину, если рассматривать ее как инструмент, который

способен оптимизировать разные виды труда и управления, способен обеспечить поиск информации, осуществлять диагностику. Компьютерное моделирование стали использовать и при обосновании других вопросов, к примеру, сущности человеческого разума, способов нашего мышления и построения реальности, и др. Первый источник – кибернетика, информатика, и другие теории служат базой обоснования главных основоположений искусственного интеллекта (ИИ); именно на этом уровне обсуждались вопросы, принадлежащие сфере чистого, теоретического знания «что есть умная машина, что есть программное устройство» и др.

Есть основания предположить, что существует и второй источник развития проблематики ИИ, из которого было положено начало экстенсивного продвижения «умной машины» в разные социальные области²¹. Этим другим источником является видение умной машины как ценной вещи, точнее превращение компьютерных средств в предмет человеческих стремлений и желаний. Поэтому описание онтологии компьютерного образа мира нуждается, по крайней мере, в двух языках²². Важно выявить, на какие способности ума опирается ценностный взгляд на искусственный интеллект и какие познавательные приемы при этом используются. Эти вопросы, однако, не имеют видимой связи с теорией и практикой ИИ.

При осмыслении роли названного второго источника существенно обратить внимание на идею Платона, что разные языки соответствуют двум различным способностям ума. Одна способность ума названа Платоном диалектикой; при ее посредстве ум пытается увидеть сущность каждой вещи в свете первоначала и способна поэтому «дать отчет о ее бытии». Другая – рассудок принимает существование объектов как данность и не задается вопросом, что есть треугольник, квадрат или круг сами по себе. Предметом рассуждения, специально оговаривает Платон, является не сама вещь (идея), а речь о ней, ее определение, ее истолкование через другие смыслы. В речи (понимаемой или как внешне звучащая речь, или как внутренний разговор души с самой собой) идеи утрачивают свою атомарность и вступают в «переплетение» друг с другом. Дискурсивному уму «всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть»²³. А это означает, что по отношению к уму сфера рассудка занимает такое же положение, какое

тени и отражения чувственно воспринимаемых вещей занимают по отношению к самим вещам²⁴. Предметы рассудка, как мы видим, Платон относит к низшему разделу умопостигаемого, предполагающемуся между истинным знанием и мнением.

Есть основание полагать, что на две способности ума опирается, по-видимому, и исследование онтологии компьютерного образа мира. Вопрос о том, что есть умная машина, что есть программное устройство и т. п. – является принадлежностью ума диалектического; дискурсивный ум вступает в действие при обсуждении вопросов, связанных как с признанием ценности ИИ, так и при внедрении умной машины в трудовые сферы. Только конкретная коммуникативная ситуация в общем информационном пространстве может дать относительную картину стремлений и желаний индивидов, которые положили начало экстенсивному продвижению компьютерных средств в социальное пространство, и стать важным звеном в понимании истории.

Как уже было сказано, всякая вещь, имеющая у субъекта ценностный вес, попадает в аксиологическое поле внимания, становится предметом желаний и стремлений. Новые оптимизационные возможности интеллектуальных информационно-поисковых и экспертных систем пробудили сердечные струны многих субъектов труда. Приобщиться к высоким технологиям, продвинуть компьютерное моделирование в свою собственную область захотели индивиды, в целом далекие от науки. На этапе бума кибернетики это были чаще всего люди, деятельность вращалась вокруг «человек-бумажных» процедур. Такое желание выросло главным образом не из книг и текстов, но в ходе коммуникации: как с профессионалами, так и на основе мнений, знаний с чужих слов и т. п. непрофессионалов, получивших знание из коммуникации в общем информационном поле. Может, конечно, возникнуть вопрос о доверии²⁵ к названному типу знания, которое является вторичным по отношению к теоретическому знанию. В самом деле, каким образом из слухов, мнений и пр., которые не отвечают критериям истины, вдруг разгорелось экстенсивное развитие новых технологий? Думается, истинность и плодотворность идей могут и не совпадать.

Итак, факт появления такой-то полезной вещи, как ИИ, сопровождался довольно часто быстрым распространением мнения о ее пользе. Многие, не владея специальными компьютерными знания-

ми, с доверием восприняли всю ту информацию, в которой открывались возможности компьютерного моделирования. Именно доверие к мнению о полезности вещи не в последнюю очередь становится причиной формирования потребности в ней. Полагаем, что чувство доверия является для человека естественным, природным качеством. Оно включено и в структуру познавательного процесса. В текстах богослова-философа блаженного Августина мы встречаемся с рассуждением о причинах склонности людей доверять знанию, в котором речь идет о полезных вещах. Разъясняя свое понимание знания – доверия, Августин, замечает, что доверяют людям, от которых узнают о полезных вещах: «Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Поэтому хотя многих вещей я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать»²⁶. Доверие к знанию о полезном может быть рассмотрено не только в контексте истинности, но и как основания, порождающего потребность в вещи, желание ее приобрести²⁷.

Экстенсивное продвижение компьютеризации, в немалой мере связанное с ценностным взглядом на вещь, порождалось сходными образом мысли, сходными действиями многих участников этого движения, который именуется иногда как компьютерный образ мира. Такая общность не является ни профессиональной, ни корпоративной. Имеются основания полагать, что общность такого рода носит духовно-мировоззренческий характер. Общие переживания, вызванные оптимизирующей силой компьютеризации, скрепили между собой Я – субъектов невидимыми – духовными нитями. Эти скрепы и есть общее убеждение в ценности компьютеризации.

Относительность не устранима, ибо процесс познания неумолимо обнаруживает ее разнообразные формы. Но относительность сам по себе не дает нам возможность понять упорядоченность окружающего мира. Вот отчего познанию свойственно движение к единству, к поискам сохраняющихся величин. В отличие от релятивизма, который является произвольным следствием познания, путь к единству целиком произволен, достигается трудными усилиями субъекта познания.

Убеждения составляют принадлежность Я субъектной реальности. Человек, не сохранивший своих убеждений, не приложивший к тому своих усилий, теряет свое лицо, теряет возможность обладать ценностью.

Примечания

- ¹ Вопросы развития понятия дуализма, обсуждение причин, которые ведут к расщеплению понятия, анализ многообразных форм дуализма дан В.Ф.Асмусом. См.: Асмус В.Ф. Дуализм // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962.
- ² Более подробно эти вопросы обсуждаются в разделе «Стратегии движения к единому смысловому пространству» в нашей книге. См.: Абрамова Н.Т. Несловесное мышление. М., 2002.
- ³ Ойзерман Т.И. Мирозозрение // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.
- ⁴ Нас интересует понятие «убеждение», а не способность и искусство убеждать кого-либо. О средствах и многообразии способов убеждать см.: Левин Г.Д. Убеждение // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.
- ⁵ Эйнштейн А. Собр. научн. тр. Т. 4. М., 1967. С. 142.
- ⁶ Сеземан В.Э. Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание (Из рукописного наследия) // Кантовский сборник. Калининград, 2005.
- ⁷ Беркли Дж. Соч. М., 1978. С. 474–475.
- ⁸ Черткова Е.Л. Наука и научность как аксиологическая проблема // Наука глазами гуманитария. М., 2005.
- ⁹ Балли Ш. Французская стилистика. М., 1961.
- ¹⁰ Dewey J. Theory of Valuation. Chic., 1946. P. 27.
- ¹¹ См.: Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: Избр. тр. М., 1986.
- ¹² Мыслители разных поколений размышляли над происхождением нравственного закона. С точки зрения Канта, нравственный закон есть как бы продукт до опытной деятельности «чистого разума». Разум, с точки зрения Канта, в безусловной и категорической форме сам себе дает закон категорического императива – «ты должен». Но объяснение, каким образом наш разум выводит из себя этот закон, не было философом раскрыто. О природно-естественном происхождении нравственного долженствования и его обязательности говорится в христианском нравственном законе. Мы, разделяя христианскую позицию в вопросе о природном происхождении нравственности, не будем далее углубляться в тонкости различий отмеченных позиций. Напротив, обратим внимание на объединяющую их точку зрения. Философский и христианско-догматический взгляды роднит представление о наличии у всех людей совести, в основании которой лежит предписание следовать абсолютным нравственным ценностям.
- ¹³ Такой ход мысли основан на меональном принципе беспредельного и сплошного становления. См.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927.
- ¹⁴ Социолог Э.Дюркгейм полагает, что общество по отношению к индивиду является принудительной силой (См.: Дюркгейм Э. Социология и теория познания // Новые идеи в социологии. СПб., 1914. № 2); в современной социологии продолжает свою жизнь номиналистический взгляд на общество, в котором утверждается несимметричность отношения индивида и общества:

- структуры и институты предшествуют индивидам. Родившись, мы попадаем в мир, где уже существуют исторически сложившиеся институты. См.: *Ходжсон Дж.* Экономическая теория и институты. М., 2003.
- 15 Отметим глубокие размышления С.Н.Трубецкого над безысходностью понять противоречие между родом и индивидом: «Индивиды преходящи, замечает Трубецкой, один род пребывает; но вне индивидов – это призрачная отвлеченность. Люди умирают, человечество бессмертно: “нет ничего реального человечества”. И в то же время нет ничего “идеальнее”: человечество как существо, как действительный организм не существует вовсе. Оно не составляет не только одного тела, но даже одного солидарного общества. Только отдельные люди суть реальные организмы, но эти “реальные существа” все преходящи и смертны, не обладая пребывающей действительностью. Как же примиримо это противоречие? Может ли человечество стать таким же реальным и солидарным организмом, как один человек, может ли оно стать одним бессмертным человеком? И могут ли отдельные индивиды, составляющие человечество, приобрести в нем бессмертие? До тех пор, очевидно, противоречие непримиримо. Очевидно также, что сам по себе человек не может его примирить и если когда-нибудь он искал такого примирения, то не иначе как на практически-религиозной почве, в том или другом церковном, богочеловеческом организме». См.: *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания // *Вопр. философии и психологии.* 1891. № 2.
- 16 *Васильева Т.В.* Афинская школа философии. М., 1985.
- 17 О загадочности традиции культуры пишет А.Р.Шафаревич. По его мнению, хотя между прошлым и настоящим русской культуры имеется «мертвая полоса», образовалась пустыня, тем не менее русская литература, в которой содержится историческая мудрость народа, мудрость живой жизни, играет роль тех питающих сосудов, которыми культура соединяется со своими корнями. И Солженицын занимает здесь какое-то особое место, он к этим корням особенно близок, восприимчив. См.: *Шафаревич И.Р.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1994.
- 18 *Уайтхед А.Н.* Избр. работы по философии. М., 1990.
- 19 Практический ум принято описывать через практические действия – через такие элементы описания, как «событие», «ситуация», «альтернатива», «изменение» и др. В практическом рассуждении обязательно используется посылка цели, а выводится нормативно-оценочное суждение. Вхождение окружающих понятий в состав практического рассуждения во многом сближает практическое мышление с вневещными структурами сознания.
- 20 *Ильенков Э.В.* Откуда берется ум? // *Учитесь мыслить смолоду.* М., 1977.
- 21 Компьютеризация распространилась на самые разные области деятельности; в их числе оказались и наука и практические сферы, такие как, образование, сфера обслуживания, экономическая практика, медицина, криминалистика, охрана окружающей среды и др. Отметим и ряд профессий, которые претерпели ту или иную степень компьютеризации: среди них инженеры, проектанты, плановики, управленцы, экономисты, исследователи и др.; остро нуждающимися в ЭВМ и иных вычислительных устройствах оказались ряд трудовых

- сфер, например, сфера рабочих механизмов, сфера производственных технологий, информационно-вычислительных сетей, торговля, денежно-кассовые операции, процесс инфляции и др.
- 22 Онтология компьютерного образа мира нуждается для своего описания в разных языках: как в компьютерно-ориентированных, так и вне-компьютерных. Формальные языки, являющиеся для искусственного интеллекта его внутренним «деланием», используются для кодирования соответствующих онтологий: к числу таковых относится, к примеру, язык веб-онтологий и др. Для описания чувствований пользователей, разного рода фоновых знаний, порой даже неосознаваемых и не артикулированных, необходимы иные языки описания.
- 23 См.: *Платон*. Государство, VI // *Платон*. Собр. соч. Т. 3. С. 317.
- 24 *Месяц С.В.* Платоновская концепция дискурсивного знания // *Филос. журн.* 2011. № 1(6).
- 25 Проблема доверия имеет разные аспекты. О проблеме доверия к результатам переработки информации человеком и компьютером см.: *Алексеева И.Ю.* Человеческое знание и его компьютерный образ. М., 1992; некоторые исследователи обосновывают смысл доверия в контексте отношения к результатам другого. См.: *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
- 26 *Августин Блаженный*. О количестве души // *Блаженный Августин*. Об истинной религии. Творения. Т. 1. СПб, 1998. С. 304.
- 27 Западная эпистемологическая традиция обсуждает проблемку доверия еще со времен Дж. Локка. Современные исследователи рассматривают тему доверия в контексте вопроса, может ли свидетельство быть источником знаний. При этом разные исследователи исходят из разного понимания свидетельства. Одни полагают, что свидетельство – это рассуждение, другие – либо верование, либо к знанию с чужих слов, и т. п. Мысль Локка о том, что язык не может дать нам такое знание об объективном мире, положила начало двум разнонаправленным линиям обсуждения: против и за свидетельство как источника знания. Некоторые исследователи (Дж. Л. Остин) полагают, что саму возможность принимать свидетельство за источник знания следует поставить под сомнение; другие (Витгенштейн, Стросон, Дэвидсон, Прайс и др.) считают, что с логической точки зрения словам другого можно доверять; Прайс исходит из того, что в обычной практике человек следует имплицитному (невывыказываемому) принципу: принимай то, что тебе говорят, если у тебя нет причин этому не верить.

Содержание

Предисловие	3
<i>Лекторский В.А.</i> Релятивизм, плюрализм и диалог	5
<i>Дубровский Д.И.</i> Многоликий «релятивизм» (о необходимости его концептуального истолкования в общефилософском плане).....	29
<i>Левин Г.Д.</i> Релятивизм и реляционизм (к истории проблемы).....	40
<i>Пружинин Б.И.</i> Социологизм в эпистемологии (критические заметки)	61
<i>Черткова Е.Л.</i> Проблема ценности истины в скептицизме и релятивизме	80
<i>Иванов Д.В.</i> Онтологический статус интенциональных объектов	103
<i>Труфанова Е.О.</i> О некоторых аспектах релятивизма в социальном конструкционизме: политкорректность и феминистская философия	116
<i>Автономова Н.С.</i> К вопросу о релятивизме и универсализме применительно к концепции Жака Деррида.....	135
<i>Абрамова Н.Т.</i> Убеждение и воззрение: грани относительности, истоки и основания сохранения	163

Научное издание

**Релятивизм, плюрализм, критицизм:
эпистемологический анализ**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 15.10.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 9,55. Тираж 500 экз. Заказ № 037.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Вышли в свет

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2011. – 252 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

Пятый выпуск ежегодного сборника, подготовленный Сектором биоэтики и гуманитарной экспертизы Института философии РАН, представляет собой результаты исследований сотрудников данного подразделения совместно с учеными из других подразделений и институтов. Авторы представляют широкое тематическое разнообразие в изучении философских аспектов биоэтики и гуманитарной экспертизы. Дается интересный философско-антропологический анализ фундаментальных проблем комплексного изучения человека. Также в сборнике представлено обсуждение моральных проблем, возникающих в практике преподавания, психотерапии и психокоррекции, что является важным дополнением к исследованиям в области биотехнологий, которым традиционно уделяется пристальное внимание сотрудников сектора. Третий раздел сборника посвящен публикациям сотрудников группы виртуалистики.

2. **Глинчикова А.Г. Индивидуализация личности в преддверии Современности [Текст] / А.Г. Глинчикова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 163 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 00–00. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0216-4.**

Центральная проблема исследования – выявление специфики двух форм индивидуализации личности, развившихся на основе двух типов антично-христианского синтеза на заре современной эпохи: «нисходящей индивидуализации», делающей акцент на реабилитации частного начала, «обожение» человеческой природы, получившей преимущественное развитие в рамках западного Возрождения, и «восходящей индивидуализации», связанной с преодолением человеком ограниченности своей частной природы, способностью подняться над своей «отдельностью» и вместить в себя более высокое всеобщее начало.

3. **Знание как предмет эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 223 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0201-0.**

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы эпистемологии: природы знания, соотношения знания и незнания, знания и истины, истины и правды, специфики научного знания и знания практического, дескриптивного и прескриптивного знания. Наряду с традиционными фундаментальными вопросами представлены статьи, касающиеся менее известной проблематики, в которых знание рассматривается в контексте исследований сознания, личностной идентичности, риторики, проблемы перевода.

4. **История философии. № 17 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2012. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

В данном номере журнала, посвященном проблемам западноевропейской философии, представлены как исследовательские статьи, так и переводы. Отдельный тематический блок составили статьи, в которых рассматриваются проблемы исторической интерпретации, в частности вопросы теории и методологии историко-философского исследования. Следующий цикл статей объединен тематикой антропологии, «я», личности. Здесь исследуются вопросы философской антропологии в учении Гегеля, в концепции испанского мыслителя П. Лаина Энтральго, в философии П. Рикёра. Тематически с этим связана работа известного французского историка философии В. Карро о проблеме «я» у Паскаля. В журнале также освещаются философские концепции Э. Гуссерля и А. Плантинги, проблема этической связи мудрости и науки.

5. **Корзо М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 155 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.**

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытывавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

6. **Космология, физика, культура [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М.: ИФРАН, 2011. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0204-1.**

Становление научной космологии анализируется в контексте культуры. Сделана попытка понять, как известные модели науки, рассматриваемой в качестве феномена культуры, позволяют описать разные эпохи истории космологии – от коперниканской до современной. Изучены основания метода современной космологии: математических гипотез, концептуальных структур, генерируемых в их рамках, эмпирического обоснования этих гипотез. Обсуждается проблема «непостижимой эффективности математики» в космологии. Рассмотрена проблема применимости к сверххраненной Вселенной понятий пространства, времени и др. Продемонстрирована многомерность универсалий культуры «мир», «природа», «бесконечность», «эволюция» в их космологических аспектах. Большое внимание уделено мировоззренческим ориентациям космологии.

7. **Кузнецов, М.М. Опыт коммуникации в информационную эпоху. Исследовательские стратегии Т.В. Адорно и М. Маклюэна [Текст] / М.М. Кузнецов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 143 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

В монографии дается философский анализ новых структур коммуникативного опыта, сложившихся к концу XX – началу XXI вв. в результате бурного развития информационных технологий, исследуется взаимосвязь когнитивной деятельности и коммуникативных практик, а также роль коммуникации в формировании стереотипов поведения и мышления. В центре внимания автора – концепции Т.Адорно и М.Маклюэна, раскрывших в своем творчестве конститутивную роль средств коммуникации в структурировании различных типов ментальности и форм человеческой жизнедеятельности.

8. **Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.) [Текст] / В.В. Лазарев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 222 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 202–204. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0213-3.**

Анализируется круг проблем, к которым было приковано преимущественное внимание русских философов указанного периода. Это – идущее от А.С.Хомякова философское осмысление Божественного Троиинства; русская идея в конвенции Всеединства, Богочеловечества, Соборности, разрабатывавшиеся В.С.Соловьевым и последующими религиозными мыслителями; историософские концепции, касающиеся судьбы России и имеющие современное звучание; проблемы преодоления зла в мире в связи с непреложностью человеческой свободы выбора между добром и злом; осмысление трагедии земного существования; напряженность между Божественной благодатью и человеческой свободой; внутренняя проблема философии как способа преодоления недостатков и односторонностей монизма и дуализма через интенсивную разработку принципа монодуализма Н.А.Бердяевым, С.Л.Франком, Б.П.Вышеславским, В.В.Зеньковским и другими философами.

9. **Методология науки и антропология [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: О.И. Генисаретский, А.П. Огурцов. – М.: ИФРАН, 2012. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0209-6.**

Коллективный труд «Методология науки и антропология» подготовлен в Центре методологии и этики науки ИФ РАН. Он состоит из двух разделов. В первом разделе «Методология науки и антропологический поворот в философии» авторы сборника в противовес дегуманизации современной философии науки и элиминации ею познающего субъекта обсуждают эпистемологический статус психологических теорий, раскрывают содержание эпистемологии без познающего субъекта К.Поппера, анализируют проблемы власти и политической антропологии. Второй раздел посвящен соотношению философии науки и дискурсивных практик – методам понимания в процессах и системах управления, основаниям практик открытого образования, эффективности стратегий развития образования и дилеммам «двух культур». В качестве приложения публикуется статья американского логика И.Бентема «Куда идет логика?», в которой осмысляются контексты логических рассуждений.

Сборник представляет интерес для философов, психологов, специалистов в области образования и управления.

10. **Наука и социальные технологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0200-3.**

Сборник включает серию статей, каждая из которых встраивает понятие социальных технологий в свой собственный оригинальный контекст, задавая, таким образом, все новые определения социальных технологий (дискурс-технологии, мягкие и жесткие социальные технологии, технологии конструирования субъекта и т. д.). Несмотря на разнообразие точек зрения на данную проблему, авторы единогласно увязывают ее с темой управления и власти. Коммуникативная и медийная, языковая, научная среды предстают в результате как основа властных и управленческих процессов, а значительная часть современных общественных отношений – как взаимодействие и столкновение бесчисленных социальных технологий.

11. **Неретина, С.С. Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 279 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.**

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором зиждилась классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

12. **Ориентиры... Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2011. – 187 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0190-7.**

Идеология пронизывает социальную жизнь во всех ее проявлениях, присутствуя в ней как явным, так и неявным образом. От теорий, провозглашавших смерть идеологии, давно отказалась социальная

наука, однако в нашей стране исследованиям идеологических процессов все еще не уделяется достаточного внимания. Восполняя этот пробел, авторы сборника исследуют роль идеологии в процессе модернизации, а также некоторые существенные моменты идеологических процессов в России. Постоянная тема серии данных сборников – «Восток и Запад», – представлена как преломление в восточных культурах западных информационных технологий и стереотипов.

- 13. *Петр Абеляр. История моих бедствий* [Текст] / Петр Абеляр; перевод с лат. С.С. Неретиной; [примеч. С.С. Неретиной] / Послесловие С.С. Неретиной. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 125 с.; 20 см. (Философская классика: новый перевод). – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0205-8.**

Новый перевод одного из первых автобиографических произведений Средневековья «Истории моих бедствий», принадлежащего перу Петра Абеляра, «второго Аристотеля», как его называли в XII в. Тщательно продумываемая история, трансформируясь в сознании конкретного индивида, преобразуется в личностный концепт, т. е. в тот опыт уникального, которому «Бог свидетель». Это одно из первых произведений Средних веков, которое можно назвать Книгой интеллектуала.

- 14. Политико-философский ежегодник. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2012. – 200 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0214-0.**

Современная политическая теория представлена в выпуске следующими направлениями: этико-политической проблематикой, возрастающая важность которой напрямую связана, с одной стороны, с процессами глобализации и углубляющегося мирового экономического кризиса, а с другой – с переживаемой сегодняшним российским обществом «посткоммунистической» стадией развития. Анализ проблем политической этики дополнен исследованиями, цель которых – контекстуализировать отечественную духовно-политическую ситуацию, в частности, в сравнительном изучении путей становления общеевропейского и собственного российского Модерна. В заключительной части представляемый выпуск обращается к разработке гипотезы категориального родства политики и науки.

15. **Политические стратегии российского государства как философская проблема [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0202-7.**

Авторы коллективной монографии полагают, что сохранение российской цивилизацией своего, самостоятельного пути развития в эпоху глобализации вполне возможно и более того необходимо. Но решение вопроса о том, действительно ли существовал и существует такой вектор развития российского государства и российской цивилизации требует обращения к онтологии русской, российской истории. История возложила на Россию функцию организации пространственного хаоса, которая далеко не завершена и требует своего продолжения.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами политической жизни страны.

16. **Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций [Текст] / С.Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 312 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 308–311. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0217-1.**

Курс лекций посвящен изложению основных идей и концепций древнекитайской философии периода «Борющихся царств» (*Чжунь го*) V–III вв. до н. э., который небезосновательно называют «Золотым веком» китайской философии. В историческом ключе (с позиций адаптированной историко-философской концепции А.Ч.Грэма) подробно рассматривается философия конфуцианцев, моистов, последователей Ян Чжу, софистов, даосов и легистов. Важным нововведением является добавление значительного и переработанного материала по философии поздних моистов. Книга адресована прежде всего аспирантам и студентам философских специальностей, но также будет интересна широкому кругу читателей.

17. **Спектр антропологических учений. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2012. – 159 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0208-9.**

В монографическом сборнике продолжается разработка темы человека в немецкой философской классике, осмысливается проблема приоритета антропологии над технологией, анализируются новые понятия философской антропологии, раскрываются новейшие тенденции в философском постижении человека.

18. **Субботин А.Л.** Джон Стюарт Милль об индукции [Текст] / А.Л. Субботин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2012. – 76 с.; 17 см. – Библиогр.: с. 75. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0211-9.

В книге рассматриваются взгляды на индукцию Джона Стюарта Милля (1806–1873), которыми завершается первый период формирования и развития индуктивной логики в английской философии. Этому периоду посвящены две предыдущие книги автора «Френсис Бэкон» (1974) и «Концепция методологии естествознания Джона Гершеля» (2007). Книга содержит изложение всех существенных пунктов миллевской концепции индуктивной логики. При этом в противоположность существующей тенденции отождествлять индуктивные логики Бэкона и Милля показывается их существенное различие.

19. **Судаков А.К.** Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И.В.Киреевского [Текст] / А.К. Судаков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 191 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 178–189. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0192-1.

Монография посвящена анализу философского мирозерцания И.В.Киреевского как одного из первых опытов светской христианской философии в России XIX в. Система взглядов Киреевского представлена в работе как органическое единство вокруг религиозно-философской идеи цельности бытия личности и народа, непосредственно связанной с православным вероучением, но включающей в свой состав развитие умственной и нравственной образованности лица и народа. Впервые в русской историко-философской литературе дается обстоятельный анализ взглядов Киреевского на отношения Церкви, государства и общества.

20. **Сухов А.Д.** Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. [Текст] / А.Д. Сухов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 133 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 124–132. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0188-4.

В работе проанализированы воззрения крупнейших русских естествовников XIX–XX вв. – И.М.Сеченова, Д.И.Менделеева, И.И.Мечникова, К.А.Тимирязева, И.П.Павлова, К.Э.Циолковского, их контакты с философией, заимствования из нее, то новое, что было привнесено ими в русскую философскую мысль.

21. **Философия науки. – Вып. 17: Эпистемологический анализ коммуникации [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: Г.Д. Левин, Е.О. Труфанова. – М.: ИФ РАН, 2012. – 269 с.; 20 см. – 500 экз. – ISSN 2225-9783.**

Ежегодник содержит всесторонний эпистемологический анализ коммуникации, понимаемой как процесс передачи информации от одного лица к другому. В его написании участвуют сотрудники трех эпистемологических секторов Института философии РАН. В книге исследуются роль и место человека в системе коммуникации, соотношение коммуникации и процесса исследования, анализируется интересубъективность как условие коммуникации, выявляются трудности, возникающие при познании чужой субъективной реальности, необходимом для успешной коммуникации, исследуются специфические для процесса передачи информации логические и лингвистические проблемы, отдельный раздел книги посвящен анализу типов и форм коммуникации.

22. **Этическая мысль. Выпуск 12 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М.: ИФРАН, 2012. – 285 с.; 20 см. – 1 000 экз. – ISSN 2074-4870.**

Данный выпуск «Этической мысли» состоит из двух частей. В первую часть включены материалы круглого стола, посвященного 10-летию ежегодника. Его основная тема – смысл и назначение философской этики в современной культуре. Среди обсуждаемых вопросов рассматривались следующие: каково отношение этики и философии, философской и прикладной этики; в какой мере философскую этику можно считать самостоятельной, автономной от других областей гуманитарного знания; с какими трудностями сталкивается философская этика сегодня, каковы возможности и направления ее развития. Вторая часть ежегодника посвящена 300-летию со дня рождения Дэвида Юма. В ней объединены статьи, в которых рассматриваются различные аспекты моральной философии шотландского философа – такие, как смысл и природа морали в этике, «гильотина Юма», нормативное содержание и психологические механизмы справедливости, идея гордости, человеколюбия и др.

Готовятся к печати

1. Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *Ф.Г. Майленова*. – М.: ИФРАН, 2012. – 239 с.
2. Гаджикурбанова, П.А. Этика Ранней Стои: учение о должном [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 219 с.
3. Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *И.И. Блауберг*. – М. : ИФРАН, 2012. – 211 с.
4. *Карпов, К.В.* Учение Григория из Римини о предопределении и свободе воли [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 128 с.
5. Культура и революция: фрагменты советского опыта 1920–1930-х гг. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *Е.В. Петровская*. – М. : ИФРАН, 2012. – 127 с.
6. Проблемы философии культуры [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *С.А. Никольский*. – М. : ИФРАН, 2012. – 191 с.
7. Рациональность и её границы: Материалы междунар. научн. конф. «Рациональность и её границы» в рамках заседания Междунар. ин-та философии в Москве (15–18 сент. 2011 г.) / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: *А.А. Гусейнов, В.А. Лекторский*. – М.: ИФРАН, 2012. – 233 с.
8. *Томова Н.Е.* Естественные трехзначные логики: функциональные свойства и отношения [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 89 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 86–89.
9. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *М.С. Киселева*. – М. : ИФРАН, 2012. – 181 с.
10. Эволюционная эпистемология: современные дискуссии и тенденции [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. *Е.Н. Князева*. – М.: ИФ РАН, 2012. – 236 с.; 20 см. –500 экз. – ISBN 978-5-9540-0227-0. – Цена 00 руб. 00 коп.
11. Эпистемология в XXI в.: Новые книги, справочные материалы, рецензии и обзоры (2000–2011) [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. *А.Ю. Антоновский*. – М.: ИФ РАН, 2012. – 207 с.
12. Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: *В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская*. – М. : ИФ РАН, 2012. – 184 с.