



**АКАДЕМИЧЕСКИЙ  
ПРОЕКТ**

Российская академия наук  
Институт философии

150 ЛЕТ ПРАГМАТИЗМА  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Материалы международной научной конференции  
(Институт философии РАН,  
30–31 октября 2018 г.)*

«Академический проект»  
Москва, 2019

Редакционный совет серии:

А.А. Гусейнов (акад. РАН, председатель совета),  
В.А. Лекторский (акад. РАН), А.В. Смирнов (акад. РАН),  
П.П. Гайдено (чл.-корр. РАН), В.В. Мифонов  
(чл.-корр. РАН), Ю.В. Синюкова (проф. РАН)

Рецензенты:

А.Ю. Антоновский — д. филос. н.,  
И.В. Кувакин — к. филос. н.

С 81

**150 лет прагматизма. История и современность** / Отв. ред. И. Джо-  
хадзе. — М.: Академический проект, 2019. — 270 с. — (Философские  
технологии: Современная философия).

ISBN 978-5-8291-2474-8

В сборник вошли статьи участников Международной конференции «150 лет прагматизма», состоявшейся 30–31 октября 2018 г. в Институте философии РАН. Классический американский прагматизм и его развитие в XX–XXI вв., рецепция идей Ч.С. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи в Европе, России и Китае, влияние прагматизма на современную философию, социологию, культурологию и теорию права — эти и другие темы, обсуждавшиеся в ходе конференции, нашли отражение в представленных материалах. Среди авторов сборника — ведущие исследователи прагматизма и неопрагматизма из Австрии, Белоруссии, Болгарии, Германии, Канады, Китая, России и США.

УДК 1/14  
ББК 87

© Вдовина Г., Джохадзе И., Коростиченко Е., перевод, 2019  
© Джохадзе И., отв. ред., 2019  
© Оригинал-макет, оформление. «Академический проект»,  
2019

ISBN 978-5-8291-2474-8

## Предисловие

Читателя может удивить название сборника: почему 150 лет? Зарождение прагматизма как направления философской мысли обычно связывают с деятельностью «Метафизического клуба» — сообщества философов и ученых, возникшего в Кембридже (Массачусетс) в 1872 г. и просуществовавшего до 1875 г. Считается, что решающее значение для становления прагматистской традиции имели работы Ч.С. Пирса, в частности, его публикации в журнале «Popular Science Monthly»: «Закрепление верования» (1877) и «Как сделать наши идеи ясными» (1878), особенно вторая статья, где дается формулировка «максимы прагматизма». С другой стороны, если отсчитывать от известной лекции У. Джеймса в Калифорнийском университете Беркли (1898), в которой понятие «прагматизм» было впервые употреблено в современном философском значении, возраст традиции оказывается не столь почтенным. Впрочем, сам Джеймс, отдавая должное гению Пирса как интеллектуала-новатора, настоящими (хотя никем и не признанными в этом качестве) философскими провозвестниками прагматизма считал Сократа и Аристотеля<sup>1</sup>, а его британский коллега Ф. К.С. Шиллер восторгался софистами классической Греции, в особенности Протагором<sup>2</sup>.

Итак, все зависит от смелости историка мысли и его «дальнозоркости». Если согласиться с Джеймсом и Шиллером, то пресловутый «прагматический поворот» в западной философии можно датировать V–IV вв. до н. э. Однако и остальные направления и традиции философской мысли в таком случае ничем не должны уступать прагматизму! Взять хотя бы популярную во второй половине XX — начале XXI в. лингвистическую философию. При желании можно свести ее и к Платону<sup>3</sup>, и к Фоме Аквинскому<sup>4</sup>, и к Петру Абеляру<sup>5</sup>. Можно также считать несомненным, что философия жизни, феноменология и экзистенциализм возникли задолго до Ф. Ницше, Э. Гуссерля

<sup>1</sup> См.: *James W.* Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. N.Y.: Longman's, Green & Co, 1907. P. 50.

<sup>2</sup> См.: *Schiller F.C.S.* The Humanism of Protagoras // *Mind*. 1911. Vol. 20. № 78. P. 181–196.

<sup>3</sup> См., напр.: *Hallett G.* Linguistic Philosophy: The Central Story. Albany: SUNY Press, 2008.

<sup>4</sup> См.: *O'Callaghan J.* Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

<sup>5</sup> См.: *King P.* Peter Abelard // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* // URL: <https://plato.stanford.edu/entries/abelard/#Lan>

и М. Хайдеггера, а первым «аналитическим философом» был все тот же Аристотель<sup>1</sup>.

Организаторы и участники конференции «150 лет прагматизма» руководствовались иным подходом к истории философии. Не будучи сторонниками анахронизма, они попытались уйти от расширительных толкований прагматистской традиции, сосредоточившись на ключевых фигурах и проблематике, традиционно связываемых с классическим прагматизмом и неопрагматизмом (который тоже постепенно становится классикой)<sup>2</sup>. В центре внимания их естественным образом оказались такие мыслители, как Ч.С. Пирс, У. Джеймс, Дж. Дьюи, Р. Рорти, Х. Патнэм.

Почему же 150, а не 140 или 120 лет? Дело в том, что в 1868–1869 гг. в американском Журнале спекулятивной философии (*The Journal of Speculative Philosophy*) были опубликованы три статьи начинающего математика, логика и философа Чарльза Сандерса Пирса — по отзыву Уильяма Джеймса, «исключительно смелые, запутанные и неясные опусы»<sup>3</sup>, в которых мало кому известный тогда автор выступил с критикой рационализма Декарта и выдвинул ряд идей, ставших краеугольными для прагматистской традиции. Сегодня эти работы прочитываются и интерпретируются историками философии совсем иначе, чем современниками Пирса, едва удостоившими их внимания. Именно они, а не более поздние публикации в «*Popular Science Monthly*», знаменуют, по мнению ряда исследователей, начало «классического периода» в развитии американского прагматизма.

Какие же идеи, сформулированные Пирсом в конце 1860-х гг., оказались столь значимыми для американской философии XX и XXI вв.?

В статье «Некоторые последствия четырех неспособностей»<sup>4</sup> оспаривается картезианский принцип сомнения как *terminus ad quem* философствования. «Мы должны начинать не с сомнения, — говорит Пирс, — а со всех тех предрассудков, которые у нас в действительности имеются, когда мы приступаем к изучению философии. Эти предрассудки нельзя развеять какой-либо максимой, потому что это такие вещи, сама возможность сомневаться в которых не приходит

<sup>1</sup> См.: *Ackrill J.L. Aristotle the Philosopher*. N.Y.: Oxford University Press, 1981.

<sup>2</sup> Из общего ряда выбивается разве что Дж. Абрамс (см. его статью в настоящем сборнике), пытающийся связать философию прагматизма с трансцендентализмом Р.У. Эмерсона, а также с воззрениями Б. Франклина и Т. Джефферсона.

<sup>3</sup> Цит. по: *Perry R.B. The Thought and Character of William James*. Vol. I. Boston: Little, Brown & Co., 1935. P. 292.

<sup>4</sup> *Peirce C.S. Some Consequences of Four Incapacities // Journal of Speculative Philosophy*. 1868. Vol. 2. № 3. P. 140–157. Этой работе предшествовала статья «Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man» (1868. Vol. 2. № 2. P. 103–114). Последней публикацией цикла была статья «Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities» (1869. Vol. 2. № 4. P. 193–208).

нам в голову. Исходный всеобъемлющий скептицизм будет просто самообманом» [CP 5.265]<sup>1</sup>. Пирс, конечно, не отрицает законности (и даже в определенных ситуациях неизбежности) сомнения, но лишь подчеркивает, что оно должно быть психологически мотивированным и эмпирически оправданным, т. е. иметь конкретное положительное основание. Такое сомнение (всегда связанное с заминкой в привычном способе рассуждения или образе действий) ставит нас перед проблемой (теоретической или практической), для решения которой выдвигается гипотеза. Из этой гипотезы мы дедуктивно выводим следствия, подвергаемые экспериментальной проверке. Полученное нами знание неабсолютно и погрешимо, нуждается в постоянной коррекции, уточнении, развитии. Не существует таких безусловных истин, которые не могли бы быть опровергнуты в ходе дальнейших исследований и экспериментов, считает Пирс. Однако фаллибилистская установка, принимаемая *without reserve*, не мешает ему оставаться противником скептицизма: «Всякому познанию противостоит непознанная, но познаваемая реальность» [CP 5.257]; «Нет ничего, что мешало бы нам постигать внешние вещи такими, каковы они суть, и наиболее вероятно, что мы действительно знаем их таким образом в бесчисленных случаях, хотя и не бываем абсолютно уверены в этом» [CP 5.311]<sup>2</sup>. Иными словами, принцип фаллибилизма не означает (по крайней мере, для Пирса и разделяющих его подход прагматистов) необходимости сомневаться во всем и сразу, но предполагает готовность исследователя подвергнуть сомнению *любое* суждение или представление при наличии достаточных оснований. Можно быть, следовательно, фаллибилистом и антискептиком одновременно; осознание этого, по мнению современных интерпретаторов Пирса, является «главной интуицией американского прагматизма»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Здесь и далее при цитировании произведений Пирса ссылки в скобках относятся к тому и номерам параграфов издания: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss, A.W. Burks*. Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958 (сокр.: CP).

<sup>2</sup> Ср.: «...Мы в состоянии познать истину, хотя и не можем безошибочно знать, что она действительно достигнута нами. *Знать*, и знать достоверно, что *мы знаем*, — две разные вещи. Первое возможно без второго» (*James W. The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. N.Y.; L.: Longmans, Green, and Co., 1919. P. 12). См. также: *Rorty R. Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 165–166.

<sup>3</sup> *Putnam H. Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell, 1995. P. 21. Ср.: «Ученые хорошо понимают, что большая часть принятых ими теорий и рабочих гипотез когда-нибудь окажется опровергнута или пересмотрена. *Строго говоря*, все научные теории и гипотезы — в том виде, в каком они нам сегодня даны, — “должны”. Но совершенно абсурдно, исходя из этого, утверждать, что мы “по-настоящему” ничего не знаем о мире» (*Bernstein R. The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press, 2010. P. 37). Подробнее см.: *Ziemińska R. American Pragmatists' Response to Skepticism // Uncovering*

Картезианская философия, в реконструкции Пирса, учит, далее, что «последний критерий достоверности должен быть найден в индивидуальном сознании» [CP 5.264]. Американский философ усматривает в этом субъективизме коренной порок традиции мысли, восходящей к Декарту. «В высшей степени пагубно, — утверждает он, — делать отдельного индивидуума абсолютным судьей истины» [CP 5.265]; «идеальное совершенство знания... должно принадлежать сообществу» [CP 5.356]. Подчеркивая социальный характер научного и философского поиска, Пирс определял истину как «верование, которому суждено получить окончательное согласие тех, кто занят исследованием» [CP 5.407]<sup>1</sup>, реальность же отождествлялась им с объектом такого идеального коллективного знания [CP 5.311; 5.316; 5.356]. Говоря о «сообществе исследователей», Пирс имел в виду прежде всего профессиональных ученых, но не только. «Он вкладывал в это понятие широкий *метафизический* смысл, — отмечает Р. Бернштейн. — В действительности, Пирс был мыслителем, инициировавшим масштабный сдвиг в философии от парадигмы субъективности и индивидуального сознания... к тому, что Юрген Хабермас и Карл-Отто Апель назвали “парадигмой коммуникативной рациональности”<sup>2</sup>. Именно с Пирса, следовательно, а вовсе не с Дж.Г. Мида, А. Локка или Дж. Дьюи (не говоря о более поздних теоретиках), берет начало *коммунологическая, социоцентристская тенденция* американского прагматизма. Идея сообщества — «лингвистического» (Х. Патнэм)<sup>3</sup>, «дискурсивного» (Дж. Марголис)<sup>4</sup>, «культурного» (Б. Сингер)<sup>5</sup>, «нормативного» (Р. Брэндом)<sup>6</sup>, «делиберативного» (Р. Талисс)<sup>7</sup>, «эпистемического»

Facts and Values: Studies in Contemporary Epistemology and Political Philosophy / Ed. by A. Kuźniar, J. Odrowąż-Sypniewska. Leiden; Boston: Brill Rodopi, 2016. P. 144–153.

<sup>1</sup> «С логической точки зрения, — писал Дж. Дьюи, — это лучшее определение истины из всех, что мне известны» (*Dewey J. Logic: The Theory of Inquiry*. N.Y.: Henry Holt, 1938. P. 343).

<sup>2</sup> *Bernstein R. Community in the Pragmatic Tradition // The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture / Ed. by M. Dickstein. Durham: Duke University Press, 1998. P. 142. Подробнее об этом см.: Юлина Н. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. С. 51–54.*

<sup>3</sup> *Putnam H. Meaning and Reference // Journal of Philosophy. 1973. Vol. 70. № 19. P. 704–706.*

<sup>4</sup> *Margolis J. Pragmatism's Advantage: American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century. Stanford: Stanford University Press, 2010. P. 127.*

<sup>5</sup> *Singer B.J. Pragmatism, Rights, and Democracy. N.Y.: Fordham University Press, 1999. P. 102–103.*

<sup>6</sup> *Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge: Harvard University Press, 2009. P. 145.*

<sup>7</sup> *Talisse R. Democracy after Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics. N.Y.: Routledge, 2005. P. 119.*

(С. Хаак)<sup>1</sup>, «разговорного» (Р. Рорти)<sup>2</sup>, «правового» (С. Смит)<sup>3</sup>, «интерпретативного» (С. Фиш)<sup>4</sup> и т. д. — вошла «в плоть и кровь» прагматической философии XX–XXI вв.

Еще один важный для прагматизма момент размежевания Пирса с Декартом и одновременно с классическим сенсуализмом — отказ от эпистемологической «догмы» о долингвистическом, непосредственно-достоверном и непогрешимом знании: *интеллектуальной* или *чувственной* интуиции. Под интуицией Пирс понимает такое знание, которое не было бы обусловлено каким-то другим знанием, но «определялось бы исключительно чем-то абсолютно внешним» [CP 5.260], т. е. объектом, «трансцендентным» сознанию и не зависимым от него. «Всякая мысль, — пишет он, предвосхищая семиотический, лингвистический, историцистский и прочие «повороты» западной философии XX в., — обозначает то, что мыслилось в предыдущей мысли» [CP 5.285]; «Каждая модификация сознания — внимание, ощущение и понимание — представляет собой вывод» [CP 5.298]; «Слово... употребляемое человеком, есть сам человек» [CP 5.314]. Пирс доказывает, что познающий субъект не обладает интуитивной способностью отличать непосредственное знание от опосредованного, равно как и отделять субъективные моменты сознания от объективных. Основанием нашей уверенности в том, что интуиция «не обманывает», своего рода гарантом достоверности невыводного знания, могла бы служить «интуиция интуиции», или *сверхинтуиция*, однако эта последняя сама нуждалась бы в основании, и так до бесконечности<sup>5</sup>.

По мнению Р. Фаббриези, феноменализм Пирса (несмотря на попытки ряда мыслителей сблизить его с феноменологической философией или даже представить как ее разновидность) в действительности «стоит в антитезе к эйдетической точке зрения с ее презумпцией созерцательно-чувственной очевидности: знак и дискурсивная деятельность принадлежат к иному уровню (“срезу”) ментального, нежели умозрение сущности, которая мыслится как нечто абсолютно прозрачное и достоверное, не нуждающееся, следовательно, ни

<sup>1</sup> *Haack S. Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect // Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics / Ed. by H. J. Saatkamp, Jr. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995. P. 135–136.*

<sup>2</sup> *Rorty R. Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche? Цит. по: Habermas J. Richard Rorty's Pragmatic Turn // Truth: Engagements Across Philosophical Traditions / Ed. by D. Wood, J. Medina. Oxford: Blackwell, 2005. P. 119.*

<sup>3</sup> *Smith S.D. The Pursuit of Pragmatism // Yale Law Journal. 1990. Vol. 100. № 2. P. 419.*

<sup>4</sup> *Fish S. Is There a Next in this Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge: Harvard University Press, 1980. P. 14–15.*

<sup>5</sup> См. об этом: *Rorty R. Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers / Ed. by S. Leach, J. Tartaglia. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 29–34.*

в дальнейшей интерпретации, ни в знаковом опосредовании»<sup>1</sup>. Классический прагматизм ставит под сомнение привилегированный статус «чистого», «теоретического» сознания, утвердившийся в западной философии со времен картезианского *cogito*. «Сознание, согласно воззрениям прагматистов, от Пирса до Мида, не является, при ближайшем рассмотрении, центральной инстанцией психики и не играет определяющей, конститутивной роли в познавательной деятельности. Оно — всего лишь сеть означающих. ... Не сознание, а интерпретативные практики и их последствия, этические и экзистенциальные — вот что по-настоящему важно»<sup>2</sup>.

Даже ощущения, в той мере, в какой они нечто репрезентируют, по мнению Пирса, отчасти детерминированы предыдущими знаниями (*cognitions*). Воспринимаемое нами с помощью органов чувств — не достоверные отражения внешних объектов, а сложные, сконструированные умом картины, дающие нам — с помощью знаков — лишь приблизительные «намекы» на существующие реалии. Традиционная эпистемология и семантика (репрезентационизм) предполагает двухчленную, диадическую, модель познания: субъекту (воспринимающему и познающему разуму) противостоит объект (воспринимаемая и познаваемая реальность). Пирс вводит триадическую модель: знак (означающее) — объект (означаемое) — интерпретанта. Третий термин также является знаком и отсылает, в свою очередь, к другому знаку. Поскольку «всякая мысль есть знак» [СР 5.253] и «должна интерпретироваться последующей мыслью-знаком» [СР 5.284], процесс познания — перевода одного знака в другой — может быть только прерван, но никогда не окончен.

Семиотические идеи Пирса, его «неинтуиционистская теория знания как инференции»<sup>3</sup> и критика эпистемологического фундаментализма («мифа о данном») были восприняты аналитическими прагматистами, лингвистическими философами и семиотиками. Рорти, при всем его скептическом отношении к Пирсу<sup>4</sup>, видел заслугу последнего в переориентации философии с проблематики опыта на проблематику языка: «Исследования, которыми Пирс, как считается, заложил основы семиотики, не менее важны для того, что Г. Бергман называет “лингвистическим поворотом”, чем работы Г. Фреге»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Фаббрикези Р.* [Ответы на вопросы интервью] // Прагматизм и его история: Современные интерпретации / Отв. ред. И. Джохадзе. М.: Академический проект, 2018. С. 174.

<sup>2</sup> Там же. С. 174–175.

<sup>3</sup> *Эко У.* От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации / Пер. с итал. О. Поповой-Пле. М.: Академический проект, 2016. С. 497.

<sup>4</sup> См.: *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. P. 161.

<sup>5</sup> *Rorty R.* Replies // Debating the State of Philosophy / Ed. by J. Niznik, J. T. Sanders. Westport: Praeger, 1996. P. 114

Существенное влияние ранний Пирс оказал также на нео- и пост-позитивистов, аналитических философов истории, социальных философов и теоретиков права. Как нельзя лучше свидетельствуют об этом материалы, представленные в настоящем сборнике, — статьи П. Форстера, Дж. Абрамса, Д. Сидорски, Б. Губмана, К. Ануфриевой и других участников конференции. Вместе они позволяют сделать вывод о том, что значение философского творчества Пирса и его интеллектуальных последователей (в США — У. Джеймса, Ч. Морриса, Дж. Дьюи, К.И. Льюиса, в Европе — Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля, Х. Йоаса, У. Эко) выходит далеко за рамки традиции, теоретические основы которой были заложены американским мыслителем полтора века назад.

*И. Джохадзе*

## Людвиг Нагль

### Три дискурса о религии в неопрагматизме

Первая часть статьи посвящена философской дискуссии Ричарда Рорти с итальянским мыслителем Джанни Ваттимо («The Future of Religion», 2005), темой которой является прагматистская трактовка «религиозного» и пост-модернистская критика радикализованных посткантианских форм просвещения, прямо ведущих к атеизму. Данная дискуссия позволяет критически переосмыслить распространенное представление о якобы неизбежном «закате» религии в современном обществе.

Во второй части рассматривается постаналитическая концепция веры Хилари Патнэма, представленная в его книгах «Renewing Philosophy» (1992) и «Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein» (2008). Эти тексты показывают, что интерес Патнэма к «религиозному» имеет в своей основе философию Джеймса, размышления о религии позднего Витгенштейна, а также некоторые социально-философские идеи Дьюи.

В третьей части исследования основное внимание уделяется критической реконструкции и интерпретации Чарльзом Тейлором джеймсовской теории «религиозного опыта». В книге «Varieties of Religion Today: William James Revisited» (2002) Тейлор главным образом критикует Джеймса за излишний акцент на религиозных переживаниях отдельного индивида и недооценку «коллективной» (communal) составляющей веры.

Заключительная часть статьи содержит краткий обзор прагматистской теории Ханса Йоаса, согласно которой религиозная вера в так называемую «секулярную эпоху» приобретает «факультативный» и плюралистический характер («Faith as an Option», 2014). Анализируя современное общество (вслед за Тейлором и вместе с Робертом Беллой, соредактором сборника «The Axial Age and Its Consequences», 2012), Йоас подчеркивает, что в глобализованном мире ни одна религия не вправе догматически настаивать на абсолютной истинности своего «понимания божественного», ведь подобная установка может легко спровоцировать фанатическую нетерпимость по отношению к «другому». Избегая этого догматизма, но не впадая в другую крайность абстрактного релятивизма, религии, по мнению Йоаса, должны открыться друг другу, обратив взоры на лучшие стороны своих учений, чтобы расширить понимание верующими «отношения человека

к божественному», понимание всегда ограниченное и неокончательное, как указывал Джеймс.

Главный тезис/вывод статьи заключает в себе две констатации: 1) Неопрагматистские исследования «религиозного» позволяют критически дистанцироваться от догматического секуляризма с его противопоставлением научного знания вере и убеждением в том, что время религий прошло (или проходит). 2) Несмотря на сильный акцент на *индивидуальных* аспектах веры и в целом критическую позицию по отношению к религиозным институтам, прагматистская и неопрагматистская философия религии с полной серьезностью подходит к исследованию и описанию религиозного опыта, различных вероучительных и духовных практик *в их укорененности (embeddedness) в социальном.*

**Ключевые слова:** неопрагматизм, атеизм, гуманизм, выбор веры, Рорти, Патнэм, Тейлор, Йоас.

The presentation focuses, *first*, on Richard Rorty's debate with the Italian philosopher Gianni Vattimo in *The Future of Religion* (2005): that is to say on a debate which — taking into account pragmatism's attitude towards “the religious” as well as to the postmodern critique of those radicalized (post-Kantian) modes of Enlightenment that without much hesitation affirm “atheism”— *critically revisits* the standard verdict of modernity regarding the unstoppable demise of religion.

The paper discusses, *secondly*, Hilary Putnam's post-analytical conception of faith that he developed in his books *Renewing Philosophy* (1992) and *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (2008). Putnam's elaborate interest in “the religious” is, as will be shown, inspired by William James as well as by late Wittgenstein and by (elements of) John Dewey's social philosophy.

*Part three* of the paper is dedicated to Charles Taylor's (both sympathetic and critical) analysis of William James's — individual-focused — survey of “religious experience” which was published in his 2002 Vienna Lecture, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. This segment of the talk primarily focuses on Taylor's renewed emphasis on the communal aspects of faith.

The *coda* deals briefly with Hans Joas's pragmatist concept of the “optional” character of religious belief “in a secular age” (*Faith as an Option*, 2014). In the context of his (Taylor-inspired) analysis of modernity, Joas emphasizes (with reference to Robert N. Bellah, with whom he co-edited *The Axial Age and Its Consequences*, 2012), that in a globalized world no religion should insist, dogmatically, on the absolute validity of “its own take on the divine,” since such an insistence can easily trigger a fanatic rejection of “the other”. While avoiding abstract relativism, religions should rather mutually focus on their best sides, trying to learn from each other: from their different — and at all times fragile and unfinished — attempts to explore (as James put it) “the relation of man to the divine.”

The *core thesis* of the paper is thus twofold. Firstly, neo-pragmatic attempts to explore “the religious” have the potential to critically distance the (strict as well as dogmatic) verdict of older secularization theories that (in view of today’s scientific progress) religion is (or will soon be) “a matter of the past.” Secondly, pragmatist as well as neo-pragmatist re-readings of religion — while focusing on the *individual* and taking a critical stance vis-à-vis *religious institutions* — do not (ultimately) shy away from a careful re-investigation of the *social embeddedness* of all religious experience, thought, and practice.

**Keywords:** neo-pragmatism, atheism, humanism, faith as an option, Rorty, Putnam, Taylor, Joas.

## 1. Рорти и Ваттимо о будущем религии

В очерке «Антиклерикализм и атеизм», который предшествовал дебатам с Джанни Ваттимо в Париже 16 декабря 2000 г. [Rorty, Vattimo, 2005: 29–41], Рорти описывает современную интеллектуальную ситуацию в терминах, близких к известному завершению Лекции I Уильяма Джеймса из цикла «Прагматизм». В этом тексте Джеймс доказывает, что споры между обладателями «жесткого» и «мягкого» темпераментов могут быть разрешены посредством нового постметафизического подхода, сфокусированного на анализе человеческой практики [James, 1975: 23]. Размышляя о (внутренне сложном) «лингвистическом повороте», возобладавшем в философском дискурсе в десятилетия после Джеймса, Рорти пишет: «Антипозитивистский тон философии науки после Куна в сочетании с работой постхайдеггеровских теологов сделал интеллектуалов более восприимчивыми к тому тезису Уильяма Джеймса, что естествознание и религия не должны непременно соперничать друг с другом» [Rorty, Vattimo, 2005: 30].

Утверждает ли тем самым Рорти, что время, когда безоговорочный отказ от религии считался подтверждением «научного склада ума» и «интеллектуальной честности», минуло, что эпоха «Просвещения, не просвещенного относительно себя самого» (как однажды выразился Хабермас), пришла к концу? И да, и нет. С одной стороны, в результате кризиса строго (нео)позитивистских воззрений на реальность современная ситуация, по мнению Рорти, изменилась. Он замечает, что в последнее время «слово “атеист” утратило прежнюю популярность. Философы, которые не посещают церковь, сегодня менее склонны описывать себя как верящих в то, что Бога нет. Они предпочитают употреблять такие выражения, как веберовское “религиозная немзыкальность”» [Ibid.]. Однако вокруг все еще немало «атеистов» в старом стиле: тех, которые, согласно Рорти, «думают, что вера в божественное есть эмпирическая гипотеза и что современная наука лучше объяс-

няет феномены, которые ранее обыкновенно объясняли ссылкой на Бога». В противовес этой точке зрения Рорти соглашается с Юмом и Кантом, что «понятие “эмпирического свидетельства” иррелевантно для разговора о Боге... Ни утверждающие, ни отрицающие существование Бога не могут подкрепить свои убеждения ссылками на достаточно надежные свидетельства. Быть верующим на современном Западе, — продолжает Рорти, — имеет мало общего с объяснением специфических наблюдаемых феноменов» [Ibid.: 33].

Однако это еще не вся история, ибо в другом смысле — в смысле «антиклерикализма» — основные идеи прежнего «атеизма» сохраняют значение. «У секулярного человека вроде меня, — пишет Рорти, — религия не вызывает возражений до тех пор, пока она остается частным делом» [Ibid.], то есть представляет собой некое «сочетание веры, любви и надежды», которое он связывает с «романтической» настроенностью души [Rorty, 1997: 96]. В то же время Рорти солидаризируется с позицией Джона Дьюи в его главном сочинении о религии — книге «Общая вера». «Конечно, мы, антиклерикалы, придерживающиеся также левых политических взглядов, — пишет Рорти, — имеем... основания надеяться, что институциональная религия постепенно исчезнет. Мы считаем веру в иной мир опасной, потому что, как сказал Дьюи, “люди никогда в полной мере не использовали возможностей, которыми они обладают, для улучшения жизни, поскольку они уповали на то, что некая сила, внешняя по отношению к ним самим и природе, проделает работу, которую они должны сделать сами” («A Common Faith», in *Later Works of John Dewey*, vol. 9, p. 31)» [Rorty, Vattimo, 2005: 40–41].

Постсекулярные защитники религии (вроде Ваттимо) нашли бы этот тезис странным и настаивали бы на том, что религиозные учения, соответствующие их собственным наивысшим стандартам, никогда не поощряли бездеятельности и пассивности в обстоятельствах, требующих от человека активных действий (как ошибочно полагают Дьюи и Рорти). Ровно наоборот, они усматривают потенциал религии в ее способности вдохновлять и поддерживать как индивидов, так и сообщества в их усилиях по разрешению проблематических ситуаций, притом реальных, а не только воображаемых<sup>1</sup>.

По мнению Рорти, на подход к религии, который Ваттимо отстаивает в книге «*Credere di credere*» («Верить, что веришь»), сильное

<sup>1</sup> Милтон Р. Конвиц во «Введении» к книге Дьюи «Общая вера» критикует ее автора следующим образом: «Факты показали бы, что многие верящие в трансцендентного Бога люди работали на земле, доделывая то, что Бог оставил недоделанным; что вера в сверхъестественное наполняла их силой и мужеством, необходимыми, чтобы осуществить идеалы, в которых они видели цели, установленные для них Богом» [Konvitz, 1933–1934: XXIX].



вливание оказал Кант: «Понимание Бога как *постулата практического разума*... расчистило путь таким мыслителям, как Шлейермахер, ... Кьеркегор, Барт и Левинас». «Слабое» прочтение христианской веры у Ваттимо (неявно) связано с тем, что Кант называл *Zweifelglaube* («сомневающейся верой») и *Hoffnungsglaube* («верой, опирающейся на надежду»)<sup>1</sup>. Она достигает кульминации, говорит Рорти, не в «знании», а в горизонте действия, который секуляристы Нового времени могут в значительной части разделить с верующими: в тех идеях любви, которые в неразработанном виде выражены — как отмечают Рорти и Ваттимо [Rorty, Vattimo, 2005: 35, 40] — в первом послании Павла к Коринфянам, гл. 13<sup>2</sup>.

Если мы, однако, пристальнее взглянем в предысторию этого горизонта действия, то обнаружим *две несовпадающие картины*: с одной стороны, аргументирует Рорти, имеется религиозный образ надежды, с его теистическими измерениями; с другой стороны (согласно Фейербаху и его критике религии как человеческой «проекции») — горизонт надежды, обладающий «гуманистической» и «натуралистической» конфигурацией. Рорти решительно поддерживает второй образ: «Тот вид религиозной веры, который, как мне кажется, делает привлекательной... философию прагматизма, — это... вера в будущие возможности смертных людей, вера, которую трудно отличить от любви к человеческому сообществу и надежды на его процветание». Это «сочетание веры, любви и надежды... способно с равной легкостью кристаллизироваться как вокруг профсоюза, так и вокруг религиозной общины, как вокруг романа, так и вокруг таинства, как вокруг Бога, так и вокруг ребенка» [Rorty, 1997: 96].

Рорти признает, что «мы все» колеблемся между этими двумя образами надежды — «между Богом как уже, наверное, устаревшим именем возможного человеческого будущего и Богом как внешним

<sup>1</sup> Более подробно об этих размышлениях Канта см. [Langthaler, 2014: 555–570].

<sup>2</sup> «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познал. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13: 1–13).

гарантом последнего». Иногда кажется, что «благочестивый» гуманизм Дьюи, с его натуралистическим измерением, открывает достаточный простор для надежды, «иногда нет» [Ibid.: 98–99].

Тем не менее в итоге Рорти склоняется в пользу (недогматического) секуляризма, а именно «не подлежащей обоснованию» надежды на то, что «когда-нибудь, пусть не скоро, а спустя ряд тысячелетий, нашим потомкам посчастливится жить в глобальной цивилизации, где главенствующим законом будет любовь» [Rorty, Vattimo, 2005: 40].

В этой парижской беседе с Ваттимо Рорти касается предложенного итальянским философом нового, дистанцированного от метафизики, прочтения центральной категории христианства — «кенозиса»<sup>1</sup>: «Постепенное ослабление культа Бога силы и власти и его постепенное вытеснение культом Бога любви» [Ibid.: 56]. В таком новом прочтении, показывает Рорти, подлинный смысл Боговоплощения более понятен, чем в прежних «триумфалистских» образах, а прочитанный в такой манере «кенозис» ближе стоит к «гуманистической» отрешенности нашего горизонта надежды от любых видов трансценденции<sup>2</sup>.

По контрасту с Рорти Ваттимо указывает на то, что все религии мира выражают смысл конечности, который мы не в силах преодолеть *in toto*, будь то индивидуально или коллективно. Различные интерпретации этого «чувства зависимости» [Ibid.: 77] переплетены (в их религиозном модусе) с конstellациями «объективного духа» (как пишет Ваттимо, отсылая к Гегелю [Ibid.: 70]), то есть с социально опосредованными и исторически структурированными попытками объяснить веру<sup>3</sup>. Все это грозит исчезнуть, *во всем богатстве деталей*, в гуманистически «натурализованной» у Рорти (и у Дьюи) перспективе надежды<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Понятие «кенозис» (которое, как объясняет Ваттимо, означает воплощение Бога, его *Entäußerung*, овнешнение и приближение к человеку) восходит к Посланию апостола Павла к филиппийцам 2:7. В этом контексте см. [Vattimo, 1997: 34].

<sup>2</sup> Ваттимо не соглашается с Рорти в этом пункте его аргументации. Краткое представление философии религии Ваттимо см. [Vattimo, 2002].

<sup>3</sup> Большая часть этих традиций интерпретации, как показывает внимательное исследование, тесно переплетается с богословской и философской рефлексией и критикой.

<sup>4</sup> «Когда я говорю о библейском Боге, — пишет Ваттимо, — я говорю о Боге, которого знаю только благодаря Библии... Моя зависимость от Бога — это моя зависимость только от библейской традиции» [Rorty, Vattimo, 2005: 77]. Религия необходимо принимает конкретную социальную форму, являя себя в общинах, церквях и т. д.: «Когда мы говорим о будущем религии, мне также приходит на ум другой вопрос, — замечает Ваттимо, — мне также приходит на ум другой вопрос: а как обстоит дело с будущим Церкви? С будущим ее видимой, дисциплинарной и догматической структурой?» [Ibid.: 69]. Тщательное исследование *социального статуса* «религиозного» имеет, согласно Ваттимо, центральное значение для любого глубокого анализа религии. Внутри современных обществ (которые все в большей мере фокусируются на самовозвеличива-

Поводя итог этой части рассуждения, мы можем заметить, что хотя горизонт надежды у Рорти (концепция «солидарности» и коллективного преодоления конечности через обращение к идее *социального совершенствования*, очищенной от любой «сверхъестественной трансценденции») в наш *«секулярный век»* и выглядит привлекательным для кого-то, такие прагматисты, как Пирс, Ройс и Джеймс, *совсем иначе* рассматривали человеческую конечность и ее религиозную перспективу<sup>1</sup>. В контексте неопрагматизма к более основательному и тонкому анализу феномена религиозности в духе Джеймса обратился Хилари Патнэм, а недавно этот новый интерес к Джеймсу как исследователю религии был подкреплен Чарльзом Тейлором и Хансом Йоасом.

## 2. Патнэм о религии как жизненном руководстве

В книге «Обновляя философию» (*Renewing Philosophy*, 1992) Патнэм приступил к изучению религиозных тем в их связи с Джеймсом и Витгенштейном<sup>2</sup>. Он продолжил эти исследования в очерке «В защиту принятия термина “идолатрия”» (*Plädoyer für eine Verabschiedung des Begriffs ‘Idolatrie’*, Вена, 2003)<sup>3</sup>, а в 2008 г. посвятил вопросам веры целую книгу: «Иудейская философия как руководство к жизни: Розенцвейг, Бубер, Левинас, Витгенштейн» (*Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*). В этом исследовании Патнэм, с отсылкой к книге Бубера «Я и Ты», развивает интерсубъективное понимание религии, в то же время анализируя вслед за Дьюи (и продвигаясь дальше него) глубинную структуру гуманизма. В своей защите «права верить» Патнэм доказывает — опираясь на «Философские исследования» Витгенштейна, — что понимание языка как «вида деятельности» или «формы жизни» подразумевает множественность

ни индивидов) все чаще возникают серьезные проблемы. «Здесь я всегда обращаюсь к примеру Конта, учредившего своего рода позитивистскую церковь, — продолжает Ваттимо, — потому что он хотел, чтобы люди куда-то ходили по воскресеньям; по крайней мере, занимались бы чем-то, что было бы похоже на религиозную проповедь» [Ibid.]. В рамках классического прагматизма глубокий анализ структурной связи между живой религией и религиозными «общинами» — связи, которая остается вне поля зрения Рорти с его приватизированной «религиозностью», — мы находим у Дж. Ройса (см. [Nagl, 2010]).

<sup>1</sup> Анализ специфического — прагматистского — подхода к религии Дж. Дьюи (подхода, значительно отличающегося от воззрений на религию Ройса, Пирса и Джеймса и предполагающего, по определению Дьюи, «априорно негативную защиту» от любых форм «сверхчеловеческого») см. [Oppenheim, 2008: 320–348, особенно 324].

<sup>2</sup> См. защиту Патнэмом аргументации Джеймса в «Воле к вере» [Putnam, 1992: 181–187], а также два его очерка в той же книге: “Wittgenstein on Religious Belief” и “Wittgenstein on Reference and Relativism” (p. 134–179).

<sup>3</sup> См. [Putnam, 2003: 58].

языковых игр, т. е. возможность по-разному пользоваться языком («спрашивать, благодарить, хулить, приветствовать, молиться»<sup>1</sup>), что позволяет выражать, а также изучать горизонты надежды, которые определяют человеческие поступки во всей их релятивности, ненадежности и погрешимости. Религиозная языковая игра, согласно Патнэму и Витгенштейну, «использует картину» [Putnam, 1992: 156]. Образность веры, служащая жизненным ориентиром, при том что она обладает когнитивным содержанием, по своей глубинной структуре *практична*, поскольку для верующего, по словам Патнэма, религиозная картина — это «способ регулирования всех [его] решений» [Ibid.: 154]. В духе классического прагматизма Патнэм аргументирует: «Думаю, что Витгенштейн (вместе с Кьеркегором) утверждает следующее: религиозный дискурс может быть сколько-нибудь глубоко понят только через понимание формы жизни, к которой он принадлежит» [Ibid.]. Подлинная мотивирующая сила религии проявляется только в ее практических следствиях. Религиозная языковая игра сосредоточена не на (тщетных) попытках артикулировать (внеопытные) квазиобъекты, составляющие содержание веры. Как подчеркивает Патнэм, в религиозных контекстах осмысленная речь часто прибегает к модусам «косвенности». Так, кьеркегоровский метод дискурсивного захвата (*encircling*) божественного при указании на то, что оно остается за пределами любого окончательного (теоретического) объяснения, чрезвычайно важен для (большой части) неопрагматических попыток исследования (возможности) религии<sup>2</sup>.

Патнэм пускается в философские размышления о религии и надежде (которые значительно отличаются от «эксклюзивно гуманистических» образов надежды у Дьюи и Рорти) в связи с книгой Бубера «Я и Ты». Подобно Буберу, он подчеркивает, что Бога нельзя понять как просто сумму регулятивных идей (т. е. как проекцию, в квази-фейербаховском смысле, наших собственных образов совершенства): «Бог не является идеалом того же рода, что Равенство или Справедливость... Традиционный верующий — а я разделяю этот взгляд с традиционным верующим... — рассматривает Бога как в высшей степени мудрую, бла-

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования. § 23.

<sup>2</sup> Обращение при исследовании веры к сложной двойной структуре «косвенности» (об этом стоит кратко упомянуть) отнюдь не ново: в эпоху модерна Кант, подвергнув критике любые «теоретические доказательства» существования Бога, вернул религию в поле наших (практико-ориентированных) «постулатов». И даже в премодерном богословском дискурсе (у Фомы Аквинского, например) божественное, которое мы пытаемся охватить в мысли, остается в конечном счете «сокрытым за завесой». Аквинат выражает это в главном стихе своего гимна к Телу Христову: «Adoro te devote, latens deitas» («Благочестиво поклоняюсь Тебе, сокрытое божество»). «Косвенность» характеризует большую часть недавних попыток (от Адорно до Деррида) вновь придать божественному (или его следам) статус философской темы.

гую, справедливую личность» [Putnam, 2008: 102]. Эта «личностная» и в то же время «теистическая» картина — картина божественного, *которое мы в силах понять* (хотя лишь отчасти, не в полном объеме), — представляется Патнэму более убедительной, чем та идея, что ограничивающее нас бесконечное есть *безличное природное сущее*, или что любая отсылка к божественному, согласно утверждению «негативной теологии», должна быть свободна от *любых* наших (всегда уже антропологически обусловленных) дефиниций.

Вместе с Бубером Патнэм делает выбор в пользу «персоналистской» интерпретации божественного, в которой Бог предстает, в соответствии со взглядом «традиционного верующего», как «в высшей степени мудрая, благая, справедливая личность». Несмотря на то что «многие интеллектуалы сторонятся такого рода “антропоморфизма”, опасаясь... что он будет понят буквально, — пишет Патнэм, — я полагаю, что это “буквальное” понимание не является неизбежным для предлагаемого подхода, а главное — он гораздо более содержателен, чем любое метафизическое понятие безличного Бога, не говоря уже о Боге как “абсолютно ином”» [Ibid.]<sup>1</sup>.

Для Патнэма религии — это многогранные нерелятивистские горизонты действия. Подобно Джеймсу, он настаивает на важности плюрализма<sup>2</sup>: ни одна религия не вправе притязать на высшую ценность, чтобы доминировать над всеми прочими [Putnam, 2003: 58]. Религии, считает Патнэм, предают себя, когда, ослепленные чувством своего превосходства, вступают в противоборство с другими религиями; им следовало бы, напротив, стремиться к взаимному сближению и научению у других тем видам религиозной восприимчивости (*sensibility*), которых, возможно, недостает им самим.

### 3. Тейлор: новое прочтение Джеймса

В 15-й главе своей замечательной книги «Секулярный век» (2006) Чарльз Тейлор возвращается к развернутому анализу генезиса современной секулярности [Taylor, 2007: 539]<sup>3</sup>, т. е. к попытке ответить на кардинальный вопрос всех его исследований: «Почему сегодня на Западе (многим) так трудно дается вера в Бога, тогда как в 1500 году не

<sup>1</sup> В любой из трех авраамических религий отношение между человеком и Богом содержит в себе двойное отрицание, а именно: конечная личность и божественная личность *ни тождественны, ни всецело различны*, но стоят друг к другу в отношении (частичного) «подобия» (*Ebenbildlichkeit*).

<sup>2</sup> Все религии страдают от догматизма и склонны, по замечанию Джеймса, поддерживать «племенные инстинкты» под обличьем «религиозности».

<sup>3</sup> Краткий обзор различных значений секулярности в исследовании Тейлора см. [Nagel, 2011: 118–119, fn 4].

верить было практически невозможно?» [Ibid.]. Тейлор прослеживает историю формирования современного представления об «имманентном порядке», вытесняющем трансцендентное [Ibid.: 543], т. е. идеи о том, что человеческая история самодостаточна и может завершиться «эксклюзивным гуманизмом» (или, в качестве альтернативы, антигуманизмом/постгуманизмом в духе Ницше)<sup>1</sup>. Однако на этом он не останавливается, но показывает, что «имманентная структура», хотя и понимается Тейлором как «общая нам всем на современном Западе» [Ibid.], не является с необходимостью замкнутой: «Некоторые из нас хотят переживать это как нечто открытое для чего-то лежащего вовне; некоторые переживают это как нечто закрытое. Это нечто такое, что допускает закрытость, не требуя ее» [Ibid.: 544]. Тейлор показывает, что в эпоху развитого модерна существуют ходы, позволяющие осмыслить сегодняшнюю цивилизацию не восхваляя ее (прогрессивно) и не сокрушая (регрессивно), а продвигаясь со стороны «имманентной структуры» модерна к позитивному отношению с «трансценденцией» (таким образом формируя, *внутри самого модерна*, «лояльную оппозицию» современной цивилизации) [Ibid.: 745]<sup>2</sup>.

Одним из приверженцев такого подхода был, по мнению Тейлора, американский прагматист Уильям Джеймс. Он ясно видел, что в «секулярный век» люди оказываются по отношению к религии в ситуации экзистенциального выбора [Ibid.: 549]. Джеймс исследовал глубоко амбивалентный характер современного *состояния*: «открытое пространство», в которое помещен современный человек, — пространство «между верой и неверием». В своих венских лекциях, озаглавленных «Многообразие религий сегодня. Перечитывая Уильяма Джеймса», Тейлор пишет: Джеймс «лучше, чем кто-либо из писателей, рассказывает, каково это — стоять в таком открытом пространстве и чувствовать, как ветер увлекает тебя то в одну, то в другую сторону» [Taylor, 2002: 59]. Требуются «совершенно исключительные качества», продолжает Тейлор, чтобы исследование подобного рода состоялось: «вероятнее всего, здесь нужен кто-то, кто прошел через опаляющий опыт “болезненности”<sup>3</sup> и прорвался на другую сторону» [Ibid.: 59–60].

Отстаивая «право верить», Джеймс, как справедливо указывает Тейлор, фокусируется исключительно *на индивидуальном*: он опре-

<sup>1</sup> О трех возможностях, рассматриваемых Тейлором («эксклюзивный гуманизм», «антигуманизм» и «вера»), см. [Taylor, 2003].

<sup>2</sup> Тейлор приводит впечатляющий пример такого новаторского «пути к вере», анализируя сочинения Ивана Ильича, его концепцию «сети отношений агапе» [Taylor, 2007: 737–743]. В этой связи см. [Nagel, 2011: 120–121, fn 11].

<sup>3</sup> Видимо, именно это привлекало в Джеймсе Витгенштейна. См. [Nagel, 2017].

деляет религию как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает божеством» [James, 1982: 31]. Соответственно, для Джеймса «церкви играют в лучшем случае второстепенную роль в сообщении и распространении [религиозного опыта]» [Taylor, 2002: 5]. Так как церковные институты, по замечанию Джеймса, часто разъедены «духом политиканства и страстью к начетничеству», для многих людей «слово “церковь” подразумевает одно лицемерие, тиранию, мелочность интересов, догматизм, и они спешат торжественно заявить, что ничего общего с религией не имеют» [James, 1982: 335].

Сосредоточенность Джеймса на индивидуальном крайне важна, но *в то же время* она оказывается слабым местом его понимания веры. А) Трудно спорить с тем, что в контексте общей «имманентной структуры», конститутивной для современных западных обществ, «религиозный опыт» должен проходить тест на аутентичность, и, таким образом, в значительной степени индивидуализирован. Это есть следствие характерного для модерна сосредоточения на разуме и этической автономии, а также на «романтическом» утверждении незамутненных эмоций. В) Однако если аутентичность, при таком взгляде на вещи, понимается не «тривиально» [Taylor, 2002: 101], то неизбежным оказывается возвращение к тем самым вопросам, которые уже ставил в полемике с Джеймсом его гарвардский друг Джосайя Ройс, с решительностью выступавший против любой «индивидуализации» религии. Не должны ли мы признать тот факт, что (говоря словами Гегеля) *всякого рода непосредственность опосредована*, что любой индивидуальный опыт включает в себя нетематизированные «коллективные» предпосылки?

Анализируя первый аспект, Тейлор доказывает, что сегодня никакая непрерывная традиция не выступает надежным «гарантом» веры: «Большинство из нас (и в данном случае я говорю от себя) проходили через определенный период разрыва с верой, в которой мы были (если вообще были) воспитаны, — прежде чем вернуться к вере окольным путем. Правильнее будет сказать, что мы “снова верим”, нежели “по-прежнему верим” (У.Х. Оден)» [Taylor, 2016: 278].

Что касается второго аспекта, Тейлор замечает, что этот процесс отнюдь не ведет к абстрактной «аутентичности», лишенной каких-либо исторических корней. Для всякого «снова верующего» коллективная история религиозных символов остается важной, но «не потому, что мы хотим продлить век уходящей традиции или использовать ее постулаты как ключ к решению любых моральных дилемм, а скорее потому, что религиозная традиция представляет собой богатое засеянное поле, которое все еще плодоносит — ее семена прорастают

в нас» [Ibid.: 279]. То новое, что восходит на этой почве, «заключает в себе и определенные элементы исторической веры, которые пребывали в относительном небрежении»; сюда можно отнести, например, идеи «веры как странствия», «ценности сомнения», «экуменизма дружбы» [Ibid.: 280].

Итак, для Тейлора важны обе черты современного понимания религии: как характерный для Джеймса индивидуалистический подход, так и упор на коллективность. В постдюркгеймовском мире, пишет Тейлор, «новый каркас» веры «заключает в себе строго индивидуалистический компонент, но это не обязательно подразумевает, что ее содержание должно быть индивидуализирующим» [Taylor, 2002: 112]. Вторая, коллективная, черта анализируется — более подробно, чем у Тейлора, — в зрелых работах Джосайи Ройса. В своем *magnum opus* «Проблема христианства» (1913) он доказывает (критически ссылаясь на Джеймса, чей исключительный индивидуализм он называет «поистине хаотичным» [Royce, 1911: 25]), что в области религии «любой опыт должен быть *по меньшей мере* индивидуальным; но до тех пор, пока он не станет также и социальным опытом, пока вся община не присоединится к нему, не разделит его, он пребует как медь звенящая и кимвал звучащий. Вот истина, которую ясно видел Павел» [Royce, 2001: 40]<sup>2</sup>.

Кода: Ханс Йоас. «Вера как выбор»

Предположение, что религия в секулярный век приобретает статус «выбора» (идея, которой Тейлор в значительной мере обязан Джеймсу), оказалось в последнее десятилетие в центре внимания Ханса Йоаса — немецкого исследователя прагматизма, начинавшего с анализа работ Джорджа Герберта Мида и опубликовавшего в 2012 г. книгу «Вера как выбор. Возможности будущего для христианства» (*Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*) [Joas, 2012a]<sup>3</sup>. В недавнем очерке «Церковь в мире свободы выбора» Йоас

<sup>1</sup> Во многих отношениях мы живем сегодня в постдюркгеймовской ситуации, которая, по справедливому замечанию Джеймса, подчеркнуто акцентирует выразительность и индивидуальность. Однако Джеймс слишком упирает на эту характерную для модерна черту и, согласно Тейлору, оставляет без рассмотрения «коллективную» сторону религии. Даже в мире, делающем упор на индивидуальность, утверждает Тейлор, «многие люди обретают свой духовный дом в церквях» [Taylor, 2002: 112]. Эта приверженность, даже будучи «отделенной от принадлежности к сакрализованному обществу (старый стиль) или национальной идентичности (новый стиль)», «все еще остается коллективной связью» [Ibid.].

<sup>2</sup> См. также [Nagl, 2016].

<sup>3</sup> Английский перевод: *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

пишет: «Я опираюсь на двух выдающихся религиозных мыслителей... — Чарльза Тейлора и Уильяма Джеймса. Главное достижение монументального труда Тейлора “Секулярный век” состоит в том, что он исследовал возникновение так называемого секулярного выбора». Для углубленного анализа этой новой ситуации, продолжает Йоас, «мы нуждаемся в концептуальных различиях, введенных Джеймсом. Выбор, по словам Джеймса, “бывает различным; он может быть: 1) живым или мертвым, 2) необходимым или необязательным, 3) важным или заурядным, а для наших целей мы можем назвать выбор истинным, когда он принадлежит к разряду живых, необходимых и важных”» [Joas, 2016: 90]. Джеймс и Тейлор правы, потому что, как пишет Йоас, «мир, в котором мы сегодня живем, — это мир свободы выбора» [Ibid.: 82]. Это верно по крайней мере в *двух смыслах*: не только в отношении конфронтации между «верой» и «широко распространенной в Европе безрелигиозностью», но и в отношении множественности религий в глобализованном мире, в особенности религий, «основанных на новшествах осевого времени. Все эти религии, — утверждает Йоас, — обладают определенным потенциалом утопичности, который они сохраняют в особых типах институций... В Индии традиция жила благодаря наследственной касте брахманов, тогда как буддисты изобрели монашество, а древние греки и китайцы — философские школы» [Ibid.: 95]<sup>1</sup>. Йоас подчеркивает, что так называемое осевое время (которое, по замечанию Роберта Беллы, соредатора Йоаса по сборнику «Осевое время и его последствия», дало нам «великое орудие критики» [Bellah, 2012: 465])<sup>2</sup> оставило «наследие, обладающее взрывными возможностями как блага, так и зла», ибо оно, *inter alia*, открыло возможность «соединения эмпирического исследования истории религии» с изысканиями, идущими гораздо «дальше эмпирических вопросов» и связанными с «нашим современным самопониманием» [Joas, 2012b: 24]. «Вопрос осевого времени, — отмечают Белла и Йоас во Введении к сборнику, — не чисто академический; на кону стоит глубинное самопонимание образованных людей во всех мировых культурах» [Bellah, Joas, 2012: 6]<sup>3</sup>.

Йоас призывает нас видеть во множественности религий главным образом не угрозу, не призыв к догматичному упорствованию в «собственном понимании божественного», ведущему к фанатичному отвержению «других». В глобализованном мире религии должны, напротив, взаимно сосредоточиваться на своих лучших сторонах, от-

<sup>1</sup> См. также [Bellah, Joas, 2012] и [Nagl, 2014].

<sup>2</sup> См. [Nagl, 2019].

<sup>3</sup> О важности дискурса об осевом времени см. также часть I доклада Тейлора «Полисемия “религии”», прочитанного в 2018 г. в Вене (готовится к печати).

крываться друг другу, дабы расширилось понимание верующими «отношения человека к божественному» — понимание всегда ограниченное и неокончательное, как указывал Джеймс. Это отношение, ныне в высокой степени «индивидуализированное», продолжает формироваться критической рецепцией и переутверждением *коллективно обусловленных* религиозных традиций<sup>1</sup>.

Перевод с английского языка Г. Вдовиной

## Литература

Bellah, 2012 — *Bellah R.N. The Heritage of the Axial Age: Resource or Burden? // The Axial Age and Its Consequences / Ed. by R.N. Bellah, H. Joas. Cambridge: Harvard University Press, 2012. P. 447–467.*

Bellah, Joas, 2012 — *The Axial Age and Its Consequences / Ed. by R.N. Bellah, H. Joas. Cambridge: Harvard University Press, 2012.*

James, 1975 — *James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. Cambridge: Harvard University Press, 1975.*

James, 1982 — *James W. The Varieties of Religious Experience. Middlesex: Penguin Books, 1982.*

Joas, 2012a — *Joas H. Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg: Herder Verlag, 2012.*

Joas, 2012b — *Joas H. The Axial Age Debate as a Religious Discourse // The Axial Age and Its Consequences / Ed. by R.N. Bellah, H. Joas. Cambridge: Harvard University Press, 2012. P. 9–29.*

Joas, 2016 — *Joas H. The Church in a World of Options // Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue and Kenotic Vision / Ed. by C. Taylor, J. Casanova, G.F. McLean, J.J. Vila-Chã. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2016. P. 85–96.*

Konvitz, 1986 — *Konvitz M.R. Introduction // Later Works of John Dewey. Vol. 9 / Ed. by J.A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986. P. XI–XXXII.*

Langthaler, 2014 — *Langthaler R. Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant. Philosophische Perspektiven “zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz”. Band 2. Berlin: Akademie Verlag, 2014.*

<sup>1</sup> Понятие социальной практики как опосредованного языком (или, в терминологии Пирса, знаками) опыта сохраняет огромную важность во всех (нео)прагматических концепциях религии. Социально ориентированный «гуманизм» Дьюи сосредоточивается преимущественно на политической теории, но этот светский центр тяжести (образующий также ядро неопрагматической концепции «надежды» у Рорти) открыт для дальнейших уточнений в заданной Патнэмом, Тейлором и Йоасом (не без влияния Джеймса, но и в оппозиции к нему) перспективе — в их коллективистской концепции (плюралистичного) «выбора» веры в так называемый «секулярный век».

Nagl, 2016 — *Nagl L.* Avoiding the Dichotomy of ‘Either the Individual Or the Collectivity’: Josiah Royce on Community, and on James’s Concept of Religion // *The Varieties of Transcendence. Pragmatism and the Theory of Religion* / Ed. by H. Deuser, H. Joas, M. Jung, M. Schlette. N.Y.: Fordham University Press, 2016. P. 236–252.

Nagl, 2019 — *Nagl L.* Bellah on Aristotle and “the Heritage of the Axial Age” // *Proceedings of the World Congress “Aristotle 2400 Years”, May 23–28, 2016.* Aristotle University of Thessaloniki-Ancient Stegeira-Ancient Mieza (Electronic Volume, forthcoming 2019).

Nagl, 2010 — *Nagl L.* “Community”: Erwägungen zum ‘absolute pragmatism’ in der Spätphilosophie von Josiah Royce // *Nagl L. Das verhüllte Absolute. Essays zur zeitgenössischen Religionsphilosophie.* Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2010. P. 221–258.

Nagl, 2017 — *Nagl L.* “James’s book *The Varieties of Religious Experience* does me a lot of good.” Wittgensteins therapeutische James-Lektüren // *Wittgenstein-Studien. Internationales Jahrbuch für Wittgenstein-Forschung* / Ed. by W. Lütterfelds, S. Majetschak, R. Raatzsch, W. Vossenkuhl. Band 8. Berlin: De Gruyter, 2017. P. 185–209.

Nagl, 2014 — *Nagl L.* Re-reading Traditional Chinese Texts: The Axial Age Debate, Various Forms of Enlightenment, and Pluralism-sensible (Neo-) Pragmatic Philosophies of Religion // *Songshan Forum On Chinese and World Civilizations 2014: Collected Papers.* Beijing: Institute for Advanced Humanistic Studies at Peking University, 2014. P. 164–180.

Nagl, 2011 — *Nagl L.* “The Jamesian open space”. Charles Taylor und der Pragmatismus // *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* / Ed. by M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. P. 117–160.

Oppenheim, 2008 — *Oppenheim F.M.* Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce’s Interaction with Peirce, James, and Dewey. Notre Dame: Indiana University Press, 2008.

Putnam, 2008 — *Putnam H.* Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Putnam, 2003 — *Putnam H.* Plädoyer für eine Verabschiedung des Begriffs ‘Idolatrie’ // *Religion nach der Religionskritik* / Ed. by L. Nagl. Vienna: Oldenbourg Verlag, 2003. P. 49–59.

Putnam, 1992 — *Putnam H.* *Renewing Philosophy.* Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Rorty, 1997 — *Rorty R.* Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance // *The Cambridge Companion to William James* / Ed. by R.A. Putnam. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997. P. 84–102.

Rorty, Vattimo, 2005 — *Rorty R., Vattimo G.* *The Future of Religion* / Ed. by S. Zabala. N.Y.: Columbia University Press, 2005.

Royce, 2001 — *Royce J.* *The Problem of Christianity* (with a new Foreword and a revised and expanded Index by Frank M. Oppenheim). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.

Royce, 1911 — *Royce J.* *William James and Other Essays on the Philosophy of Life.* N.Y.: Macmillan, 1911.

Taylor, 2007 — *Taylor C.* *A Secular Age.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Taylor, 2003 — *Taylor C.* *Die immanente Gegenauflklärung: Christentum und Moral* // *Religion nach der Religionskritik* / Ed. by L. Nagl. Vienna: Oldenbourg Verlag, 2003. P. 60–85.

Taylor, 2016 — *Taylor C.* *Shapes of Faith Today* // *Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue and Kenotic Vision* / Ed. by C. Taylor, J. Casanova, G.F. McLean, J.J. Vila-Chã. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2016. P. 267–280.

Taylor, 2002 — *Taylor C.* *Varieties of Religion Today. William James Revisited.* Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Vattimo, 2002 — *Vattimo G.* *Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik* // *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen* / Ed. by K. Dethloff, L. Nagl, F. Wolfram. Berlin: Parerga, 2002. P. 219–228.

Vattimo, 1997 — *Vattimo G.* *Glauben — Philosophieren.* Stuttgart: Reclam, 1997.

## Игорь Джохадзе

Рорти о религии в публичном пространстве<sup>1</sup>

В данной статье выдвигается ряд аргументов против атеистического прагматизма Ричарда Рорти, в особенности разделяемого им «секуляристского» представления о религии как факторе, препятствующем культурному и политическому диалогу. По мнению Рорти, ссылки на «глубокие религиозные убеждения» в публичных дискуссиях нередко используются в качестве последнего довода, кладущего конец разговору. Религия выступает «тормозом» коммуникации; более того, она политически опасна, считает философ. Выход он видит в «приватизации» и деинституционализации культа. Недооценивая роль коллективного фактора в религиозной жизни, Рорти упускает из виду, что подлинную основу личной (private) религиозности составляют вероучительные принципы, фиксируемые в текстах или устной традиции и интериоризируемые верующими. Религия — всегда общее, а не частное дело. Лаицизм, выражающийся в противопоставлении религии и политики, индивидуального духовного совершенствования и социального активизма, идет вразрез с принципами либеральной демократии: верующие, которым приходится раскалывать свою идентичность на религиозную и гражданскую, оказываются в ущемленном положении. Кроме того, «последним доводом», кладущим конец разговору, в условиях нормальной коммуникации может служить апелляция к любым «всеобъемлющим» верованиям и доктринам, необязательно религиозным, — это косвенно признает и сам Рорти, когда говорит о «религиозных и философских необсуждаемых предпосылках».

**Ключевые слова:** религия, политика, секуляризм, публичное, приватное, коммуникация, диалог.

The paper contains a critical exploration of Richard Rorty's atheistic pragmatism, particularly his understanding of religion as a factor that hinders cultural and political dialogue. In Rorty's opinion, references to "deep religious convictions" in public discussions are often used as the final argument that puts an end to dialogue. Therefore, religion acts as a "conversation stopper". The article puts forward a number of arguments against this pragmatic attitude. It is argued, that the "privatization" of religion, advocated by Rorty, is as practically impossible as the privatization of language or morality. Religious faith (tradition, cult) is always a

"common" and not "private" cause. The laicist public/private dichotomy is at odds with the principles of liberal democracy: in order to participate in social and political life, believers are forced to break their identity into religious and civil (the former prevails in private life, while the latter in public life); i. e., they find themselves in less favorable conditions than carriers of secular worldviews. Besides that, the "final argument" that puts an end to a conversation can be any reference to "comprehensive views" (Rawls), not necessarily religious, which is actually recognized by Rorty himself when he speaks about "unarguable first principles, either religious or philosophical".

**Keywords:** religion, politics, secularism, public, private, communication, dialogue.

Критика религии как «жанра культуры» и церкви как социального института занимает важное место в философских размышлениях позднего Р. Рорти. Рациональная публичная сфера, по мнению американского философа, должна быть «очищена» от религии, оказывающей, как он выражается, «коррумпирующее воздействие» на сознание граждан, взаимодействующих друг с другом в политическом, информационном и культурном пространствах. Главная проблема, с точки зрения Рорти, заключается в том, что ссылки на «глубокие религиозные убеждения» в дискуссиях по общественно значимым вопросам слишком часто используются в качестве *nervus probandi*<sup>1</sup>, кладущего конец диалогу. Если вы скажете: «Этого требует моя вера», — дальнейшее обсуждение становится если не невозможным, то крайне затруднительным. Религия, таким образом, выступает «тормозом разговора» (a conversation-stopper) [Rorty, 1999: 171]; более того, она «политически опасна» [Rorty, 2005: 33].

Чтобы защитить либеральную демократию, с точки зрения Рорти, достаточно позаботиться о *приватизации* религиозной веры [Rorty, 2007: 25]. Последнюю он ставит в один ряд с такими «идиосинкратическими одержимостями», как коллекционирование марок, разведение цветов или увлечение гольфом [Rorty, 1999: 13]. В общем и целом аргументация Рорти укладывается в русло идей классика прагматизма Уильяма Джеймса, акцентировавшего значение «личностной» составляющей религиозного опыта. Подлинная («внутренняя») религия как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности», доказывал Джеймс, никакого отношения к церковной организации «с ее священнослужителями, обрядами и другими посредниками между личностью и божеством» [Джеймс, 2017: 25, 26] не имеет. Мы выбираем религию, а не *религия* — нас. Каждый волен решать, во что ему ве-

<sup>1</sup> Решающий аргумент (*лат.*).

<sup>1</sup> Первоначальная версия статьи под названием «Мешает ли религия публичному диалогу?» опубликована в журнале «Вопросы теологии» (2019. № 1. С. 81–96).

рять, и «предаваться своей личной вере на собственный риск» [Джеймс, 1997: 6].

Против идеи приватизации веры и концепции «секуляризованного политеизма» [Rorty, 2007: 30] можно выдвинуть ряд контраргументов. Прежде всего необходимо отметить, что религиозные настроения в современном мире, вопреки предсказаниям теоретиков секуляризма, заметно усиливаются, церкви и духовные лидеры все чаще выступают в роли политических акторов, оказывающих влияние на общественное мнение и на решения, принимаемые правительствами. Впору говорить о возрождении, а не упадке религии, о «публицизации», а не приватизации веры<sup>1</sup>. «Презумпция, что мы живем секуляризованном мире, является ложной, — убежден П. Бергер. — Мир сегодня, за редкими исключениями... так же религиозен, как и прежде, а в некоторых местах более чем когда-либо» [Berger, 1999: 2]<sup>2</sup>. Религия возвращается в общественное пространство из приватного гетто, куда ее пытались загнать лаицисты XIX–XX вв. Она вновь востребована как важный источник «трансцендентных» смыслов и как институт, выполняющий функцию социального интегратора (в том числе в США, граждане которых в подавляющем большинстве — верующие люди<sup>3</sup>). Каким бы значительным ни был процент атеистов в той же Европе или в развитых странах Восточной Азии и каким бы низким ни было «качество веры» тех, кто причисляет себя к религиозному большинству<sup>4</sup>, очевидно одно: секуляризация не привела к разбожествле-

<sup>1</sup> См., напр.: [Turner, 2010], [Herbert, 2011], [Asad, 2003], [Кырлежев, 2004], [Узланер, 2013].

<sup>2</sup> Ср.: «...Наше время, которое кое-кто (например, Рорти) полагает возможным называть постхристианской или даже пострелигиозной эпохой, вовсе не является таковым. ...Причина, по которой религия обретает такую значимость сегодня... — это не что иное, как новизна и сложность проблем, с которыми столкнулись наши общества... [и которые] оказывается невозможным решить на основе одной лишь рациональной аргументации» [Ваттимо, 2007: 98].

<sup>3</sup> «По всем показателям, — отмечает Х. Йоас, — Америка показывает существенно и продолжительно более высокие уровни религиозности, чем практически все европейские общества: религиозная жизнь в Америке цветет и даже приносит множество плодов. Возникают новые формы проповедования (телевизионные проповеди, мегацеркви) вместе с новыми, часто очень успешными религиозными движениями (мормоны, пятидесятничество)... Сейчас Америка задает тон восприятию восточных религий образованным сегментом населения. В самом деле, нигде больше все мировые религии так интенсивно не взаимодействуют и не влияют друг на друга, как в Америке» [Йоас, 2009: 81].

<sup>4</sup> «Проблема секуляризма в Америке... начинается в значительной степени внутри самих (протестантской и католической) церквей, их богословия и их религиозной практики. Если смотреть на это с наиболее радикальной точки зрения, исчезновение и смерть Бога — это феномен, касающийся не только 5 процентов американцев, которые не исповедуют веры в Бога, но также, что более важно, и 95 процентов исповедующих такую веру» [Schindler, 2002: 33–34].

нию мира. «Сегодня Маркс, Ницше и Фрейд мертвы, а Бог чувствует себя прекрасно» [Caputo, 2001: 203].

Недооценка роли «коллективного фактора» в религиозной жизни плохо вяжется с социоэтноцентризмом Рорти (сведением истины к соглашению, объективности к «солидарности» и т. д.). Американский философ, кажется, упускает из виду, что фундамент «личной» религиозности составляют как раз *общие* истины, фиксируемые в текстах или устной традиции и интериоризируемые верующими, — вероучительные принципы, сохраняемые и развиваемые усилиями *ecclesia*. Для религиозного человека важно, что его индивидуальные представления и переживания («содержания» веры) носят интерсубъективный характер, разделяются единоверцами. Апеллировать к «стандарту обоснования, принятому в религиозном сообществе» [Reese, 2001: 214], — в порядке вещей для религиозно верующего. Приватизация религии, строго говоря, невозможна, как невозможна приватизация языка (Л. Витгенштейн)<sup>1</sup> или морали (К. Корсгаард)<sup>2</sup>. «...Религия не есть дело одного индивида, сама ее природа — общинная» [Шохин, 2018: 12].

Рортианская дихотомия публичного и приватного (сама по себе философски сомнительная<sup>3</sup>) идет вразрез с принципами либеральной демократии. Либерализм позиционирует себя как социальный порядок, при котором ни один человек не чувствует себя политически ущемленным. Однако в случае религий, оттесняемых на периферию публичного пространства, этот принцип очевидным образом нарушается: для участия в общественно-политической жизни верующим приходится раскалывать свою идентичность на религиозную и гражданскую (первая преобладает в частной жизни, вторая — в публичной); значит, они оказываются в менее выгодных условиях, чем носители светских мировоззрений. «Многие религиозные люди, — отмечает Н. Вольтерсторфф, — убеждены в том, что должны бороться за целостность, непротиворечивость, интеграцию в своей жизни, то есть обязаны основывать свое существование в целом, включая социальную и политическую жизнь, на Слове Божьем, учении Торы, запове-

<sup>1</sup> См.: [Витгенштейн, 1994: 170–182].

<sup>2</sup> См.: [Korsgaard, 1996: 136–143].

<sup>3</sup> Как и в случае «приватизации» веры, этим бинарно-метафизическим противопоставлением двух сфер человеческого существования Рорти, по всей видимости, обязан Джеймсу (с его различием «духовной» и «социальной» личности). «Всякий из нас, — писал Джеймс, — по-своему разделяет мир на две половинки, и для каждого почти весь интерес жизни сосредоточивается на одной из них, но пограничная черта между обеими половинками одинакова: “я” и “не-я”... Никто не может проявлять одинаковый интерес к собственной личности и к личности ближнего. Личность ближнего сливается со всем остальным миром в общую массу, резко противопологаемую собственному “я”» [Джеймс, 2018: 124].



дах и примере Иисуса Христа и т. д. Религия, в их представлении, касается *напрямую* их социального и политического существования. Следовательно, требование, чтобы они отказались от религиозного обоснования своих решений и высказываний, имеющих отношение к политической сфере, означает неприемлемое давление на свободу вероисповедания» [Wolterstorff, 1997: 105].

По мнению Рорти, верующие, если они хотят быть услышанными и понятыми, должны научиться переводить свои убеждения и политические запросы с религиозного на публично доступный секулярный язык. Как ни удивительно, многие антисекуляристы<sup>1</sup> считают такой подход оправданным. Между тем нет никаких оснований полагать, что использование религиозной аргументации в политических спорах непременно ведет (или должно вести) к увеличению дискурсивных рисков, связанных с трудностями взаимного понимания и поиска компромисса, в то время как секулярные аргументы эти риски минимизируют. Религиозный дискурс — «the God-talk» [Rorty, 2007: 8] — «не более монологичен, чем секулярный» [Perry, 2003: 42]. Некоторые проблемы политико-правового или этического характера (эвтаназия, однополые браки, статус эмбриона человека и т. п.) *настолько* остры, что любые аргументы, приводимые в споре, безотносительно того, носят они религиозный характер или нет, оказываются — неизбежно — разделяющими собеседников, а не объединяющими их. «Нейтрального» языка для обсуждения этих проблем просто не существует.

Откуда у «постмодернистского буржуазного либерала» Рорти уверенность в том, что лингвистическая «нейтрализация» веры пошла бы на пользу коммуникации? Секулярный язык, при всем его функциональном удобстве и инклюзивности, не лучшим образом соответствует образу мыслей религиозного человека. Использовать его в политическом диалоге в качестве инструмента (как предлагает Рорти) означает для верующего *лицемерить*, вводить собеседника в заблуждение. Трудно рассчитывать на успех делиберативного демократического процесса, если заранее допускается, что кто-то из участников обсуждения будет (вынужден) говорить не своим, а чужим языком, не как он привык или хочет, а как удобно другим — тем, с кем он желал бы полемизировать<sup>2</sup>. В конце концов, открытость публичной дискуссии предполагает, во-первых, готовность выслушать оппонента, а во-вторых, признание равных прав диспутантов: мнение каждого заслуживает внимания. «Вас должны слу-

<sup>1</sup> См., напр.: [Neuhaus, 1984: 125]; [Taylor, 2011: 50].

<sup>2</sup> См.: [Esbeck, 1985: 215], [Goodman, 2014: 59–60].

шать не потому, что вы *говорите правильно*, а потому, что у вас есть *право голоса*» [Carter, 1993: 230].

Рорти позиционирует себя как прагматиста и *антиэссенциалиста* [Rorty, 1999: 52]. Однако он утверждает, что религия *per se* опасна для демократии (поскольку является «тормозом разговора»). С прагматической и антиэссенциалистской точки зрения подобное утверждение «не более обоснованно, чем заявление о пользе или вреде политики, или спорта, или искусства *как таковых*» [Stout, 2010: 524]. Философу-прагматисту следовало бы, скорее, придерживаться такого взгляда: религия «в своей сущности не является ничем, а полезность апелляции к религиозным постулатам в политических дебатах зависит от ситуации» [Stout, 2004: 86].

Ситуации и контексты бывают разные. «Последним доводом», кладущим конец разговору, может служить апелляция к любым «всеобъемлющим» верованиям (beliefs), не обязательно религиозным (что косвенно признает и сам Рорти, когда говорит о «религиозных и философских необсуждаемых предпосылках» [Rorty, 2003: 148–149]). Люди редко руководствуются эпистемологическими критериями, когда выбирают, во что им верить. В философии и науке, как и в религии, вера предшествует доказательствам (а часто вовсе не нуждается в них). «Все наши самые фундаментальные представления — суть убеждения, которые почти невозможно оправдать перед теми, кто не разделяет их. Такие секуляризмы, как “автономия” или “самореализация”, застопорят иную дискуссию с неменьшим успехом, чем ссылки на Библию» [Rosen, 2007: 11]<sup>1</sup>. Если бы предложенная Рорти политика сдерживания была принята, она породила бы слишком густую завесу молчания как раз по тем проблемам, которые особенно нуждаются в обсуждении и решении. «Сама политика сделалась бы тормозом диалога» [Stout, 2004: 89–90].

Прагматист и *этноцентрист* [Rorty, 1991: 29–30], Рорти даже не пытается облечь свое политико-философское «послание» в риторическую форму, понятную религиозному (все еще) большинству американцев. Обсуждая вопросы культурной политики, экономики, морали и права, т. е. вступая в область *публичного*, он не считает нужным скрывать своих сугубо *приватных* философских воззрений

<sup>1</sup> «Нет никаких оснований, — считает Ч. Тейлор, — выделять религию и противопоставлять ее нерелигиозным... или атеистическим точкам зрения. Суть государственного нейтралитета заключается как раз в том, чтобы уклоняться от предпочтения или игнорирования не просто религиозных позиций, но любых фундаментальных убеждений — как религиозных, так и нерелигиозных. Мы не можем предпочитать христианство исламу, мы не можем благовоить религии в ущерб неверию — и наоборот. <...> Государство вполне может быть не христианским и не исламским, но точно так же ему не следует быть ни марксистским, ни кантианским, ни утилитаристским» [Тейлор, 2015: 230, 245].

(мало кем из его коллег, не говоря о широкой аудитории, разделяемых), напротив, открыто декларирует их. Он остается антифундаменталистом, атеистом и критиком классических представлений об истине как соответствии объективной реальности, ничуть не заботясь о том, насколько такая стратегия: а) прагматична, б) политически релевантна. По ироничному замечанию К. Дункана, «если Рорти на самом деле думает все, что он говорит, ему было бы лучше не говорить всего, что он думает» [Duncan, 2004: 404]. Как публичный философ Рорти именно *недостаточно* этноцентричен и прагматичен. Он как будто не замечает, что в постсекулярном контексте его лаицизм не работает, что дихотомия религиозное/политическое философски не более состоятельна, чем противопоставление разума вере или «идиосинкратического» социальному. Разделить социальный и индивидуальный аспекты человеческого существования во многих случаях практически невозможно. Наше индивидуальное «я» — образ мыслей, язык, привычки — изначально конституировано публичным, т. е. существенным образом социально. И религия (даже если она представляет собой вариант *believing without belonging*<sup>1</sup> [Davie, 1994] или понимается, в духе Джеймса, как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности») не является исключением.

### Литература

Ваттимо, 2007 — *Ваттимо Дж.* После христианства / Пер. с итал. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2007.

Витгенштейн, 1994 — *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994.

Джеймс, 1997 — *Джеймс У.* Воля к вере / Пер. с англ. С. Церетели. М.: Республика, 1997.

Джеймс, 2017 — *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / Пер. с англ. В. Малахиевой-Мирович, М. Шика. М.: Академический проект, 2017.

Джеймс, 2018 — *Джеймс У.* Психология / Пер. с англ. И. Лапшина, М. Гринвальд. М.: РИПОЛ классик, 2018.

Йоас, 2009 — *Йоас Х.* Будущее христианства / Пер. с англ. А. Широконовой // Социологические исследования. 2009. № 11. С. 78–88.

Кырлежев, 2004 — *Кырлежев А.* Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации // Континент. 2004. № 2(120). С. 252–264.

Тейлор, 2015 — *Тейлор Ч.* Что такое светскость? / Пер. с англ. Д. Узланера // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 218–253.

<sup>1</sup> «Вера без принадлежности» (к какой-либо религиозной общине, конфессии или традиции) (*англ.*).

Узланер, 2013 — *Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1(52). С. 175–192.

Шохин, 2018 — *Шохин В.* Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1(2). С. 6–18.

Asad, 2003 — *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Berger, 1999 — *Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P.L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999. P. 1–18.

Caputo, 2001 — *Caputo J.* On Religion. L.; N.Y.: Routledge, 2001.

Carter, 1993 — *Carter S.* The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion. N.Y.: Basic Books, 1993.

Davie, 1994 — *Davie G.* Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

Duncan, 2004 — *Duncan C.* A Question for Richard Rorty // The Review of Politics. 2004. Vol. 66. № 3. P. 385–413.

Esbeck, 1985 — *Esbeck C.H.* “The Naked Public Square: Religion And Democracy In America” by Richard Neuhaus // Missouri Law Review. 1985. Vol. 50. P. 201–216.

Goodman, 2014 — *Goodman L.E.* Religious Pluralism and Values in the Public Sphere. N.Y.: Cambridge University Press, 2014.

Herbert, 2011 — *Herbert D.* A Sociological Perspective on the Public Significance of Religion: From Secularization to ‘Publicization’ // The Public Significance of Religion / Ed. by L.J. Francis, H.-G. Ziebertz. Leiden; Boston: Brill, 2011. P. 65–93.

Korsgaard, 1996 — *Korsgaard C.M.* Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Neuhaus, 1984 — *Neuhaus R.J.* The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Reece, 2001 — *Reece G.* Religious Faith and Intellectual Responsibility: Richard Rorty and the Public/Private Distinction // American Journal of Theology and Philosophy. 2001. Vol. 22. № 3. P. 206–220.

Rorty, 1991 — *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rorty, 1999 — *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999.

Rorty, 2003 — *Rorty R.* Religion in the Public Square: A Reconsideration // Journal of Religious Ethics. 2003. Vol. 31. № 1. P. 141–149.

Rorty, 2005 — *Rorty R., Vattimo G.* The Future of Religion / Ed. by S. Zabala. N.Y.: Columbia University Press, 2005.

Rorty, 2007 — *Rorty R.* Philosophy as Cultural Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rosen, 2007 — *Rosen G.* Narrowing the Religion Gap? // New York Times Sunday Magazine. 2007. February 18. P. 11.

Schindler, 2002 — *Schindler D.L.* Religion and Secularity in a Culture of Abstraction: On the Integrity of Space, Time, Matter, and Motion // *The Strange New World of the Gospel: Re-Evangelizing in the Postmodern World* / Ed. by C.E. Braaten, R.W. Jenson. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. P. 32–54.

Stout, 2004 — *Stout J.* Democracy and Tradition. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Stout, 2010 — *Stout J.* Rorty on Religion and Politics // *The Philosophy of Richard Rorty* / Ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 523–545.

Taylor, 2011 — *Taylor C.* Why We Need a Radical Redefinition of Secularism // *The Power of Religion in the Public Sphere* / Ed. by E. Mendietta, J. VanAntwerpen. N.Y.: Columbia University Press, 2011. P. 34–59.

Turner, 2010 — *Turner B.S.* Religion in a Post-secular Society // *New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* / Ed. by B.S. Turner. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 649–667.

Wolterstorff, 1997 — *Wolterstorff N.* The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues // *Audi R., Wolterstorff N.* Religion in the Public Square. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997. P. 67–120.

Из всех спорных воззрений Рорти, возможно, наиболее спорными и обсуждаемыми остаются его представления о самой философии. Является ли философия беседой? Только ли беседой? Или она — литературный жанр? Или — культурная традиция? Или — таксономический ярлык, с помощью которого сортируются книги в библиотеках? Одним из способов прояснения данного вопроса может быть рассмотрение метафилософских идей Рорти на примере использования им немецкого термина «*Fach*», занимавшего важное место в его ранних работах. В 70-е гг. Рорти, в частности, отмечал, что среди профессиональных философов широко распространено убеждение в том, что «если Философия как автономная дисциплина, как “предмет” (*Fach*), исчезнет с культурной сцены, повторив судьбу теологии, нечто существенно важное будет утрачено безвозвратно». Здесь, как и в остальных случаях, смысл, вкладываемый Рорти в понятие *Fach*, двойственен. С социологической точки зрения философия представляет собой «институцию» со своими подразделениями (факультетами, кафедрами, печатными органами) и отличительными признаками вроде табличек на дверях кабинетов и университетских аудиторий. Но также под философией как дисциплиной («предметом») Рорти понимает определенную эпистемологическую традицию (платоновско-картезианско-кантовскую) и соответствующую исследовательскую программу — то, что он называет «каноном» современного профессионального академического философствования. Акцентируя, как правило, именно этот смысл, Рорти отдает должное и социологическому подходу к философии.

**Ключевые слова:** философия как дисциплина, эпистемология, философский метод, история философии, разговор, *Fach*, Рорти.

Among Richard Rorty's many ideas that remain controversial the most controversial of all may be his conception of philosophy itself. Is it conversation? Is it mere conversation? Is it a genre of literature? Is it a cultural tradition? Is it a taxonomic tag by which librarians organize certain books? One angle on Rorty's conception of philosophy is to look at his use of the German word *Fach*, which is particularly prominent early on in the work where he makes metaphilosophy a central concern. To take one example, he writes at one point of a fear among philosophers that “something important would be lost if Philosophy as an autonomous discipline, as a *Fach*, were to fade from the cultural scene (in the way in

which theology has faded).” Here, as elsewhere, there’s some ambiguity in Rorty’s use of *Fach*. One meaning is a sociological sense as the autonomous discipline of professional philosophy, with its own departments, offices, journals and the like — autonomous in that it has its own sign on the wall and separate physical space in an academic building. The other sense is the specific epistemological program, driven originally by Plato and Kant, that has come to be the main research agenda that takes places within the sociological entity and space, and the canon that embodies it. Plainly the tilt is toward the latter, but still, there’s something to the physicality of the term. In this paper, I examine Rorty’s various uses of *Fach* and how they should affect our interpretation of his view of philosophy.

**Keywords:** philosophy as a discipline, epistemology, philosophical method, history of philosophy, conversation, *Fach*, Rorty.

Анализировать представления Ричарда Рорти о философии как предмете и области профессионального знания, вероятно, столь же непросто, как заниматься исследованием феномена вины и искупления в творчестве Достоевского. Вы оказываетесь в лабиринте идей, из которого трудно выбраться.

Дополнительная сложность связана с необходимостью упорядочения всего сказанного Рорти по данному вопросу, и в свете этого — интерпретации его профессиональной карьеры как академического ученого и публичного интеллектуала. Сначала я собираюсь дать обзор рассуждений Рорти о философии, ее назначении и дисциплинарном статусе, начиная с наиболее ранних высказываний, а затем представить общую метафилософскую перспективу, которая сложилась у Рорти и начала складываться у меня самого в период, когда я, будучи студентом, стажировался у него в Принстонском университете. Эта перспектива эволюционировала с годами, в течение которых Рорти стал международно признанной величиной и авторитетом для многих неравнодушных к философии, а я постепенно выработал собственный взгляд, который изложил в книге «Философская Америка» [Romano, 2012].

В канонической 3-й главе «Философии и зеркала природы» Рорти пишет: «Представление о том, что существует автономная дисциплина, называемая философией, отличная одновременно от религии и науки и довлеющая над ними, совсем недавнего происхождения». Этого представления, отмечает Рорти, еще не было тогда, когда Декарт и Гоббс обличали «схоластическую философию»: «идея самой “философии”, в том смысле, в каком она понимается начиная с XIX в., когда ее предмет стал стандартным предметом образования, еще не сформировалась» [Rorty, 1979: 131].

Далее Рорти высказывает мнение, что обособление философии как автономной дисциплины от науки и религии произошло благодаря Канту и отождествлению философии с фундаменталистской эпистемологией. «Кант преуспел в трансформации старого представления о философии — метафизике как “царице наук” (поскольку она занималась тем, что наиболее универсально и наименее материально) — в понятие “базовой”, наиболее *фундаментальной* дисциплины» [Ibid.: 132].

Кантианская «картина философии, сконцентрированной вокруг эпистемологии», пишет Рорти, получила полное и безоговорочное признание после того, как «Гегель и спекулятивный идеализм перестали доминировать на интеллектуальной сцене Германии». Отныне историки философии могли располагать мыслителей XVII–XVIII вв. в последовательном нарративе, отводя каждому «подобающее место». Философия становится «автономной неэмпирической дисциплиной» (Рорти также называет ее «самодостаточной» и «схоластической»), отделимой «от идеологии, с одной стороны, и от возникающей науки эмпирической психологии — с другой».

Эта картина философии, по словам Рорти, «встроена в сегодняшние программы образования». В таком понимании, дисциплина представляет собой главным образом «философию-как-эпистемологию» [Ibid.: 134]. Всякому, кто знаком с трудами Рорти, должно быть известно о его категорическом неприятии данного положения, так что нет нужды подробно говорить о критике, которой Рорти подверг представление о мышлении как отражении природы в «зеркале» человеческого сознания ('Mirror-of-Nature' thinking). Я остановлюсь на итоговом значении этих взглядов для его понятия философии.

Подход Канта, пишет Рорти в той же главе, позволил нам увидеть «непрерывность проблематики, открытой греками, с философскими проблемами наших дней». Речь идет о понятии «философии» как явлении, «имеющем историю в две с половиной тысячи лет». Кант «одновременно... дал нам историю нашего предмета, зафиксировал его проблематику и сделал этот предмет профессиональным», заключает Рорти [Ibid.: 149].

Некоторые критики автора «Зеркала» интерпретировали сказанное им как провозвестие «смерти» философии, неизбежной после деструкции кантовского эпистемологического проекта. Но это совсем не то, что говорит Рорти о философии в конце своей книги, в 8-й главе, озаглавленной «Философия без зеркал».

Здесь он поясняет, что «философия-как-эпистемология» — лишь «эпизод» в западной интеллектуальной истории, который «не должен просто отождествляться с “современной философией”». По словам Рорти, «тот факт, что мы можем продолжать разговор, начатый

Платоном, без обсуждения тем, которые хотел обсуждать Платон, иллюстрирует различие между трактовкой философии как голоса в разговоре и трактовкой ее как предмета, *Fach*, поля профессионального исследования». Для Рорти «разговорный интерес философии как предмета или некоторого индивидуального гениального философа варьируется и будет продолжать варьироваться непредсказуемым образом, в зависимости от случайностей. ...Линии разграничения между дисциплинами будут расплывчатыми и подвижными, и будут возникать новые дисциплины» [Ibid.: 390–392]. Само собой разумеется, отказ от мышления-как-отражения лишит философа его исключительной привилегии — контроля над судом разума, искомого Кантом.

По мнению Рорти, это означает, кроме всего прочего, отказ от представления о том, что «существует нечто, называемое “философским методом”, или “философской техникой”, или “философской точкой зрения”». Однако такой разворот не кладет конец философии как виду интеллектуальной активности, как «голосу» в разговоре, в котором наряду с профессиональными философами участвуют представители других дисциплин. Если современным философам не нравится предложенное Рорти описание их деятельности как «полезного комментирования», или «посредничества» (*kibitzing*), то лишь потому, что они не улавливают положительного смысла, которым он наделяет это выражение, заимствованное из иврита.

Короче говоря, создается впечатление, что здесь, на последних двух страницах «Философии и зеркала природы», Рорти вбивает жесткий клин между профессией, *Fach*, и свободным исследованием-размышлением в формате неструктурированной беседы, ведущейся интеллектуалами и философами. Но он тотчас подчеркивает, что избавление от кантовской эпистемологии не влечет за собой избавления от профессии, которая связана с ней. «Профессии, — пишет он, — могут пережить парадигмы, их породившие. Как бы то ни было, одной лишь потребности в учителях, знакомых с трудами великих мыслителей прошлого, достаточно, чтобы гарантировать, что философские департаменты будут существовать столь же долго, сколько будут существовать университеты». В любом случае, убежден Рорти, «нет угрозы того, что философии “пришел конец”» [Ibid.: 393–394].

Итак, профессия, *Fach*, сохраняется, и она не должна рассматриваться как нечто отличное от «разговора» образованных людей, интеллектуальные интересы и литературные предпочтения которых более-менее совпадают.

Теперь мне хотелось бы обратиться к тому, как это видение, характерное для «Философии и зеркала природы», менялось (если менялось) в последующем творчестве Рорти. Я опускаю многие его ра-

боты из кембриджского собрания сочинений по недостатку времени, а также потому, что в них он отказывается от *Fach*-словаря. Вместо этого я бы хотел привлечь внимание к одному тексту, который, возможно, остался незамеченным даже многими рортианцами, потому что увидел свет после того, как большинство из нас, исследователей философии Рорти, проштудировав корпус основных его трудов, успели сформировать определенное представление о прочитанном, — к очерку «Философ как эксперт», опубликованному в 2009 г. в юбилейном издании «Философии и зеркала природы» [Rorty, 2009].

Но прежде позвольте вернуться к «Последствиям прагматизма». Здесь Рорти напрямую обращается к интересующему нас вопросу в пяти статьях: «Прагматизм и философия», «Сохранять философию в чистоте: очерк о Витгенштейне», «Профессиональная философия и трансценденталистская культура», «Философия как род литературы: очерк о Деррида» и «Философия в Америке сегодня».

Философия, первым делом заявляет Рорти, есть не что иное, как «литературный жанр». Далее он проводит различие между двумя пониманиями философии. Первое — дилетантское (*layman's*) понимание, которое Рорти, однако, иллюстрирует фразой, заимствованной у не-дилетанта Уилфреда Селларса: это «попытка понять, как вещи, в самом широком смысле слова, связаны друг с другом, в самом широком смысле слова» [Sellars, 1963: 1]. Второе понимание — «более специализированное и в то же время более сомнительное». Оно подразумевает исследование («в духе Платона и Канта») «природы определенных нормативных понятий». Рорти предупреждает, что, когда он будет использовать слово «Философия» в этом смысле, он будет писать его с прописной буквы. И затем выдвигает известный тезис: «Лучший исход для философии, по мнению прагматистов, — не быть Философией» [Rorty, 1982: XV].

Среди профессиональных философов, констатирует Рорти, немало тех, кто опасается, что «если Философия как автономная дисциплина, как “предмет” (*Fach*), исчезнет с культурной сцены, повторив судьбу теологии, нечто существенно важное будет утрачено безвозвратно» [Ibid.: XXII]. Здесь я вижу некоторую двусмысленность в использовании им термина *Fach*. С социологической точки зрения, философия представляет собой «институцию» со своими подразделениями (факультетами, кафедрами, печатными органами) и отличительными признаками вроде табличек на дверях кабинетов и аудиторий. Но также под философией как дисциплиной («предметом») Рорти понимает определенную *эпистемологическую традицию* (платоновско-картезианско-кантовскую) и соответствующую исследовательскую программу — то, что он называет «канон» современного профессионального академического философствования. Акцентируя, как правило,

именно этот смысл, он отдает должное и социологическому подходу к философии.

В статье «Сохранять философию в чистоте», где Рорти полемизирует с Дэвидом Пирсом и его интерпретацией Витгенштейна [Pears, 1969], он более подробно, чем где-либо еще, исследует понятие *Fach* в его приложении к философии в обоих значениях.

Самая занятная ссылка приводится в начале: «Я использую слово *Fach* вместо “предмета” или “области”, потому что этому слову было дано элегантно и точное контекстуальное определение Уильямом Джеймсом, в его описании Вильгельма Вундта: “Он никакой не гений, а просто профессор, обязанность которого знать все и иметь собственное суждение по любому вопросу, связанному с его *Fach*... “У меня должно быть свое мнение на этот счет”, — говорит он себе всякий раз, столкнувшись с чем-то заслуживающим внимания”» [Rorty, 1982: 20].

Далее Рорти детализирует это шутовское определение. Он заявляет, что «нельзя обладать *Fach*... если в употреблении данного термина не отличать его содержание от других, подводимых под него или рядоположенных, содержаний». Рорти также говорит нечто, что кажется мне абсолютно неверным применительно к области культуры и что в целом для него не характерно: «*Fach* едва ли возможен без научного знания. О художниках, например, говорят, что они обладают теми или другими навыками, мастерством или талантом. Но это — не *Fach*» [Ibid.: 26]. Я думаю, эстетическая теория и все творчество Артура Данто полностью опровергает эту позицию, хотя его опыт и представляет собой пример, служащий подтверждением другой, более общей истины, совместимой со взглядами Рорти, а именно: можно трансцендировать *Fach* — выйти за его дисциплинарные рамки, можно практиковать значительную свободу вариаций внутри него и можно пытаться его изменить.

Рорти привносит в свое рассуждение о *Fach* дополнительные нюансы, говоря о Дьюи. Он пишет, что для Дьюи философия со строчной буквы — «не *Fach*, хотя ее изучение является таковым. Философия в более широком смысле — та разновидность интеллектуального творчества, что допускает генерализации, не укладывающиеся ни в какую из существующих дисциплинарных ниш, — тоже не *Fach*, а нечто особенное. Нет *Fach*, нет метафилософских проблем, связанных с предметом и методом философии, — нет и дилемм, которые я рассматривал».

Стараясь точнее объяснить, что он имеет в виду, Рорти — предвзято таксономию, которую он разовьет в более поздних очерках, таких как «Историография философии», — выделяет три типа дискурса, называемых «философскими». Первый соответствует характеристике, предложенной Селларсом. Второй — «основные темы, обсуждаемые

большинством “великих философов”». Третий — «академическая дисциплина, то есть любой случайный набор вопросов, включенных в обязательную программу того или иного философского департамента» [Ibid.: 28–30]. Рорти вводит идею «чистоты» применительно к указанным типам дискурса. «В первом случае, — пишет он, — философия, очевидно, не составляет предмета (*Fach*) в “чистом” виде». В третьем случае, в качестве академической дисциплины, она обладает своего рода чистотой, которую разделяет с другими специализированными областями — например, такими (замечает Рорти не без иронии), как «изучение фторидов». Более всего Рорти занимает вторая разновидность дискурса, которую он характеризует как «определенную культурную традицию», связанную с обсуждением того или иного «стандартного списка проблем», к примеру, картезианских. Если в этой традиции происходят изменения, соответствующий список проблем «уже нельзя считать *Fach*; скорее, данным термином следует называть исследование, объясняющее, почему те или иные проблемы когда-то волновали философов» [Ibid.: 32]. Рорти ясно дает понять, что признает «этот род “чистоты” предмета» [Ibid.: 36].

Мне кажется, что одна из причин, по которой Рорти впоследствии отказался от словаря *Fach*, заключается в том, что этот словарь иллюстрирует вызов, перед которым оказался сам Рорти и перед которым оказываемся мы все в нашей работе: даже если вы — убежденный антиэссенциалист, в развернутых философских текстах трудно избежать употребления некоторых эссенциалистских понятий. Быть может, всмотревшись в «зеркало» — нет, не природы, а собственной прозы, Рорти неожиданно для себя обнаружил, что педалируя тему *Fach*, он слишком явно и часто обращается с этим концептом как эссенциалистским.

Еще несколько соображений по поводу *Fach*, прежде чем я перейду к заключительной части. В статье «Философия как род литературы», написанной Рорти в 1978 г., мы встречаем первые признаки осознания им того, что в своих рассуждениях о «предмете» философии он зашел слишком далеко в направлении эссенциализма. По его словам, «бесполезно искать сущность философии как академической дисциплины (*Fach*), ведь результаты такого поиска будут зависеть от случайного выбора вами страны, университетскими каталогами которой вы будете пользоваться, штудировав философскую литературу» [Ibid.: 92]. Думаю, в конце 70-х гг., накануне публикации «Зеркала», Рорти начал ощущать, что перестарался в отстаивании герметизма «академической специальности» философии.

Наконец, в очерке «Философия в Америке сегодня», впервые представленном в виде доклада на симпозиуме Тихоокеанского отделения Американской философской ассоциации в 1981 г., Рорти описывает

феноменологию и неотомизм как движения, которые «тщетно старались обособить для себя некий *Fach*, отличный от науки и ее саморазъяснения, придавая значение идее исключительно “философского”, сверхнаучного знания» [Ibid.: 214]. А в конце статьи Рорти в последний раз обращается к своему излюбленному немецкому слову: «Ницше, Хайдеггера и Фуко отличает от Гегеля и Маркса именно растущая искренность, с которой они *расстаются* с понятиями “системы”, “метода” и “науки”, их крепнущая готовность затушевать разделительные линии между дисциплинами, их нежелание признавать, что философия представляет собой самостоятельный *Fach*» [Ibid.: 226].

Но довольно лингвистических свидетельств. Что следует из вышеизложенного? Я бы сказал, что ключевая особенность этого последнего очерка, отражающая изменение позиции Рорти, — та «расслабленность», с которой он теперь обсуждает вопрос о статусе философии и которую он рекомендует нам, читателям. Быть может, его антиэссенциалистские рецепторы просигналили, что дальше на этом пути подстерегает опасность: настойчивость, с которой он прежде, в дискуссиях и статьях, возвращался к проблеме *Fach*, столкнулась с его в высшей степени реалистичным пониманием того, как в действительности осуществляется философская работа. Рорти, несомненно, осознавал, что сам он служит отличным примером того, как натренированный философ, работающий в университете и прекрасно знакомый со всеми профессиональными (*Fach-like*) философскими повестками, идущими от Платона и Канта, может решиться на свободный интеллектуальный «полет» в компании непрофессиональных философов, литераторов, поэтов и публицистов.

Хотя Рорти в постпринстонский период и усматривал, вероятно, определенную символику в своем отказе от официального статуса «профессора философии», которым пришлось пожертвовать ради должности профессора гуманитарных наук в университете Вирджинии, а затем профессора сравнительного литературоведения в Стэнфорде, я думаю, он понимал, что, обладая достаточной храбростью, амбициозностью и энергией, можно идти против течения и внутри философского департамента — просто занимаясь тем, чем ты занимаешься, самим фактом того, что ты читаешь и пишешь. Правда, речь здесь может идти не столько о постфилософской ориентации мыслителя, сколько о перспективах, которые открываются после ухода со штатной должности. Когда я вижу кого-нибудь вроде Филипа Китчера, пишущего и публикующего целую книгу о Томасе Манне, его новелле «Смерть в Венеции» [Kitcher, 2013], я угадываю влияние Рорти. Сомневаюсь в том, что Китчер, в настоящее время профессор Колумбийского университета, позволил бы себе нечто подобное на более раннем этапе карьеры. Начинающие философы, стремящиеся занять

постоянные позиции, тысячу раз правы, когда, умеряя свои интеллектуальные аппетиты, остерегаются слишком далеко отходить от профессионального академического канона.

Это — одна из причин, по которым я в своей 672-страничной «Философской Америке» попытался расширить список причисляемых к «философам» авторов за счет включения в него ряда мыслителей нестандартного толка (если бы не ограничения по объему книги, список этот был бы длиннее). Чем меньше мы вынуждены думать о том, кто из пребывающих внутри философского поля бродит снаружи, а кто из находящихся снаружи прокрадывается внутрь, тем легче нам принять более свободный взгляд на философию, которую я представляю в моей книге как «непрестанно расширяющуюся практику убеждения». В таком воображаемом философском мире, в котором образцовым мыслителем считался бы не столько Сократ, вознесенный на пьедестал традицией, сколько его современник, полузабытый ритор Исократ, мы могли бы все еще бодро глядеть на табличку, гласящую: «Кафедра философии», не воспринимая ее как надпись на дверях тюрьмы, где дозволено читать лишь определенного рода книги. Работать на кафедре философии, а не сравнительного литературоведения или истории означало бы примерно то же, что жить в Нью-Йорке, а не Вашингтоне или Лос-Анджелесе: это вопрос вкусовых предпочтений, акцентов, которые человек желал бы видеть расставленными вокруг себя, а не вопрос доктринальной принадлежности.

В заключение я хотел бы обратиться к уже упомянутой статье Рорти, которая помогает нам понять, как человек, обладающий столь удивительной эрудицией и столь вовлеченный в многоголосую 2500-летнюю беседу, начавшуюся, как он не устает повторять, с Платона (а я бы сказал, с Исократом или с досократиков, если говорить о западной философской мысли), — как этот самый человек мог желать подорвать ее в одном ключевом аспекте.

Рортианцы! Если вы еще не читали статью, о которой я говорю, — она называется «Философ как эксперт», — вы должны это сделать. Согласно издателю «Философии и зеркала природы» 2009 г., Рорти написал ее во время своего трехлетнего пребывания в Уэллесли-колледже (1958–1961), а исправленную версию подготовил в Принстоне. Впервые увидев заглавие, я решил, что это сарказм, как если бы слово «эксперт» стояло в кавычках. Но это не сарказм. Здесь Рорти местами превозносит «экспертный подход» к философии (со всеми его техническими преимуществами и возможностями, открываемыми перед профессиональным исследователем), не прибегая, впрочем, к немецкому слову *Fach*.

«Философии как дисциплине, ставящей широчайшие вопросы и разрабатывающей самые общие схемы классификации, всегда при-

надлежит последнее слово» [Rorty, 2009: 402]. Да неужели? Тот ли это Дик Рорти, которого мы знаем и любим? Он утверждает своеобразие философии, ее *sui generis*. На манер Пирса он приветствует философские результаты, достигнутые «совместными усилиями многих индивидуальных исследователей, каждый из которых имел дело с какой-то определенной частицей или аспектом проблемы» [Ibid.: 410].

Рорти дает понять, что наиболее важными считает направления, «где можно добиться строгости процедуры и согласия в результатах». Профессиональные философы, утверждает он, должны игнорировать советы «дилетантов»: «Степень легкости, с какой они противостоят такому вмешательству, продолжая диалог между собой, служит верным индикатором интеллектуальной свободы внутри культурного сообщества» [Ibid.: 412–413]. Одну из линий аргументации он резюмирует замечанием: «тот, кто сам не является философом, не вправе рассуждать о философии». В формальном смысле, заявляет он, философия «автономна». И затем совершенно шокирующее: «Философия — то самое место, где ставятся и решаются наисущественные, коренные вопросы; она поистине царица наук» [Ibid.: 417].

В утешение могу сказать следующее: даже Ричард Рорти, один из первоклассных знатоков философии и виртуозов мысли, был все-таки человеком и нуждался в словарях, позволяющих донести до аудитории, к которой он обращался, наиболее важные для него идеи. Многие из замечаний, подобных тем, что я процитировал, высказывались Рорти в контексте его метафилософской программы, а также педагогической позиции, более нам знакомой.

В конечном счете, утверждает он, все, что нам дает философия, ее настоящий результат — это диалог о философских взглядах, беседа, причем «за пределами ничем не стесненного разговора не существует стандартов, на основании которых можно было бы судить о его успешности». С педагогической точки зрения он призывает к самостоятельному изучению мыслителей прошлого и их наследия, а не принимать с ходу уже готовые мнения о них. Он спрашивает: «Как много нужно знать об истории философии, прежде чем обрести право решать, что (а) философам следует заниматься чем-то другим или что (б) ничего большего знать не требуется? Так вот, общий ответ гласит: очень и очень много» [Ibid.: 414].

Далее Рорти говорит: «Человек перестает быть дилетантом в философии только тогда, когда перестает ждать от философов, что они будут говорить с ним на его языке, и начинает говорить с ними на их языке, объясняя, почему они должны от него отказаться. Другими словами, человек перестает быть дилетантом в философии, когда перестает утверждать, что некоторые вопросы бессмысленны, а просто переходит к другим вопросам, объясняя, чем они лучше и почему от-

веты на них одновременно снимают вопросы старые» [Ibid.]. Читая эти строки, я вижу, как Ричард Рорти «Философии и зеркала природы» словно выпрыгивает из раковины, изображенной на прославляющей Весну ренессансной картине, — из раковины более раннего философского типа мышления.

В «Философской Америке» я цитирую слова Хилари Патнэма о Рорти: «Не знаю никого, кто читал бы больше, чем Дик» [Romano, 2012: 140]. Признаюсь, когда я работал ассистентом Рорти, у меня сложилось такое же впечатление. Просматривая книжные полки в его кабинете, я изумлялся обилию и разнообразию литературы, которую он использовал. То и дело мне попадались книги, буквально распухшие от заметок, оставленных рукой владельца.

Вполне очевидно, что понятие *Fach* — не из «конечного словаря» Рорти. Но в его текстах оно встречается далеко не случайно. Вспоминая сегодня Рорти с большой теплотой, я должен сказать, что всегда буду благодарен ему за полученное от него вдохновение жить философской жизнью, отличной от профессионально-академического стандарта, — жизнью журналиста и одновременно философа. И вместе с тем я понимаю, что как профессионал он внес неоценимый вклад в *предмет* — философию.

Перевод с английского языка Г. Вдовиной

## Литература

- Kitcher, 2013 — *Kitcher P.* Deaths in Venice: The Cases of Gustav von Aschenbach. N.Y.: Columbia University Press, 2013.
- Pears, 1969 — *Pears D.* Ludwig Wittgenstein. N.Y.: Viking, 1969.
- Romano, 2012 — *Romano C.* America the Philosophical. N.Y.: Alfred A. Knopf/Vintage, 2012.
- Rorty, 1982 — *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, 1979 — *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, 2009 — *Rorty R.* The Philosopher as Expert // Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Thirtieth-Anniversary Edition. Princeton: Princeton University Press, 2009. P. 395–421.
- Sellars, 1963 — *Sellars W.* Science, Perception, and Reality. N.Y.: Humanities Press, 1963.



## Алексей Фатенков

### К нерелятивному: осмысливая и преодолевая прагматизм Рорти и Патнэма

С опорой на экзистенциальный реализм и недоверием к релятивному рассматриваются философские взгляды Р. Рорти и Х. Патнэма. Разногласия между ними не выходят за рамки разногласий между большим и меньшим релятивистом (между плюралистом и дуалистом — в сопредельном методологическом формате). Дискуссию ведут крайний номиналист и умеренный реалист. Каждый обеспокоен прежде всего тем, чтобы не быть обвиненным в метафизичности (догматичности), — обвиняя, понимает, друг друга в причастности к этой позиции. Оба, когда речь заходит о реальности сверхиндивидуальной (множественной или многообразной), говорят исключительно об отношениях (к ней и внутри нее), об их наличии или отсутствии, но не о самой реальности, не о чем-то «в себе». Оба солидарны в том, что, по утверждению Патнэма, единственно и безусловно правильного, «метафизически привилегированного» описания мира не существует.

Согласно Рорти, отношения исключительно контекстуальны, ситуативны, условны — хотя бы в том смысле, что нет и не должно быть эксклюзивного контекста по их ранжированию. Патнэм, в отличие от оппонента, признаёт осмысленность ранжирования отношений и, как следствие, осмысленность иерархического разграничения корреспонденции и когеренции. Но в утверждении приоритета первой над второй он, отрицая существование одной-единственной истинной репрезентации, излишне осторожен: раз нет истины единственной, все имеющиеся — сугубо относительные; и надежно обосновать первенство корреспонденции над когеренцией никогда не удастся. Впрочем, патнэмовские уступки релятивизму в определенном смысле закономерны: корреспондентная истина, как и истина когеренции, представляет собой отношение — хотя и не между фрагментами сознания, а между «сознанием» и «действительностью», но все равно это реляция.

Прагматизм, включая его новые редакции, небезынтересен экзистенциальному реалисту критикой объективной реальности и объективной истины. Однако дальше этой начальной концептуальной смычки дело не идет. Прагматизм из отрицания объективной истины выводит невозможность абсолютной истины, да и никакой другой, претендующей на сверхрелятивное обоснование, в том числе и экзистенциальное. Тогда как именно экзистенциально фундированная истина, в стратегии соразмерного ей реализма, способна, думается, претендовать на статус абсолютной, дистанцируясь от требований intersубъективности и объективности — не пренебрегая при этом природным осн

ем, напротив, ответственно опираясь на него, разумно удерживая себя от упования на трансцендентные, сверхъестественные подпорки.

**Ключевые слова:** прагматизм, Р. Рорти, Х. Патнэм, отношение, релятивное, нерелятивное, реализм.

In terms of existential realism and with mistrust towards the relational the philosophical views of R. Rorty and H. Putnam are examined. The disagreements between them do not go beyond disagreements between a more pronounced relativist and a less pronounced one (between a pluralist and a dualist within the adjacent methodological format). It is a discussion between an extreme nominalist and a moderate realist. Both are primarily concerned with how to avoid accusations of being metaphysical (dogmatic) — of course, accusing each other of this position. When speaking about a supra-individual (multiple or diverse) reality they mean exclusively relations (toward it and within it), their presence or absence, but not reality itself, not something “within”. Both agree that, as Putnam puts it, there is no single and unquestionably right “metaphysically privileged” description of the world.

According to Rorty, relations are exclusively contextual, situational, and conditional — at least in the sense that there is not, and should not be, an exclusive context to rank them. Putnam, unlike his opponent, recognizes the meaningfulness of the ranking of relations and, as a consequence, the meaningfulness of the hierarchical distinction between correspondence and coherence. However, stating the priority of the former compared to the latter, he is too cautious in denying the existence of the only true representation: since there is no single truth, all the existing ones are strictly relative; and it will never be possible to substantiate reliably the superiority of correspondence over coherence. Yet Putnam’s concessions to relativism are legitimate in a sense: correspondence truth, just like coherence truth, represents a relation — even though not between fragments of consciousness but between “consciousness” and “reality,” but still it is a relation.

Pragmatism, including its new revisions, is of interest for an existential realist because of its criticism of objective reality and objective truth. However, the matter does not go any further than this initial conceptual kinship. From the denial of objective truth, pragmatism derives the impossibility of absolute truth, as well as any other that claims a superrelative substantiation, including existential. Meanwhile, it appears, it is existentially funded truth, within the strategy of commensurate realism, that can claim the status of absolute truth, distancing from the requirements of intersubjectivity and objectivity — without disregarding the natural foundation but, on the contrary, responsibly relying on it and reasonably guarding itself against hopes for transcendental, supernatural supports.

**Keywords:** pragmatism, R. Rorty, H. Putnam, relation, the relational, the non-relational, realism.

## Метафизика близости против прагматики отношений

Ставка на нерелятивное означает: для всяких А и В помимо связей и отношений между ними может существовать и порой существует *нечто, несводимое ни к каким связям и отношениям*: ни объективно складывающимся и ни конструируемым осознанно, даже к самым содержательным и взаимовыгодным. Не исключено, это нечто есть *тотальность* — образование без внутренней структуры, опознаваемое лишь по наличию внешней границы, за которой находится привычно или непривычно структурированная реальность. Но куда привлекательнее распознать в этом нечто *близость* — реальность с уникальной структурой: без гегемонии отношений и связей, даже самых слабых, коррелятивных; без внешней и внутренней детерминации; без редукции обоснованности к детерминации; без основания, отличного от обосновываемого, но не вовсе без основания — а с ним, таким, которое неотделимо от того, что оно обосновывает, онтологически не больше и не меньше его и не подпадает под квалификацию достаточного–недостаточного. Скорее всего, в силу вероятной редукции тотальности к ее внешним пределам, по-настоящему нерелятивна только близость — состояние, в которое погружены некие А и В, где одной из литер обозначено непременно живое существо, а другой — еще одно, либо фрагмент (уголок, артефакт) природного или природно-культурного мира. Наличие, актуализация близости не ведет к устранению реляционного и релятивного (радикальной и подчеркнуто гносеологизированной формы реляционного), но при этом в ценностном плане ставит их ниже, в случае с релятивным — много ниже, нерелятивного. Новая демаркация — между нерелятивной близостью и реляционной опосредованностью — не столько дополнительный барьер для общения людей, сколько, наоборот, данность, позволяющая пробить брешь в стене между внутренним и внешним, устраняет, хотя бы сегментарно, их дуалистический антагонизм и их дуалистическое безразличие. Близость — единственно стоящая трансцендентальность, самое ценное состояние индивида, субъекта за рамками его самодостаточности. Граница, отделяющая близкое от иного, очевидна, ее обнаружение не нуждается в какой-то особой профессиональной подготовке, тут хватает простой человеческой чуткости. Вот двое близких людей, живут радуясь и печальсь. А вон те двое всю жизнь только «выстраивают отношения»...

Все, отрицающие близость, как она описана выше (и будет конкретизирована далее), оказываются реляционистами (того или иного порядка). Реляционисты неклассического типа суть релятивисты (того или иного уровня).

Американский прагматизм представлен персонами, в чьих воззрениях тенденция к релятивизму контекстуально смягчается в опреде-

ленной мере классическим реляционизмом. Основные споры внутри прагматизма — о приемлемых долях реляционистской респектабельности и релятивистской раскрепощенности. Так и разногласия между Ричардом Рорти и Хилари Патнэмом не выходят, по сути, за рамки разногласий между большим и меньшим релятивистом. Меньший может законно считаться в данном случае реляционистом, и даже позиционировать себя оппонентом и критиком релятивизма (как это делает Патнэм), но он лишен сколь-нибудь надежной защиты от релятивистского исхода, что, собственно, хорошо понимает больший, и потому может иронично воспринимать подобную критику, как и поступает Рорти. Впрочем, и он отказывается называть себя релятивистом, считая соответствующее имя термином метафизического словаря, не способного корректно описать его точку зрения — анти-метафизика, антиплатоника, антидуалиста.

Рорти и Патнэм обеспокоены прежде всего тем, чтобы не быть обвиненными в метафизичности (догматичности), — обвиняя, разумеется, друг друга в причастности к этой позиции. Оба, когда речь заходит о реальности сверхиндивидуальной (множественной или многообразной), а она обсуждается постоянно, говорят исключительно об отношениях (к ней и внутри нее), об их наличии или отсутствии, но не о самой реальности, не о чем-то «в себе». Оба солидарны в том, что, по утверждению Патнэма, единственно и безусловно правильного, «метафизически привилегированного» описания мира не существует, а «имеется множество способов описания, некоторые лучше, некоторые хуже, некоторые равноценны и эквивалентно приемлемы...» [Патнэм, 2013: 178]. Другими словами, отношения наличествуют (и подлежат обсуждению) лишь между человеком и человеком (внутри общества), между человеком и вещью, человеком и природой, но не внутри природы.

Согласно Рорти, отношения исключительно контекстуальны, ситуативны, условны — хотя бы в том смысле, что нет и не должно быть эксклюзивного контекста по их ранжированию. И тогда, конечно, ничто не мешает отрицать как самообман утверждение о том, что мы обладаем-таки «глубокой, скрытой, метафизически значимой природой, которая делает нас “несводимо” отличными от чернильниц и атомов» [Рорти, 1997: 276].

Редукция человека к вещи, абсурдная сама по себе (а не только, буду настаивать, для экзистенциально ориентированного интеллектуала), гипертрофированно рационалистическая (как и релятивистский проект), указывает также, прямо или косвенно, на ряд логических изъянов релятивизма, а именно: 1) если контекстуальна только оценка отношений, а их существование признается внеконтекстуальным (во всех контекстах без исключения), то аксиологический релятивизм сочетается с онтическим догматизмом, с метафизикой системы отно-

шений; 2) если ситуативно и существование отношений, то нельзя отрицать и наличие проекции, в которой они отсутствуют вовсе.

Полное отсутствие релятивного есть метафизическая абстракция, такая же, как и полное сведение к системе отношений чего-то нерелятивного. Гипотетически допустив, однако, обнуление релятивного, придем либо к аструктурированной тотальности, либо к солипсистски трактуемому точечному индивиду. Априори отметая ситуацию аморфной тотальности, Рорти, как представляется, не боится и не стесняется обвинений в солипсизме. Потому, вероятно, что понимает условность и данной позиции, и обвинений в ее адрес. Таким интеллектуальным радикализмом он, к огорчению Патнэма, и привлекает внимание студенческой аудитории. Риск, впрочем, даже теоретический, здесь минимален. Разговор об эксклюзивной единичности, который она ведет сама с собой, с очевидностью невозможен без того, чтобы эта единичность как-то с собой не соотносилась, что радикального релятивиста, несомненно, устраивает.

Патнэм, в отличие от оппонента, признаёт осмысленность ранжирования отношений и, как следствие, осмысленность иерархического разграничения корреспонденции и когеренции. Но в утверждении приоритета первой над второй он, отрицая существование одной-единственной истинной репрезентации, излишне осторожен: раз нет истины единственной, все имеющиеся — сугубо относительные; и надежно обосновать первенство корреспонденции над когеренцией никогда не удастся. Впрочем, патнэмовские уступки релятивизму в определенном смысле закономерны: корреспондентная истина, как и истина когеренции, представляет собой отношение — хотя и не между фрагментами сознания, а между сознанием и тем, что вне его. Но все равно это реляция.

## К дебатам об истине

При всем многообразии интерпретаций в мировом культурном наследии выделяются два главных подхода к толкованию истины: субстанциональный и реляционный. (Автор ранее уже обращался, тогда менее критично в отношении реляционизма, к данной теме: [Фатенков, 2008].) В рамках *субстанционального* подхода содержательно истина вплотную приближается к понятию бытия, наиболее достоверной и ценной реальности, и к понятию субстанции, реальности самопричинной, а в более сильной версии — реальности, имеющей основание в самой себе. Подобный взгляд в той или иной степени характерен для разных типов мировоззрения: а) теистического, б) пантеистического, в) гилозоистического. В их оптике подлинная реальность — либо Бог а) самодостаточный, б) растворяющий в себе

Природу и растворенный в ней, либо в) сама одушевленная Природа, не нуждающаяся в божественном вспоможении, — и есть Истина. Причем абсолютная, с большой буквы. Не по плечу подобная роль материи — содержательно обедненной заместительнице полноценного природно-космического бытия, лишь акцидентально включающей в себя сферу идеального. Хотя потребность в полной истине, открывающейся людям в их уникальном опыте, материалисты несомненно испытывают. Зеркальной — в плане истинности — оказывается ситуация с объективно-идеалистически представляемым мировым разумом, лишенным материальной фактуры. И даже гегелевская абсолютная идея, в снятом виде вбирающая в себя природный мир, может быть заподозрена в потере значимого конкретно-истинного материала (того, что остался в «косной» природе).

Обыденными и сверхобыденными (в частности, метафизическими) усилиями мы воспринимаем определенный срез природы и культуры, которые ожидаемо — в согласии с нашими интуициями и убеждениями — представляются либо умаленно-объективированно (материализмом и идеализмом), либо жизненно-конкретно (*реализмом экзистенциально-гилозоистического толка*). Последняя точка зрения сопрягает подлинность человеческого бытия с подлинностью природно-культурного мира. Гилозоизм — философия близости человека и природы. Экзистенциализм, часто упрекаемый за склонность к индивидуализму, на деле обращается к нам с иным: если нет близости, нет ничего, разве что только абсурд. В экзистенциально-гилозоистической смысловой конфигурации сугубо объективная истина — не истина вовсе. Субъектная, экзистенциальная компонента играет тут решающую роль, превращая объективно и интересубъективно сомнительное в человечески достоверное: как в случае с формулированием очередного открытого закона природы, так и при совершении /оценке конкретного поступка, соотносимого с определенным моральным требованием. Риск, конечно, велик. Ведь «есть умы столь лживые, — согласимся с П.Я. Чаадаевым, — что даже истина, высказанная ими, становится ложью» [Чаадаев, 1989: 174]. За примерами далеко ходить не надо. Достаточно указать на эфирных долгожителей, с незапамятных времен вещающих с телеэкрана о высоком: некогда — в контексте достоинств «развитого» или «перестроенного» социализма, сегодня — в контексте преимуществ «рыночной» экономики, «правового» государства и «традиционных» ценностей. Вот кто бы только им поверил?!

Субстанциональная истина генетически, онтологически и аксиологически первичнее субъект-объектного разделения сущего. Однако ни происхождением, ни бытийно, ни ценностно она не опережает эк-

зистирующее существо (до которого способен дорасти субъект). В стилистике М. Хайдеггера, «истинность как выявление оказывается способом бытия самого Dasein, его экзистенции» [Хайдеггер, 2001: 284]. Единственно поэтому и возможны удивительные прозрения гениев, их восхождения к Абсолюту, даже когда для этого нет объективных причин. Взятая фрагментарно, буднично, беззаботно, истина является относительной, но не порывает полностью с совершенным прототипом и при соответствующем экзистенциальном настрое способна возвыситься до него.

В рамках другого — *реляционного* — подхода истина рассматривается как отношение. Чаще всего она видится соответствием смысло-образа, сложившегося в индивидуальном или коллективном сознании, «действительности» (нечто, называемое этим именем, всегда нуждалось и нуждается в уточнении). Либо, нередко, взаимосогласованностью фрагментов идеально-знаниевой сферы сущего (смысло-образов, идей в индивидуальном и коллективном разуме). Либо, наконец, отношением схождения, равенства между элементами семиотического пространства: а) объектом-знаком и объектом-референтом, б) материальным знаком и его идеальным смыслом. П. Рикёр упоминает, кроме того, еще несколько истинностных ракурсов: «соответствие нас самих себе самим» и согласованность с чем-то нашего истинного, нравственного поведения: «вести себя “сообразно с...”, “так, как...”» [Рикёр, 2002: 186].

Берущаяся и понимаемая исключительно реляционно, истина не способна подняться до уровня абсолютной. Ибо Абсолют, несмотря на внутреннюю структурированность, все же с очевидностью единственен. Иначе он не был бы самим собой. Единственность какого бы то ни было отношения (между чем-то и чем-то) никогда не сможет похвастаться той же степенью достоверности. Примечательна ремарка М. Кундеры касательно эпистолярной строки одной из его героинь: то, что Беттина Brentano «называет *wahre Liebe* (истинной любовью), это не любовь-отношение, а *любовь-чувство*; огонь, зажженный небесной рукой в душе человека...» [Кундера, 2004: 214]. Утверждение о том, что абсолютная истина «складывается из суммы относительных истин» [Ленин, 1968: 137] — банальный механистический предрассудок, нелепость. Ведь даже самый правоверный материалист наверняка не удовлетворится жилищем, которое оказывается всего лишь суммой сложенных кирпичей, а предпочтет более прочную крышу над головой.

Реляционное понимание истины само по себе не истинно и не ложно. Оно онтологически зыбко. Подлинность отношений между чем-то и чем-то детерминирована подлинностью объемлющей их реальности. И если та фиктивна, «если характер бытия лжив — что, во-

обще говоря, возможно [в монологе Ф. Ницше легко уловим картезианский мотив. — А. Ф.], — чем была бы тогда истина, вся наша истина? Бессовестной фальсификацией фальшивого? Высшей потенцией лживости?..» [Ницше, 2005: 305].

В западной философии, несмотря на точечное негодование и неприятие, первенство удерживает реляционная концепция истины. И в версии теории корреспонденции, и в версии теории когеренции она восходит к Аристотелю, чья дефиниция интересующей нас категории получила название классической. С Платоном, кстати, ситуация много сложнее. В его логике, помимо вязи истинностных отношений — между телами-вещами и человеческим сознанием, между идеями в уме человека, между (это главная реляция) человеческим сознанием и занебесьем — существует прежде всего в этом самом занебесье эйдос истины, т. е. истина субстанциальной размерности. Европейскими интеллектуалами в последующем предпринимались попытки синтезировать реляционный подход с субстанциональным, онтологизировать понятие истины, дистанцируясь некоторым образом от жесткого платоновского эссенциализма и не уходя заведомо в откровенную религиозность. Самая изящная, пожалуй, попытка принадлежит Хайдеггеру, трактовавшему истину, бытие и экзистенцию однопорядковыми инстанциями. Поначалу немецкий философ воспроизводит формулу, близкую к архетипически реляционной: «...Истина не налична среди вещей, однако она и не “случается” в некотором субъекте, но лежит, и это следует понимать почти дословно, “между” вещами и Dasein» [Хайдеггер, 2001: 282]. Затем линейная истина-посредник исподволь обволакивается метафизической телесностью: «...истина как выявление происходит в Dasein как определение его интенциональных отношений, и в равной мере она представляет собой определение сущего, наличного, в отношении его бытия как выявленного» [Хайдеггер, 2001: 287]. Однако плененность реляционной конфигурацией ощутима и здесь, особенно с учетом того, что, по Хайдеггеру, бытие не есть сущее, вследствие чего указанные метафизические инстанции нуждаются в дополнительном схождении. Отсюда — выпуклость реляционного толкования истины: ведь последняя, при всех оговорках немецкого мыслителя, «лежит между» субъектом и объектом и представлена в структуре сочлененно-разъятого суждения копулой «есть».

В отечественной интеллектуальной традиции, по сравнению с западной, ранг субстанциальной истины заметно выше. Репрезентативен тут тезис П.А. Флоренского: истина, «согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе [и продолжает удерживать. — А. Ф.] понятие абсолютной реальности: Истина — “сущее”, подлинно-существующее...» [Флоренский, 1990: 15]. И дело не только в ссылке на

авторитет (тем более когда человек светской культуры комплиментарно ссылается на религиозного мыслителя) и не только в личной убежденности (хотя без нее — вообще никуда), а и в известной знаковой черте родного языка, неотделимой от специфики отечественного умозрения. Так, составному немецкому «Es ist kalt» соответствует наше односложное «Холодно». Для европейца наличие холода, как и чего-то иного существующего, обязательно должно быть *дополнительно*, точнее — *предварительно*, удостоверено инстанцией бытия, грамматически символизируемого связкой «есть». Причина ясна: западная — картезианская — ментальность допускает и даже инициирует сомнения в реальности окружающего мира. Герой Ж.-П. Сартра в намерении избавиться от душевной тошноты напрягает память: «Я... говорил: “Море — зеленое, а белая точка сверху — это чайка”, но я не чувствовал, что все это существует, что чайка — это “существующая чайка”. Как правило, существование прячется от глаз» [Сартр, 1994: 136]. Для русских философов — все равно, материалисты они или идеалисты — характерна убежденность в том, что мир, погружающий в себя человека, существует и сам по себе, а не только в сенсорном, интеллектуальном или практическом опыте людей. Однако именовать этот мир «объективным» — бессубъектной системой объектов — торопятся не все. В *реальности* же его, неиллюзорности никаких сомнений, даже методологического плана, у отечественных мыслителей, как правило, не возникает. Посему нет необходимости прибегать к вспоможению какого-то не-сущего бытия и — в проекции грамматики — к неустрашимому присутствию в предложении связки «есть». Завораживающая притягательность русского языка во многом обусловлена обилием в нем метафизически-таинственных назывных предложений. Вспомним есенинский пейзаж родной стороны: «*Несказанное, синее, нежное...*». Или блоковскую графику революционного Петрограда: «*Черный вечер. / Белый снег. / Ветер, ветер!...*».

Субстанциальная истина и сильнее, и скромнее, как ни странно на первый взгляд, истины реляционной. Случающаяся близость сильнее и скромнее существования индивидов в формате отношений. Близость не афиширует себя, отношения не обходятся без пересудов. Реляционно-корреспондентные притязания на объективный результат предполагают нахождение наблюдателя в исключительно привилегированной — нулевой — точке системы координат. По сути, наблюдатель ставит себя над всем прочим сущим, ставит себя на место Бога. А потом начинаются стенания: дескать, трудно быть Богом... Оставаться человеком, впрочем, еще труднее. Обожествляющий себя не справляется с людским уделом. Это экзистенциальный слабак, метафизический завистник.

В рамках субстанционального понимания истины субъект познания — не столько наблюдающий, сколько сопереживающий — находится не над, а внутри познаваемой реальности, он окутан ею. Субстанциальная истина отличается от реляционной, а близость от системы отношений так же, как цельное полотно отличается от разрозненных нитей. Для близости и истины (с претензией на абсолютную) нет никакого «между» — ведь к нему в пару пристегиваются обычно «приблизительность» и «непонимание». Близость и истина, напротив, их не терпят — не удовлетворяясь и их противоположностями. Мало понять — куда важнее и ответственнее принять или не принять. Мало быть точным и непогрешимым — хочется быть счастливым. По расчету может быть брак, но не близость.

С корреспондентной истиной требование точности играет злую шутку. Репрезентировав нечто без всякой погрешности, мы получим отображение, неотличимое от отображаемого. Получим, стало быть, постмодернистский триумф симулякров, против которого — на словах, с пафосными декларациями — выступают сами сторонники теории корреспонденции. Сползание в тотальную симуляцию — не единственная опасность, их подстерегающая. Другая угроза, предваряющая «симулятивную», исходит из догматизации все той же исчерпывающей объективной репрезентации, но при оговорке (пусть крайне невразумительной), что означаемое и означающее как-то все-таки различимы. Стоит заметить в связи с качеством оговорки, что старорежимная формула — «истинное знание объективно по содержанию и субъективно по форме» — ужасающе недиалектична в плане сродства формы и содержания. Экзистенциальный реалист оценит и «предсимулятивное» состояние корреспондентных потуг как удручающе деструктивное: думать больше не надо, догматы безучастно выучиваются наизусть. Оценки прагматического реалиста оказываются здесь разноречивыми, что, в общем, неудивительно.

Х. Патнэм, держась позиции «приблизительной истины», и опасается ситуации с единственно правильным объективным описанием познаваемого, увязывая ее с позицией эмпирически непроверяемого метафизического реализма, и вместе с тем не исключает, что со временем, «если в фундаментальной физике когда-нибудь перестанут происходить научные революции», появится научная концепция, по отношению к которой все предшествующие предстанут приближением к ней как «окончательной» (или к ее проекту), «подобно тому как сегодня мы считаем осмысленным утверждение, что физика Ньютона приблизительно истинна с точки зрения общей теории относительности» [Патнэм, 2013: 182]. Упрекая Р. Рорти в чрезмерном умалении объективности, он уверяет, что при всем многообразии описательных приемов и средств «некоторые из наших высказываний (предложе-

ний) гарантированно являются истинными», скажем, «истинность (или ложность) предложения “За завтраком я ел хлебную кашу” на самом деле зависит исключительно от того, каким был (или не был) мой утренний рацион» [Патнэм, 2013: 178–179]. Пример показателен со всех сторон, в том числе и с критической. Гарантированно истинно то, что испытываешь сам или вместе с близким человеком. Объективность тут не нужна, да она и не достижима. Разделив трапезу со многими, все равно получишь не объективный, а интерсубъективный вердикт. Да и получишь ли: то ли использовано молоко, тот ли сорт хлеба, так ли он размят, добавлены или не добавлены специи — каша ли это вообще?

Гарантированно истинное в момент испытания есть абсолютно истинное (миг есть человечески-земной аналог вечности — или, быть может, вечность — его умозрительный дубликат). Я могу сколько угодно заученно твердить, что Волга впадает в Каспийское море, но пока сам не проверю данный факт (а с точкой наблюдения-проверки могут возникнуть проблемы), это суждение останется для меня лишь относительно истинным: так говорят, так принято считать... Экзистенциально важным оказывается здесь иной вопрос: а признаю ли я впадение Волги в Каспий абсолютно истинным, если об этом доверительно сообщит мне близкий человек? Августин писал, что истина принадлежит всем, кто ее любит. Но у него Истина есть Бог — и трудности догматически снимаются. Я люблю не Бога, а близкого человека — и безотносительно ко всем разговорам об истине. Когда женщина с излучающими счастьем глазами говорит мне о географии, я поверю и в то, что Земля — плоский диск, покоящийся на трех китах: глаза эти убедительнее и консенсуса научного сообщества, и результатов общественной практики. У земной любви и истины нет автоматического взаимозачета — только спорадические пересечения. Случаются эти пересечения благодаря тому, что абсолютная истина и настоящая любовь ни приблизительны, ни точны — они вне отношений сравнения с нормами и образцами... они уникальны.

Прагматизм, включая его новые редакции (и независимо от их приближенности к реализму), небезынтересен экзистенциальному реалисту критикой объективной реальности и объективной истины. Однако дальше этой начальной концептуальной смычки дело не идет. Прагматизм из отрицания объективной истины (или, что то же самое, из уравнивания объективности с интерсубъективностью) выводит невозможность абсолютной истины, да и никакой другой, претендующей на сверхрелятивное обоснование, в том числе и экзистенциальное. Тогда как именно экзистенциально фундированная истина, в стратегии соразмерного ей реализма, способна, думается, претен-

довать на статус абсолютной, дистанцируясь от требований интерсубъективности и объективности — не пренебрегая при этом природным основанием, напротив, ответственно опираясь на него, разумно удерживая себя от упования на трансцендентные, сверхъестественные подпорки. По Рорти же, тут он релятивистски репрезентативен, нам следует признать невозможность нахождения «индивидуализирующих условий для одной истинной теории мира...» [Рорти, 1997: 277]. Но тогда, если суждения всех и обо всем равноценны, и идиллия плюрализма достигнута, стоит ли вообще кому-то о чем-то думать? Речь уже не об известной концептуальной самоликвидации релятивизма. Под угрозой мышление как таковое.

### К спорам о реализме

Ценность мышления определяется значимостью экзистенциальных усилий человека — как-то включенного в природно-культурный мир, как-то этим миром отторгаемого. Истинность мышления обуславливается реальностью человеческих усилий и окружающего мира. Проблема идентификации самой «реальности» (того, что так именуют) известна как проблема реализма. Исторически она проявляется в полемике реалистов между собой и с теми, кто таковым может себя не признавать: номиналистами, конструктивистами, кем-то еще. Американский прагматизм здесь не исключение. Применительно к интересующим нас фигурам уместна в качестве исходной следующая оппозиция: Р. Рорти — номиналист, порой крайний; Х. Патнэм — реалист, более чем умеренный.

Рорти в «Философии и зеркале природы» начинает с утверждения о предвзято реалистической подоплеке самого спора об общих понятиях: «Битвы между реалистами и концептуалистами по поводу статуса универсалий совершенно никчемны, поскольку мы понятия не имеем о том, что такое ум, за исключением лишь того, что он сделан из того, из чего сделаны универсалии» [Рорти, 1997: 24]. Замечание, надо признать, тонкое: действительно, философы дискутируют о том, как существует общее, а не о том, существует ли оно вообще. Но далее, от страницы к странице, по мере пользования общими понятиями (без категориального языка философу не обойтись) в рассуждениях Рорти актуализируется и нарастает номиналистический пафос онтологического выхолащивания и конвенционализации общего, сущностного, природного. В конце концов читаем: «Сказать в духе Сартра, что человек творит себя самого и тем самым отличается от атомов и чернильниц, вполне совместимо с отказом от любого предположения, что часть его самотворения заключается в “учреждении” атомов и чернильниц» [Рорти, 1997: 256].

Патнэм, в отличие от Рорти, гораздо серьезнее настроен на обсуждение проблемы реализма. Он активно защищает *реализм здравого смысла*, настаивающий «на том, что горы и звезды не являются творениями человеческой мысли и языка, что реальность не состоит из элементарных частиц нашего ментального и языкового опыта; и при всем том... объекты реальности — горы и звезды — *могут* быть познаны и описаны» [Патнэм, 2013: 179–180]. Одновременно прагматист отрешивается от более сильной, метафизической версии реализма, согласно которой «существует — в философски привилегированном смысле “объективного” существования — определенная Совокупность-Всех-Реальных-Объектов и можно установить, какие свойства этих объектов относятся к их внутренней сущности, а какие, в большей степени или в меньшей, зависят от перспективы — точки зрения наблюдателя» [Патнэм, 2013: 180].

Сразу несколько моментов делают прагматический реализм Патнэма теоретически и практически уязвимым. Во-первых, им не учитывается ситуация, когда существует объективная картина реальности, а стало быть, и сама объективная реальность, но ни та ни другая (если они как-то различимы) не являются ценностно приоритетными. Иначе говоря, не принимается во внимание вариация сильного реализма, но не метафизического, а критического (в философском смысле слова). В связи с этим Патнэм, как и Рорти, сетует на невозможность выхода за рамки языка (за рамки всякого антропоморфизма) при описании сущего, хотя, в противовес Рорти, и считает возможным получать знание не только эффективное и полезное, но и собственно истинное. Возникает, однако, вопрос: если бы мы, будучи существами мыслящими, все же могли оказываться вне лингвистических структур (в сфере функционирования «совершенного» языка), стоило бы нам пользоваться, и пользоваться приоритетно, данной возможностью? Экзистенциальный реалист ответит здесь категорическим «нет». Рорти, как представляется, скажет скорее «нет», чем «да»; Патнэм — скорее «да», чем «нет».

Во-вторых, патнэмовский прагматический реализм априори, и поспешно, отвергает ситуацию отсутствия непреодолимых барьеров между вербальным и невербальным. Разумеется, в 99 случаях из 100 означенные препятствия наличествуют. Бывают, однако, состояния (да, те самые состояния близости), когда люди — не переставая думать, чувствовать, переживать — понимают друг друга с полуслова. Если бы вербально оформленная мысль не попадала бы, пусть изредка, в десятку (не приблизительно — точно), мировая культура была бы лишена базовых метафор и понятий (самое строгое понятие есть метафора нулевого порядка), утратила бы притягательность недвусмысленных вердиктов и афористических парадоксов. Некоторые слова на то и крылатые, что не

ведает границ, проникая в глубины психического и физического. Наконец, решающий аргумент от экзистенциального реалиста: между отзывчивыми прикосновениями к любимой женщине и ее именем, засевшим у тебя в голове, тем, что выговариваешь шепотом и хрипом, нет никаких преград, ничего мешающего и искажающего.

В-третьих, Патнэм полагает бесперспективным и нецелесообразным стремление Рорти избавиться от фундаментального дуализма, присущего западной ментальности и постулируемого структурообразующей линией западной философии (платонизмом — картезианством — кантианством). Рорти и в самом деле не смог, по собственному признанию, органично сопрячь «Троцкого и орхидеи»: мир природы и социально-культурный мир, этическое и эстетическое, оцениваемое и ускользающее от оценок. Он, «разочарованный метафизический реалист» (в патнэмовской классификации), не выйдя к монизму и не удовлетворяясь дуализмом, склоняется к плюрализму, сдобренному требованием солидарности. Патнэм усматривает тут (вкуче с тезисом о языковой детерминации познавательного акта) тенденцию к субъективному идеализму (солипсизму), действительно отчасти наблюдаемую у Рорти, но как будто не замечает следов рационально не верифицируемой объективно-идеалистической метафизики в своем стремлении держаться дуалистического рассечения сущего, в частности (или даже — прежде всего), в своем согласии с бинаризмом мозга и тела — исключительно материальных реалий.

В-четвертых, в патнэмовской критике метафизического реализма сомнителен онтологический статус «совокупности всех реальных объектов». Если это именно совокупность, т. е. нечто вторичное по отношению к исходному набору объектов, то позиция критика скорее номиналистична, а не реалистична. Патнэм и Рорти квалифицируются тогда уже не как разнящиеся реалисты («умеренно-здравый» и «разочарованный»), а как разной меры номиналисты, контекстуально сочетающие на механистический манер материалистическую тенденцию с субъективно-идеалистической (Рорти) и объективно-идеалистической (Патнэм).

Разбор текстов коллег-интеллектуалов имеет целью не столько уличение кого-то в чем-то (хотя без этого тоже не обходится: спорить, так спорить), сколько в укреплении собственной теоретической позиции. Предъявляя претензии к прагматистско-реалистическим смыслам и коннотациям, требуется очертить, хотя бы пунктирно, свое понимание реализма. Если в двух словах, оно увязывается с определенной ветвью экзистенциализма — неапологетически толкуемой линией Хайдеггера–Камю, где природа, порой на монистический лад, понимается не помехой, а подспорьем культуры и подлин-

ного человеческого бытия. Теперь чуть подробнее (полнее материал представлен автором в журнальной статье [Фатенков, 2011]).

В философских, научных и художественных опытах осмысления сущего реалистическая стратегия играет особую роль. По словам А. Роб-Грийе, французского прозаика и теоретика «нового романа», все писатели считают себя реалистами: никто и никогда не признаёт себя создателем абстракций, иллюзий, химер, фальсификаций — «и всем им, без сомнения, следует в этом доверять» [Роб-Грийе, 2000: 481]. Та же история с учеными и философами. Каждый из них ведет речь о реальном мире — но в определенном реалистическом ракурсе. Солидарно тут звучит ремарка Рорти: «Трудно найти такого философа, который подойдет под “антиреалиста” Патнэма» [Рорти, 1997: 206]. Мир един в многообразии. Многочисленные версии реализма едины в утверждении сущего, несводимого к человеческому сознанию, и смыслов, априорных всякому конкретному акту концептуализации.

Смысл, очевидно, есть нечто ближайшее к мысли, хотя, не исключено, корректнее именно мысль трактовать первой приближённой смысла. В любой вариации мысль предполагает мыслящего, ум — думающего. Люди уверенно считают таковыми себя, по крайней мере — часть себе подобных; иногда и отчасти — еще и некоторых животных; в отдельных случаях — в первую очередь Бога. Однако о сознании животных и об уме Бога мы знаем никак не больше, чем о собственном разуме. Смысл дает возможность обнаруживать, оценивать и понимать: себя — как себя, все и всякое иное — как некое иное. Осмысление, оперирование смыслами не является исключительно рассудочным, интеллектуальным актом. Обнаруживать себя и многое другое можно через ощущения (удовольствия или боли, например). Оценивать некоторое иное можно инстинктивно, «по-звериному». Даже понимание может покоиться не на единомыслии, а на сочувствии, обоюдном желании, каком-то ином нерелегируемом средстве душ.

Стратегий концептуализации сущего предположительно три. *Теория отражения* стремится оперировать неизменными объективными смыслами. *Конструктивизм* — в радикальных своих версиях — нацелен на привнесение субъективного смысла в априори бессмысленный объект. *Реализм субъективно достраивает априорный, предшествующий данному конкретному опыту, смысл*. Такова авторская гипотеза. Она проистекает из симпатии к философии субъекта (в версиях экзистенциализма и гилозоизма) и из недоверия к объективистским теориям и практикам. Быть субъектом — значит генерировать смыслы, получающие отклик, избирательно откликаясь на смыслы, с которыми сталкиваешься сам. Подлинный субъект — реалист. Аутентично субъектный дискурс — реалистический.

Выдвигаемая гипотеза не претендует, разумеется, на эксклюзивную новизну. Одним из ее корней выступает оппозиция античных классиков по вопросу о характере и механизме мимесиса: платоновского подражания-воспроизведения (образцов) и аристотелевского подражания-произведения (в определенном соответствии с образцами) [Петров, 1997: 264–265]. Другим ее истоком видится гетевская трихотомия художественно-эстетических стратегий: «простое подражание природе» — «манера» — «стиль». «Простое подражание» — это рабское копирование мертвых или неподвижных объектов; «манера» — объективация духа художника посредством изобретенного им собственного языка; «стиль», которому немецкий поэт и философ отдает предпочтение, покоится на самом существе вещей и нашем распознавании ононого в зримых и осязаемых образах [Гёте, 1997]. Еще одна опорная мысль встречена у М.А. Лифшица: «Два полюса реализма суть: “реалистический” в средневековом смысле и “номиналистический”, который есть реалистический в новейшем смысле этого слова» [Лифшиц, 2004: 391]. Наконец, важное замечание упоминавшегося уже Роб-Грийе: опрометчиво употреблять слово «реализм» так, будто к моменту выхода на сцену писателя (а также, добавим, ученого и философа) реальность уже является чем-то полностью сложившимся, навечно или на время [Роб-Грийе, 2000: 484].

Возвращаемся к авторской гипотезе и ее нюансировке. Реализм есть фундаментальная концептуальная установка человека, соприкасающаяся со всеми своими конкурентами и, при определенных дополнительных посылках, всех их объёмлющая. Теория отражения и конструктивизм — ее частные полярные случаи. Позиция отраженцев — с предельно минимизированной, нулевой субъективной концептуальной достройкой — оказывается наивным реализмом. Конструктивизм, с его громадьем субъективных смыслов, есть техно-реализм. И потому, во-первых, что адекватно актуализируется прежде всего в технически насыщенной среде (машинном производстве, градостроительстве, фото- и киноискусстве) и превосходящих ее проектах. И потому, во-вторых, что реальность, с которой он имеет дело, черпает смыслы не из себя, не как «фюзис» или субстанция, а как субстрат или «техне» получает их от кого-то или чего-то другого. Некорректно отождествлять реализм как таковой ни с одной из его упрощенных версий, в том числе с наивным реализмом, т. е. с теорией отражения, и ограничиваться в полемическом пространстве концептуализации сущего бинарной схемой «реализм — конструктивизм».

Основание реалистического осмысления мира глубоко онтологично. Везде, где удостоверяется подлинное, отличающееся от мнимого, реализм обретает почву для самоутверждения. Он всегда — что-



то принимая, что-то отторгая — ангажирован, пристрастен, субъектно фундирован. Приоритет объективного, существующего независимо от психических и физических усилий людей — один из возможных, но не обязательный, и отнюдь не безупречный, выбор реалистического субъекта. Ведь почитаемыми тут могут оказаться онтологически сомнительные величины: неживая природа, часть которой затем вдруг оживает; лишенная всяких привязанностей закономерность, действующая тотально или стохастически; сверхприродная персона со статусом несменяемого верховного господина. И неправда, что мы не в ответе за всю эту и прочую объективность, включая амбициозно абсолютистски трактуемую. Теодицеей человек оправдывает не только Бога — он оправдывает себя за попустительство творящемуся злу. Сын отвечает за отца, гражданин — за историческое прошлое и будущее родины. Объективная независимость логически возможна, но в человеческом измерении онтологически ущербна. Объективный взгляд на мир — удел бытийно усеченных фигур: обезличенной божественной субстанции, а вместе с ней адепта религии и поборника науки, «непредвзято» ревнующих к человеческой субъективности.

Реалистический субъект, отвергая беспристрастность, не падает ниц перед необходимостью и не заикливается на взвешивании вероятностей. Он вправе, следуя радикальной максиме, *требовать невозможного*, укрощая собственный произвол мудрой подсказкой: *жизнь фантастичнее любого вымысла*. В аутентичном реализме человек и мир суть конгениальные смыслопорождающие субъекты — натурные и упрямые, страстные спорщики и игроки.

Надо признать, мир не нуждается с необходимостью в человеческой мысли. Она ценна для него — подобно тому как уникальные природные ландшафты и шедевры культуры важны для самих людей — онтологически уместной онтической избыточностью. Не всякая, редкая мысль человека о мире и о самом себе достигает глубин и высот бытия, трогает душу, вызывает отклик. Индивид не пассивен, селективен в восприятии сущего, однако получаемые им выкройки во многом детерминированы социально-культурными и природными обстоятельствами: особенностями родного языка, воспитания, образования, текущим моментом в общении с ближними и дальними, нашим биологическим остовом. Казалось бы, парадигма отражения, с внесенной в нее этологической правкой, неплоха. Но тогда экзистенциальная реальность оказывается ничтожеством, вчистую сводимым к социально-природной данности. Отстаивая значимость экзистенциального реализма, требующего личностной достройки всякого усваиваемого нами смысла, критически относясь к объективизму и буквально трактуемой процедуре отражения, следует ответственно зая-

вить, что объективно точная копия мира не только не может быть получена человеком и человечеством, но и попросту излишня, ибо умножает сущности без надобности. В рискованно заостренной интерпретации: корреспондентная истина есть ложь гносеологического удвоения бытия. Симулякры и химеры сознания, с которыми сражается отражательный объективизм, подпитываются им самим.

Ценность реализма не девальвируема. Он силен своим концептуальным ядром, а не коннотациями; своей стратегической установкой, а не отклонениями от нее. Иначе у конкурентов. Теория отражения ставит на объективные реалии и смыслы — но вне трансцендентных схронов они далеки от объективности. Одновременно здесь скрадывается субъективность субъекта: и того, кто живет в мире и познает его, и того, благодаря кому живущий и познающий существует. Конструктивизм ориентирован на привнесение субъектом смысла в априори бессмысленный объект — коим, рано или поздно, оказывается само конструирующее-конструируемое сознание. Субъект попадает в патовую ситуацию бессмысленного осмысления, бесконечно далекую от ситуации аутопоззиса, самосозидания. Значимость отражения и конструирования удостоверяется более глубоким — собственно реалистическим — настроем.

Когда мир близок человеку, пусть и беспокояно близок, ни отражать его, ни конструировать, ни вступать с ним в иные отношения смысла особого нет. У реалиста есть шанс, взяв верный аккорд, быть — хоть на миг — с миром заодно.

#### Литература

- Гёте, 1937 — *Гёте И.В.* Простое подражание природе, манера, стиль / Пер. Н. Ман // *Гёте И.В.* Собр. соч.: В 13 т. М.: Гослитиздат, 1937. Т. 10. С. 399–403.
- Кундера, 2004 — *Кундера М.* Бессмертие / Пер. Н. Шульгиной. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Ленин, 1958 — *Ленин В.* Материализм и эмпириокритицизм: Критические заметки об одной реакционной философии // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1968. Т. 18.
- Лифшиц, 2004 — *Лифшиц Мих.* Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. Истинная середина. М.: Искусство XXI век, 2004.
- Ницше, 2005 — *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. Е. Герцык [и др.]. М.: Культурная Революция, 2005.
- Патнэм, 2013 — *Патнэм Х.* Вопрос о реализме // *Джохадзе И.Д.* Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. С. 166–193.
- Петров, 1997 — *Петров М.* Античная культура. М.: РОССПЭН, 1997.
- Рикёр, 2002 — *Рикёр П.* История и истина / Пер. И.С. Вдовиной, О.И. Мачульской. СПб.: Алетейя, 2002.

Роб-Грийе, 2000 — *Роб-Грийе А.* От реализма к реальности / Пер. О. Акимовой // Роб-Грийе А. Собр. соч. Дом свиданий: Романы, рассказы. СПб.: Симпозиум, 2000. С. 481–492.

Рорти, 1997 — *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Науч. ред. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

Сартр, 1994 — *Сартр Ж.-П.* Тошнота / Пер. Ю.Я. Яхниной // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. произведения. М.: Республика, 1994. С. 23–182.

Фатенков, 2008 — *Фатенков А.* Об истине в ее метафизических и культурных измерениях // Обсерватория культуры. 2008. № 2. С. 4–8.

Фатенков, 2011 — *Фатенков А.* Стратегии осмысления бытия: реализм в полемике с конструктивизмом и теорией отражения // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 117–128.

Флоренский, 1990 — *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1.

Хайдеггер, 2001 — *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Чаадаев, 1989 — *Чаадаев П.* Отрывки и афоризмы // Чаадаев П. Соч. М.: Правда, 1989. С. 155–216.

## Дмитрий Иванов

### Был ли Рорти квиетистом?

Цель работы — ответить на вопрос: является ли неопрагматизм Рорти вариантом квиетизма? Исходным пунктом исследования выступает предложенное Б. Лейтером противопоставление натурализма и квиетизма в современной аналитической философии, берущее свое начало в работах Куайна и Витгенштейна. В статье дается краткая характеристика квиетизма Витгенштейна и отмечается связь взглядов философа с позицией пирроновского скептицизма. Именно эта связь обеспечивает наличие квиетистского аспекта в философии Витгенштейна. Сравнение взглядов Рорти с подходом Витгенштейна позволяет выявить следующие моменты. Предполагаемый квиетизм Рорти не противостоит натурализму в целом. Во многих аспектах взгляды Рорти совпадают с ключевыми идеями Куайна. Свой вариант квиетизма Рорти противопоставляет объективному натурализму. Анализ идей Рорти позволяет показать, что за этим термином скрывается реалистский вариант современной метафизики. В статье отмечается, что, по сути, реалистскому варианту метафизики Рорти противопоставляет позицию антиреализма. В заключение делается вывод о том, что антиреализм Рорти является вполне определенной позицией в рамках классических метафизических дискуссий и не может рассматриваться как вариант квиетизма.

**Ключевые слова:** квиетизм, натурализм, прагматизм, скептицизм, реализм и антиреализм.

The aim of the paper is to answer the question “Is Rorty’s neopragmatism a variant of quietism?” The starting point of the study is the opposition of naturalism and quietism in contemporary analytic philosophy proposed by B. Leiter, but originating in the works of Quine and Wittgenstein. The paper gives a brief description of Wittgenstein’s quietism and the connection of the philosopher’s views with the position of Pyrrhonian skepticism. It is this connection that determines the presence of the quietist aspects in Wittgenstein’s philosophy. A comparison of Rorty’s views with Wittgenstein’s approach reveals the following. Presumed quietism of Rorty is not opposed to naturalism in general. In many aspects, Rorty’s views coincide with Quine’s key ideas. Rorty contrasts his version of quietism with object naturalism. Analysis of Rorty’s ideas allows us to show that this term indicates the contemporary realist metaphysics. The paper shows that in fact Rorty opposes the position of anti-realism to the realistic version of metaphysics. The conclusion is made that Rorty’s anti-realism is a well-known position within the

framework of classical metaphysical discussions and cannot be considered as a variant of quietism.

**Keywords:** quietism, naturalism, pragmatism, skepticism, realism and anti-realism.

Характеризуя положение дел в англоязычной философии середины прошлого века, Б. Лейтер отмечал, что «под влиянием различного рода аргументов, порожденных, в частности, Людвигом Витгенштейном и У. В.О. Куайном, философы стали сомневаться в том, что такие понятия, как “анализ” и “понятие”, являются информативными или вообще чего-то стоят» [Leiter, 2004: 2]. По мнению Лейтера, реакцией Витгенштейна на кризис концептуального анализа был квиетизм. Квиетизм же Лейтером понимается следующим образом: «Философия, заключили квиетисты, не обладает отличительными методами и философия не может решать проблемы; философия становится своего рода терапией, скорее устраняющей проблемы, чем решающей их. Один из способов, которыми она их устраняет, заключается в обращении к истории философии, которая показывает нам, как мы пришли к мысли, что вообще существуют такие вещи, как философские проблемы и философские методы» [Ibid.]. Если с Витгенштейном ассоциируется появление в философии XX в. квиетистского подхода, то с именем Куайна связывается развитие натуралистического подхода. Лейтер пишет: «Натуралисты (в основном) согласны с витгенштейнцами, что философы не обладают отличительными методами, которых было бы достаточно для решения проблем, однако (в отличие от витгенштейнцев) они полагают, что проблемы, которые беспокоят философов (о природе сознания, знания, действия, реальности, морали и т. д.), действительно являются реальными. Согласно натуралистам, ключевым моментом является то, что философы должны либо адаптировать и копировать методы успешных естественнонаучных дисциплин, либо работать в тандеме с этими дисциплинами, как их абстрактная и рефлексивная отрасль» [Ibid.: 2–3].

Лейтер прав, выделяя натуралистский и квиетистский подходы в аналитической философии. Однако речь здесь не идет о двух конкурирующих лагерях внутри данной философской традиции. Квиетистский подход не является каким-то заметным течением аналитической философии. Скорее, он представлен небольшим количеством философов, оказавшихся под сильным влиянием позднего Витгенштейна и продолживших развивать его мысль. Положение квиетистов в аналитической философии является уникальным и маргинальным. Уникальность подхода связана с тем, что его представители в своем философствовании обращаются не только к традиции аналитической

философии, но и к континентальной философии и наследию американского прагматизма. Маргинальность квиетизма заключается в том, что, несмотря на то что работы философов, относящих себя к этому направлению, выполнены в концептуальных рамках аналитической философии, многие философы-аналитики отказываются рассматривать этих мыслителей как представителей данной традиции.

Наиболее заметными философами конца прошлого века и начала нынешнего столетия, которые сами себя рассматривали в качестве представителей квиетизма, были Ричард Рорти и Джон Макдауэл. Взгляды обоих формировались под влиянием философии позднего Витгенштейна. Однако в философии Рорти идеи Витгенштейна получили развитие в контексте прагматистской мысли. В творчестве же Макдауэла они развивались в контексте, близком континентальной мысли, в кантианско-гегельянском ключе. Этот факт демонстрирует, что нельзя говорить о единстве квиетистского подхода. Однако в таком случае что же означает квиетизм в философии? В какой мере оправдано обозначать философию Рорти в качестве квиетистской? Для того чтобы ответить на эти вопросы, сравним базовые философские установки Рорти и Витгенштейна.

Итак, квиетистский подход в философии XX в. ассоциируется прежде всего с философией Витгенштейна. Многие объясняют это тем, что в поздний период своего творчества Витгенштейн понимал философию как особого рода терапию, направленную не на решение философских вопросов, а на их преодоление, элиминацию («Философ лечит вопрос: как болезнь» [Витгенштейн, 1994а: 174]). Вот, что он писал по этому поводу:

«...[Я]сность, к которой мы стремимся, — это, право же, *исчерпывающая* ясность. А это просто-напросто означает, что философские проблемы должны *совершенно* исчезнуть.

Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать. — В том, что философия умиротворяется, так что ее больше не лихорадят вопросы, ставящие под сомнение *ее самое*.

...Пожалуй, нет какого-то *одного* метода философии, а есть методы наподобие различных терапий» [Витгенштейн, 1994а: 131–132].

Витгенштейн также отмечал, что «философия просто все предъявляет нам, ничего не объясняя и не делая выводов. — Так как все открыто взору, то нечего и объяснять» [Там же: 130].

Однако я полагаю, что терапевтический взгляд Витгенштейна на философию был следствием принятия более фундаментальных идей, которые и делают его философский подход квиетистским. Эти идеи роднят философию Витгенштейна с таким направлением античной мысли, как пирроновский скептицизм. Собственно, именно пирро-

низм следует считать эталонным вариантом квиетизма в философии. Как мы помним, терапевтическим следствием практики пирронизма является атараксия — состояние безмятежности, которое обретает философ, исследуя философские вопросы. К такому состоянию философ приходит, осуществляя эпохе, процедуру подвешивания суждений по какому-либо вопросу за счет демонстрации их равносильности (изостении).

Пирроновский скептицизм следует отличать от академического скептицизма и от картезианского скептицизма. С точки зрения представителя пирронизма, позиция академического скептицизма является негативным догматизмом, поскольку она отрицает возможность знания. Пирронист не отрицает возможность знания, он просто демонстрирует невозможность утверждения знания, по сути, подвешивая вопрос о знании. В отличие от картезианского скептицизма пирронизм не является глобальным скептицизмом относительно существования внешнего мира. Он не столь радикален.

С точки зрения некоторых философов, позиция Витгенштейна может быть рассмотрена как вариант неопирронизма. Например, Д. Причард, опираясь на работу Витгенштейна «О достоверности», представляющую собой изданные посмертно заметки философа, демонстрирует, почему позиция Витгенштейна может быть охарактеризована как неопирронистская [Pritchard, 2011]. В этой работе Витгенштейн доказывает невозможность радикального картезианского скептицизма. Для того чтобы сомнение было возможно, должно быть нечто несомненное. Это нечто несомненное подобно дверным петлям, которые остаются на месте, когда дверь отворяется («Если я хочу, чтобы дверь отворилась, петли должны быть закреплены» [Витгенштейн, 1994b: 362]). Пропозиции, выражающие нечто несомненное, обозначаются как пропозиции петель (*hinge propositions*). Однако, как отмечает Причард, если невозможно радикальное сомнение, то точно так же невозможно радикальное утверждение знания. Любое утверждение знания уже должно предполагать наличие пропозиций петель. Сами же данные пропозиции не являются выражениями знания. Именно поэтому, как отмечал Витгенштейн, Мур, пытавшийся опровергнуть картезианского скептика утверждениями типа «Я знаю, что это моя рука», был не прав. Эпистемический статус данных пропозиций отличен от знания, которое может быть подвергнуто сомнению. Эти пропозиции выражают основания наших жизненных практик, языковых игр, понимаемых в фундаментальном смысле в качестве форм жизни. Относительно этих пропозиций нельзя занять метапозицию, утверждая их в качестве знания или сомневаясь в них.

Таким образом, квиетизм пирроновского скептицизма и неопирронизма Витгенштейна — это эпистемический квиетизм. Является ли

таким квиетизм Рорти? Не соглашаясь с тем, как Лейтер охарактеризовал квиетизм, Рорти писал:

«Большинство людей, которые причисляют себя к лагерю квиетистов, как это делаю я, не спешили бы утверждать, что проблемы, изучаемые коллегами-активистами, нереальны. Они не разделяют философские проблемы на реальные и иллюзорные, а скорее, делят их на те, которые имеют какое-то отношение к культурной политике и те, которые не имеют. Квиетисты, по крайней мере из моей секты, считают, что подобное отношение должно быть продемонстрировано прежде, чем проблема будет рассматриваться серьезно. Этот взгляд является следствием максимы, согласно которой то, что не имеет значения для практики, не имеет значения для философов» [Rorty, 2010: 57].

Как можно видеть, квиетизм Рорти связан прежде всего с обсуждением философских проблем в контексте прагматистского подхода. Если витгенштейнианский квиетизм можно обозначить как фундаменталистский подход, связанный с исследованием вопроса об эпистемическом отношении сознания к миру, то квиетизм Рорти, скорее, является плюралистическим, поскольку он не предполагает выделения какой-то одной фундаментальной проблемы. Любая проблема, в том числе эпистемологическая, может быть объектом квиетистского исследования, если это исследование сводится к культурно-историческому анализу контекстов возникновения и употребления понятий, ассоциированных с соответствующей проблемой.

Другой особенностью квиетизма Рорти является то, что он не противостоит натурализму, как это пытался представить Лейтер. Используя понятия Х. Прайса, Рорти предлагает рассматривать обозначенное Лейтером противостояние как оппозицию объектного натурализма и субъектного натурализма. Ссылаясь на Прайса, Рорти пишет:

«Объектный натурализм является “взглядом, согласно которому, в определенном важном смысле, все, что существует, — это мир, изучаемый наукой”. Субъектный натурализм, с другой стороны, просто утверждает, что “мы, люди, являемся природными существами, и если претензии и амбиции философии конфликтуют с этим взглядом, то философия должна отступить”.

В то время как объектные натуралисты озабочены местом того, что не состоит из частиц, в мире, состоящем из частиц (*the place of non-particles in a world of particles*), субъектные натуралисты, как отмечает Прайс, рассматривают эти “проблемы места” (*placement problems*) как “проблемы лингвистического поведения людей”. Объектные натуралисты озабочены тем, как нечто, не состоящее из частиц, связано с частицами, поскольку, по словам Прайса, они исходят из того, что “субстанциальные семантические связи ‘слово-мир’ являются ча-

стью наилучшего научного объяснения нашего использования соответствующих терминов”. Субъектные натуралисты, в свою очередь, являются семантическими дефляционистами: они не нуждаются в допущении подобных отношений — и особенно такого отношения, как “быть истинным в силу чего-либо”» [Ibid.: 59].

По сути, как ни странно, позиция Рорти напоминает классический куайновский натурализм. Ключевой особенностью куайновского подхода было предложение решать философские проблемы посредством семантического восхождения — переведения обсуждения проблем из онтологического и эпистемологического плана в план лингвистический. Именно эту мысль подчеркивает Рорти, утверждая, что субъектных натуралистов интересует не вопрос «Какими характеристиками мир обладает на самом деле?», а вопрос «Какие темы достойны обсуждения?». Рорти также отмечает:

«Если вы знаете не только, как слова употребляются, но и какие цели достигаются, а какие — не достигаются с помощью их употребления, то что еще философия могла бы надеяться рассказать нам?»

Если вы хотите знать об отношении между языком и реальностью, продолжает квиетист, рассмотрите, как ранние гоминиды могли начать использовать знаки и звуки, чтобы координировать свои действия. Затем проконсультируйтесь у антропологов и специалистов по интеллектуальной истории. Это люди, которые могут рассказать вам, как наш вид прогрессировал от организации поисков пищи до строительства городов и написания книг. Принимая во внимание подобные нарративы, какой цели служит эта добавка в виде объяснения отношения этих достижений к поведению физических частиц?» [Ibid.: 61].

Хотя квиетизм Рорти не является фундаменталистским, ориентированным только на прояснение эпистемического вопроса о познавательном отношении сознания к миру, тем не менее данный вопрос находится в центре рефлексии философа. Это объясняется тем, что философская позиция, с которой полемизирует Рорти, зависит от определенных (репрезентационистских) представлений о природе сознания и познания. Эти представления поддерживают субстанциалистскую семантику, заставляющую нас полагать, что наличие слова означает наличие соответствующей обозначаемой сущности, чей онтологический статус мы должны прояснить, вписывая ее в физикалистскую онтологию мира, состоящего только из физических частиц. Однако работа Рорти с понятиями философии сознания и эпистемологии не отличается от того, как он работает с любыми иными философскими понятиями и проблемами. Как и в любом другом случае, она должна быть ограничена исследованием влияния данных понятий на культурную политику. Если такое влияние отсутствует, иначе го-

воря, если допущение существования референта этих понятий никаким образом не сказывается на разнице в нашем поведении, то от таких понятий следует отказаться, заняв, по сути, элиминативистскую позицию относительно объектов референции этих понятий. Вот как он сам пишет об этом:

«...[М]ы не должны использовать такие термины, как “интенциональность”, или “сознание”, или “репрезентация”, если не можем специфицировать, хотя бы в грубой форме, какого рода поведение необходимо для демонстрации присутствия референтов этих терминов.

Например, если мы хотим сказать, что кальмары обладают интенциональностью, а инфузория туфелька — нет, или что существует нечто, подобное бытию летучей мыши, но нечто, подобное бытию земляного червя, не существует, или что насекомые репрезентируют свою окружающую среду, тогда как растения просто реагируют на нее, то мы должны быть готовы объяснить, как мы можем это утверждать, т. е. специфицировать, какие поведенческие или физиологические факты имеют отношение к этому утверждению» [Ibid.: 62].

Элиминативистская позиция Рорти в философии сознания хорошо известна. Она была представлена им уже в ранних трудах, в том числе в книге «Философия и зеркало природы» [Rorty, 1979]. Данная позиция является еще одним основанием, которое сближает Рорти и Куайна, поскольку взгляды последнего относительно ментальных феноменов также представляются как элиминативистские. Однако если Рорти принимает ключевые положения куайновского натурализма, то какие выводы мы должны сделать из этого? Означает ли это, что Лейтер не прав, противопоставляя идущую от Куайна традицию натурализма квиетизму Витгенштейна и его последователей? Или же с противопоставлением, предложенным Лейтером, все в порядке, а взгляды Рорти не являются квиетистскими?

Как было отмечено, несмотря на то что Витгенштейн оказал влияние на Рорти, квиетизм последнего отличается от квиетизма Витгенштейна. Что же, собственно, делает позицию Рорти квиетистской? Сутью квиетистского подхода является не решение, а устранение проблемы. Какого рода проблемы устраняет Рорти и действительно ли он их устраняет, а не предлагает определенное решение? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно понять, с кем именно полемизирует Рорти, противопоставляя объектный натурализм субъектному натурализму. Записывая Макдауэла в свои сторонники и защищая его от критики Т. Уильямсона, Рорти пишет:

«Столкновение мнений Макдауэла и Уильямсона олицетворяет собой противопоставление двух недавних направлений мысли в аналитической философии. Одно идет от Витгенштейна через Селларса и Дэвидсона к Макдауэлу и Брэндому. Другое ассоциируется с тем,

что Уильямсон называет “возрождением метафизического теоретизирования, реалистского по духу, ...ассоциированного с Солом Крипке, Дэвидом Льюисом, Китом Файном, Питером ван Инвагеном, Дэвидом Армстронгом и многими другими”» [Rorty, 2010: 63].

Как можно видеть из этой цитаты, Рорти противопоставляет свой подход не просто натурализму, а в первую очередь аристотелевской по духу, реалистской метафизике, которая возрождается в аналитической философии в 70-х годах прошлого века. Упомянутые в цитате философы действительно способствовали возрождению данной метафизики в аналитической философии. Однако возвращению метафизики в целом в контекст аналитической философии способствовал Куайн. Если Карнап еще полагал, что существует разница между легитимными онтологическими вопросами, ограниченными концептуальными каркасами, и нелегитимными метафизическими вопросами, пытающимися установить онтологический статус чего-либо в абсолютном смысле, то Куайн опровергает данный взгляд. С точки зрения Куайна, любой онтологический вопрос решается относительно определенной концептуальной схемы, выбор между которыми осуществляется в силу прагматических оснований. По сути, Куайн способствовал возвращению кантовской по духу, антиреалистской метафизики.

Именно антиреалистский подход к онтологическим вопросам защищает Рорти, это и сближает его с куайновской линией в аналитической философии. Иначе говоря, то, что Рорти представляет как противостояние объектного натурализма и субъектного натурализма, или квиетизма, есть лишь столкновение двух позиций в давнем метафизическом споре: реализма и антиреализма. Как одна из позиций в споре по ключевым онтологическим вопросам, антиреализм также принадлежит метафизике. Скажем, в философии сознания элиминативистская позиция, отказывающаяся в существовании квалиа, интенциональности, репрезентации, оказывается возможной только в силу того, что она находится в том же проблемном и понятийном поле, что и позиции, с которыми она полемизирует. В этом смысле элиминативизм не устраняет проблему сознания, а предлагает вполне определенное ее решение, т. е. ни в каком смысле не является квиетистским вариантом философствования.

Как было отмечено, антиреалистский подход в философии является кантианским по духу, однако его истоки находятся в философии Декарта. Именно картезианское представление о сознательном опыте как сфере субъективных данных, опосредующих взаимодействие с миром, породило дискуссии реализма и антиреализма в философии Нового времени. Действительно, если мы всегда имеем дело прежде всего со сферой феноменальных данностей, то как мы можем быть уверены в достоверности нашего знания о мире? С точки зрения кар-

тезианской парадигмы достоверностью обладает только наше знание данностей сознательного опыта. В этом заключается суть антиреализма. Важно, что антиреализм сохраняется, даже если мы отказываемся от понятия сознательного опыта, заменяя его понятиями языка, дискурса, культурной политики и т. д. Таким образом, несмотря на критику картезианских представлений о сознании и познании, Рорти продолжает оставаться в рамках картезианской парадигмы.

Как мог бы выглядеть квиетистский подход к данной парадигме? Прежде всего он должен был бы заключаться в подвешивании тех оснований, которые позволили принять картезианский взгляд на сознание и познание. Подобное подвешивание не должно заключаться в демонстрации культурно-исторической обусловленности появления соответствующей концепции. Собственно, любые концептуальные построения, в том числе и математические теории, появляются в какой-то момент времени в определенном культурном контексте. Указания на этот факт недостаточно, чтобы у нас появились основания для устранения этой концепции, мы должны иметь более веские *интеллектуальные* основания не учитывать данную концепцию. Как представляется, подобные основания предлагает Витгенштейн в работе «О достоверности», демонстрируя невозможность радикального скептицизма, который лежит в основании картезианства. Другим примером того, как можно «добиться интеллектуального права пожать плечами в ответ на скептические вопросы» [McDowell, 1994: 143], является подход к сознанию и познанию, разрабатываемый Макдауэлом. Опираясь на идеи Витгенштейна, Макдауэл демонстрирует, как мы можем отказаться от принципа наиболее общего фактора, лежащего в основе картезианства. Согласно этому принципу, иллюзорный и достоверный сознательный опыт восприятия чего-либо тождественны в своей основе. Если мы принимаем этот принцип, то мы допускаем, что в восприятии мы имеем дело прежде всего со сферой сознания, а не с миром.

#### Литература

Витгенштейн, 1994а — *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.

Витгенштейн, 1994б — *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 321–405.

Leiter, 2004 — *Leiter B.* Introduction // *The Future for Philosophy* / Ed. by B. Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 1–23.

McDowell, 1994 — *McDowell J.H.* Mind and World. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Pritchard, 2011 — *Pritchard D. Wittgensteinian Pyrrhonism // Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy / Ed. by D.E. Machuca. Dordrecht; N.Y.: Springer, 2011. P. 193–202.*

Rorty, 2010 — *Rorty R. Naturalism and Quietism // Naturalism and Normativity / Ed. by M. De Caro, D. Macarthur. N.Y.: Columbia University Press, 2010. P. 55–68.*

Rorty, 1979 — *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.*

II

Джерольд Дж. Абрамс

Эмерсон и реконструкция прагматизма<sup>1</sup>

Прагматизм, основы которого были заложены в XIX в. Чарльзом Сандерсом Пирсом, Уильямом Джеймсом и Джоном Дьюи, в годы Второй мировой войны оказался значительно потеснен логическим позитивизмом, проникшим в Америку из Европы. Очень скоро, однако, такие аналитические философы, как Уиллард Куайн и Уилфрид Селларс, выступившие с критикой ряда ключевых положений логического позитивизма (идеи непосредственно данного, аналитизма и т. д.) стимулировали возрождение интереса к классическому американскому прагматизму. Благодаря Ричарду Рорти и его замечательной книге «Философия и зеркало природы» прагматизм вновь сделался respectable, а наследие Джеймса и Дьюи — философски востребованным. Сегодня прагматическая традиция философии продолжает существовать и развиваться, а ее ведущие представители (например, Ричард Шустерман, Рассел Гудмен), обращаясь к истории американской философии и переосмысляя ее, находят истоки прагматизма в трансцендентализме Ральфа Уолдо Эмерсона, а также в воззрениях отцов-основателей — Бенджамина Франклина и Томаса Джефферсона.

**Ключевые слова:** Франклин, Эмерсон, трансцендентализм, Пирс, прагматизм, Рорти, Шустерман.

Beginning in the 19th century with the writings of Charles S. Peirce, William James, and John Dewey, pragmatism later fell into eclipse during World War II with the influx of logical positivism. But Willard Quine and Wilfrid Sellars attacked logical positivism at its foundations in analyticity and the simply given, and then pointed contemporary philosophy back to classical pragmatism, and so began the revival. Following Quine and Sellars, Rorty in his brilliant *Philosophy and the Mirror of Nature* stamped pragmatism back into contemporary philosophy, reestablishing James and Dewey as central figures. Today the movement of pragmatism is once again in full-swing, with major pragmatist philosophers, like Richard Shusterman and Russell Goodman, engaging the tradition and reconstructing

<sup>1</sup> Данный текст был опубликован на английском языке в «Философском журнале» (2019. Т. 12. № 2. С. 34–47).

its background in Ralph Waldo Emerson's transcendentalism, and the founders like Benjamin Franklin and Thomas Jefferson.

**Keywords:** Franklin, Emerson, transcendentalism, Peirce, pragmatism, Rorty, Shusterman.

## Возрождая прагматизм

В середине XX в., с публикацией «Двух догм эмпиризма» У.В.О. Куайна (1951) и «Эмпиризма и философии сознания» У. Селларса (1956), логический позитивизм начал клониться к закату. Если Куайн и Селларс лишь обозначили вектор движения философии назад к прагматизму, подлинное возрождение традиции оказалось возможным благодаря Ричарду Рорти и его книге «Философия и зеркало природы» (1979), а также серии работ Хилари Патнэма и Рут Анны Патнэм 1990–2000-х гг., недавно изданных отдельным сборником «Прагматизм как образ жизни» [Putnams, 2017]<sup>1</sup>. Примерно с 1980-х гг. и до наших дней прагматизм не только привлекает к себе философов, но и стимулирует некоторых из них к написанию книг, становящихся широко обсуждаемыми в профессиональной среде, таких как «Прояснение» Роберта Брэндома (1994). Но даже беглый взгляд на историю традиции, берущей начало в XIX в. в Кембридже (Массачусетс), в сочинениях Чарльза С. Пирса и Уильяма Джеймса, обнаруживает резкий контраст между прагматизмом прошлым и нынешним. Современный прагматизм, как правило, более узок по своему охвату, имеет выраженный лингвистический и аналитический характер, пожалуй, менее созерцателен, слабее связан с логикой абдукции (разумеется, за некоторыми исключениями) и, несомненно, менее открыт телеологической метафизической перспективе.

Понимание этого перехода от прошлого к настоящему требует реконструирования традиции, а может быть, даже реконструирования предпосылок возникновения последней. И действительно, современные прагматисты, такие как Селларс, Рорти, Брэндом и Патнэмы, не только обращаются к классикам прагматизма, но все чаще углубляются в историю национальной философии в поисках интеллектуальных открытий их предшественников — трансценденталистов в лице Ральфа Уолдо Эмерсона, и даже еще дальше — отцов-основателей Америки, прежде всего Бенджамина Франклина. Сам Рорти, к примеру, в очерке «Профессиональная философия и трансценденталистская культура», вошедшем в сборник «Последствия прагматизма» (1982), воздает

<sup>1</sup> Анализ этой книги см. [Cooke, 2018]. Я благодарен Элизабет Кук за полезное обсуждение настоящего очерка, в особенности раздела, посвященного прагматизму Патнэмов.

должное Эмерсону и Джорджу Сантаяне как приверженцам новой, более литературной и выразительной манеры философского письма, отвергающей жанровые разграничения между философией, литературой, историей, литературной и культурной критикой, — манеры, которая определит и исключительно элегантный литературный стиль самого Рорти [Rorty, 1982: 66]. Позднее, в статье «Прагматизм и романтизм» из сборника «Философия как культурная политика» (2007), Рорти обращается к очерку Эмерсона «Круги» (“Essays: First Series”), в котором находит поэтический набросок романтической философии непрерывного культурного творчества (ongoing cultural creation), получившей свое полное выражение в мысли и сочинениях Уильяма Джеймса и Джона Дьюи. Подобно тому как Эмерсон вокруг каждого выдающегося поэта-новатора или философа очерчивает границы его культуры, а затем описывает новый, объемлющий ее «круг», Рорти за каждым явлением философии и культуры видит более широкий контекст: «Любое человеческое достижение — всего лишь трамплин для большего достижения» [Rorty, 2007: 109]. Корнел Уэст в книге «Американское бегство от философии: Генеалогия прагматизма» (1989) сходным образом реконструирует прагматизм, связывая его истоки с эмерсоновским романтическим трансцендентализмом [West, 1989: 9–41].

Ричард Шустерман [Shusterman, 1999] также пишет об Эмерсоне как прагматисте *avant la lettre*, а Рассел Гудмен в книге «Американская философия и романтическая традиция» (1990) утверждает, что сочинения Эмерсона послужили мостом через Атлантику, по которому в Америку проникал европейский романтизм, обернувшийся прагматизмом: «Эмерсон — непосредственное связующее звено между американской философией и романтизмом» [Goodman, 1990: 34]. В своей реконструкции Гудмен уходит еще глубже в историю: например, в его книге «Американская философия до прагматизма» (2015) есть главы, посвященные Бенджамину Франклину и Томасу Джефферсону [Goodman, 2015: 48].

Мое последующее рассуждение представляет собой еще одну попытку реконструировать эту традицию, ведущую от Франклина к Эмерсону, классическому прагматизму и Сантаяне, а затем, после непродолжительного периода господства логического позитивизма, к возрождению прагматизма с его, с одной стороны, обращенностью в прошлое собственной заново открываемой традиции, а с другой — устремленностью в будущее.

## До прагматизма

Франклин был процветающим владельцем типографии, издателем «Альманаха бедного Ричарда», философом Просвещения, придумав-



шим определение «Человек есть животное, производящее орудия»<sup>1</sup>, изобретателем и ученым, открывшим положительные и отрицательные электрические заряды в ходе своего знаменитого эксперимента с воздушным змеем, запускаемым во время грозы. И при жизни, и даже теперь Франклин выглядит человеком, воплотившим в себе самую сущность космополита: он был ученым, государственным деятелем, послом, возвращенным в американской глуши суровым интеллектуалом, с его шапкой из куньего меха. Во Франции он говорил по-французски и, должно быть, казался французам удивительным собранием философских противоречий, достаточно органично и тонко уравновешенных, чтобы снискать уважение короля Людовика XVI. Друг Вольтера и шотландского философа Дэвида Юма, на родине Франклин основал Американское философское общество, о чем сам он упоминает в «Автобиографии» [Franklin, 1907: 189]. Членами этого общества были Джордж Вашингтон, Джон Адамс, Томас Джефферсон, Александр Гамильтон и Томас Пейн — подлинные творцы американской государственности.

В письме Юма к Франклину, отправленному из Эдинбурга в мае 1762 г., философ просил своего друга не возвращаться в Америку из Европы, несмотря на вынашиваемые Франклином грандиозные планы создания новой страны: «Я весьма сожалею, что Вы намерены скоро покинуть наше полушарие. Америка посылала нам много хороших вещей: золото, серебро, сахар, табак, индиго и т. д. Но Вы первый философ и воистину первый великий писатель, за которого мы выражаем ей свою признательность. Это наша оплошность, что мы не удержали такого человека» [Hume, 2011: 67].

Юм, конечно, хорошо понимал, что Франклин, в котором он угадал первого выдающегося философа Америки, не остался бы на чужбине — не более чем Платон в подобных же обстоятельствах, когда перед ним открылась возможность, философская и политическая, создать «с чистого листа» новое государство. С самых древних времен это было заветной мечтой философов. Платон изложил свой проект идеального полиса в «Государстве», однако увидеть его претворенным в действительность ему не было суждено. И вот эта мечта, лелеемая философами, в новых исторических условиях — с подписанием Декларации независимости США — начала воплощаться на практике.

Декларация независимости (4 июля 1776 г.), начинающаяся со слов: «Когда ход событий приводит к тому, что один из народов вынужден расторгнуть политические узы, связывающие его с другим народом...», является документом истории: актуальное настоящее, осознаваемое как историческое событие решающей важности, проти-

<sup>1</sup> См. [Boswell, 1900: 425].

вопоставляется здесь всему прошлому народа. Однако по своему содержанию Декларация напоминает скорее философский трактат в духе британского эмпиризма: «Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными». Франклин добавил философский термин «самоочевидная», воспользовавшись языком Джона Локка, автора «Опыта о человеческом разумении»<sup>1</sup>. «Комитет пяти» в составе Бенджамина Франклина, Томаса Джефферсона, Джона Адамса, Роберта Ливингстона и Роджера Шермана подготовил и представил Конгрессу текст Декларации независимости 2 июля 1776 г., спустя почти год после начала американской революции, известной также под именем Войны за независимость США (1775–1883). Америка родилась в горниле войны.

Революция началась на рассвете 19 апреля 1775 г. у Старого северного моста в Конкорде (Массачусетс), неподалеку от дома, где жил маленький мальчик по имени Уильям Эмерсон. Оттуда, из «Старого поместья», юный Уильям мог видеть Старый северный мост и слышать первый ружейный выстрел, с которого все началось. Мальчик вырос и стал достопочтенным Эмерсоном, отцом Ральфа Уолдо Эмерсона, который позднее обессмертил эту битву в стихотворении 1837 г. «Конкордский гимн» («Песнь на воздвижение памятника в честь битвы, 4 июля 1837 г.»). Гимн начинается так:

Здесь наши предки в ранний час  
Из бревен мост когда-то сбили  
И сотни ружей, грянув враз,  
Весь мир в апреле разбудили<sup>2</sup>.

У «сбитого из бревен» Старого северного моста в сражении с англичанами американские фермеры одержали победу и развернули «знамя дерзкое» свободы<sup>3</sup>. Мы не знаем ни имени человека, произведшего тот первый выстрел, ни с чьей стороны он был сделан, но вместе с пулей, выпущенной тогда из мушкета, весь мир облетели слова, которые мы теперь повторяем как самоочевидную истину, не нуждающуюся ни в каком эмпирическом подтверждении, подобно юмовскому аналитическому суждению априори: все люди, мужчины и женщины, созданы равными.

Второму из пяти детей Рут Хаскинс и Уильяма Эмерсона, родившемуся в 1803 г. исключительно одаренному и прилежному «Уолдо»,

<sup>1</sup> См. [Goodman, 2015: 80].

<sup>2</sup> Цит. в переводе И. Копостинской по изданию: Поэзия США / Сост. и вступ. статья А. Зверева. М.: Художественная литература, 1982. С. 119.

<sup>3</sup> The Collected Works of Ralph Waldo Emerson / Ed. by R.E. Spiller et al. Cambridge: Harvard University Press, 1971–2013. Vol. 9. P. 307. Далее это собрание сочинений Эмерсона будет обозначаться как CW; следом будут указываться том и номер страницы.

предстояло оспорить у Франклина звание величайшего философа Америки. Сам Эмерсон глубоко восхищался Франклином и в своей книге «Доверие к себе» поставил его (вместе с Вашингтоном) в один ряд с Шекспиром и Ньютоном: «Кто был учителем Шекспира? Кто был наставником Франклина, Вашингтона, Бэкона или Ньютона? Каждый великий человек уникален» [CW, 2: 47]. Это благородное уважение, смешанное с дерзким соперничеством, пожалуй, ярче всего проявляется в речи Эмерсона «Американский ученый» (1837), которая читается как его собственная Декларация независимости. «Время нашей зависимости, нашего долгого ученичества у чужеземных наук, близится к концу», — заявляет философ [CW, 1: 52]. Если Декларация 1776 г. провозглашала политическую независимость от Британии, то эмерсоновская «декларация» утверждала философскую независимость Америки от Европы в целом. Америка больше не будет склоняться перед Платоном, Аристотелем, Декартом и Юмом; колонисты не станут приносить жертвы на алтарь Гомера, Вергилия и Шекспира, но воздвигнут алтарь своим духовным героям — начиная с автора речи 1837 г., первого государственного ума Америки. «Эта великая речь, — скажет Оливер Уэнделл Холмс полвека спустя, — стала нашей интеллектуальной декларацией независимости» [Holmes, 1884: 115].

Новизна, разумеется, не была — и быть не могла — абсолютной. Родной для Эмерсона язык, английский, нес на себе следы целой традиции, в том числе философской. Но философию эту следовало пересоздать, реконструировать — чтобы она выражала самосознание новой страны и чтобы она говорила голосом *американского* ученого. Перед этим ученым — Эмерсоном — стояла задача исключительной важности и трудности, задача осуществления трансценденталистского синтеза всего фрагментарного множества чаяний, мыслей и действий американских мужчин и женщин, философского представления этого человеческого разнообразия как единого целого. Подобно множественности объектов чувственного восприятия, как оно понимается и описывается в трансцендентальной философии Канта, в «Критике чистого разума», Эмерсон видел свой народ рассеянным по лику земли, расколотым на фрагменты по линиям, разделяющим один род утилитарных занятий и хозяйственной практики от другого. В ту пору Америка казалась ему версией юмовского «пучка» в масштабе страны, все разнородные составляющие которого нуждались в культурном аналоге кантовского единства апперцепции. Такое единство, в свою очередь, требовало нового взгляда — новой поэтической философии или философской поэзии, и нового поэта-философа высшего ранга. Им был Эмерсон.

Но миссия, которая ему выпала, оказалась под стать стране — грандиозной и необъятной. Америка представлялась Эмерсону ги-

гантским распавшимся на куски организмом, который требовалось собрать, заново сотворить. Люди, живущие на этой земле, — еще не народ, не единое целое, а только части возможного целого, отдельные органы, функции, члены, не ведающие о своей разобщенности. «Состояние нашего общества таково, — скажет Эмерсон в речи «Американский ученый», — что его члены оторваны, ампутированы от туловища. Кругом расхаживают замечательные обрубки — палец, шея, желудок, локоть, а человека не видно» [CW, 1: 53]. Только новый гений посредством новой философии и поэзии мог бы собрать воедино и оживить гиганта-Америку — новый гений, который в финальном акте синтеза занял бы свое законное место позади глаз исполина, как его «интеллект» и «перцепция», и на равных заговорил бы с гигантами прошлого: Шекспиром — интеллектом Англии, Платоном — интеллектом Греции, как король говорит с королями. «Это царственные умы, властители мира; их мыслью окрашивается реальность» [Ibid.: 64]. Если Декларация независимости низлагала монархов, то Эмерсон в своей собственной декларации провозглашал все государства монархиями под управлением лучших умов, величайших ученых и поэтов, а самого себя — королем земли, не знавшей королей.

## Ранние прагматисты

Первые прагматисты были столь же высокого мнения об Эмерсоне, чье незримое присутствие в Кембридже ощущалось ими с юности. Чарльз Пирс в своем «Исследовании о великих людях» (1883–1884) отнесет Эмерсона к числу «трехсот великих людей» истории [Peirce, 1993: 32–33] и отождествит прагматизм с самым известным стихотворением Эмерсона «Сфинкс». Уильям Джеймс в «Речи по случаю столетия со дня рождения Ральфа Уолдо Эмерсона» (25 мая 1903 г.) назовет его «идеальным духом», навсегда запечатлевшим свои идеи в американском сознании и в самом английском языке [James, 1987: 1125], а Джон Дьюи в очерке «Эмерсон: философ демократии» скажет: Эмерсон — «единственный гражданин Нового Света, имя которого произносится с тем же благоговением, что и имя Платона» [Dewey, 1903: 408]. Вдохновляющее влияние Эмерсона на прагматизм невозможно отрицать, пусть даже глубина этого влияния остается под вопросом<sup>1</sup>.

Хорошо известно, во всяком случае, что Пирс в молодые годы был целиком поглощен трансцендентализмом, и хотя основное внимание он уделял, вероятно, не Эмерсону, а Канту, Эмерсон неизменно оставался в поле зрения кембриджского студента: идеи и интуиции обоих

<sup>1</sup> См. статью С. Кавела «Какой смысл называть Эмерсона прагматистом?» [Cavell, 2003: 215].

мыслителей-трансценденталистов сплавлялись в его исключительно восприимчивом и одаренном уме. Подобно Канту, Пирс был естествоиспытателем и логиком, разрабатывающим категории разума и опыта, а подобно Эмерсону — первооткрывателем-натуралистом, исследующим мир. Эти два измерения трансцендентализма продуктивно взаимодействовали в мысли Пирса. В возрасте восемнадцати лет он, познакомившись с книгой Дарвина «Происхождение видов», начал выстраивать собственную эволюционную философию — теорию эволюции самого человеческого сознания, его развития через исследование, идущее от прошлого к будущему и обращенное, в конечном счете и в долговременной перспективе, к истине и знанию.

В рамках этой эволюционной прагматистской доктрины, в согласии с эмерсоновской «Сверхдушой», кантовской «Идеей всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (ее вторым положением) и гегелевской «Феноменологией духа», Пирс придерживается взгляда на человечество как обладающее одним коллективным духом и мыслит этот дух, отчасти опираясь на «Природу» и «Сфинкса» Эмерсона, как непрерывный гераклитовский поток знаков. В поэме «Сфинкс» всеобщий дух (или язык), «женская мировая душа», смотрит глазами поэта, пытающегося разгадать ее загадку. Пирс любил эту поэму Эмерсона, цитату из которой он приводит в очерке «Что такое знак?»: «Символ может вместе со Сфинксом сказать человеку: “Я — взгляд твоих глаз” (Of thine eye I am eyebeam)» [Peirce, 1998: 10]. Подобно Эмерсону, Пирс переворачивает обычный способ мышления, усматривая в индивиде не суверенного автора собственных мыслей, но своего рода «проводника» знаков природы и знаков, образующих язык прошлого, — проводника, синтезирующего эти знаки в новые мысли и новый опыт. Как отмечает Пирс в своей ранней статье «Некоторые последствия четырех неспособностей», «точно так же, как мы говорим, что тело находится в движении, а не движение находится в теле, нам следует говорить, что мы находимся в мысли, а не мысли находятся в нас» [Peirce, 1992: 42]. Для Пирса, как и для Эмерсона, мы находимся в Сфинксе, а Сфинкс находится в нас; Сфинкс смотрит на мир через наши глаза, — как если бы каждый индивид был своего рода объективом, более или менее поврежденным, замутненным непониманием того, кто именно является зрителем.

В той же работе Пирс цитирует пьесу Шекспира «Мера за меру» (акт II, сцена 2, 117–120): «...гордый человек, / Ничтожной краткой властью облеченный, / Не знающий того, чем одарен, / Своей зеркальной сущности» [Ibid.: 55]<sup>1</sup>, — фрагмент, на который обращает

<sup>1</sup> “...[M]an, proud man, / Drest in a little brief authority, / Most ignorant of what’s most assured, / His glassy essence”.

внимание Эмерсон в «Тематических блокнотах» [Emerson, 1993: 192]. Пирс вернулся к этому образу в очерке «Зеркальная сущность человека» из серии статей для журнала «Монист» (1891–1893), примерно с тем же эффектом. Фактически вся серия в «Монисте» пронизана духом эмерсоновской философии, на что сам Пирс указывает в статье «Ментальный закон». «Несмотря на часто выражаемое противостояние трансцендентализму, — комментирует Дж. Brent, — Пирс в свои пятьдесят два года должен был с грустной иронией констатировать, что испытал значительное его влияние» [Brent, 1998: 46].

Рорти в «Философии и зеркале природы» тоже использует образ «зеркальной сущности человека», но теперь эта метафора отсылает к тому, что, по мнению автора книги, является глубоко ошибочным в предложенной Пирсом версии прагматизма<sup>1</sup>: «Наша Зеркальная Сущность — это не философская доктрина, но картина, которую образованные люди находили в качестве скрытой послышки на каждой странице своих книг. Она зеркальна по двум причинам. Первая состоит в том, что она отражает различные формы, не изменяясь сама, — но в отличие от материальных зеркал, это формы скорее интеллектуальные, нежели чувственные. Вторая причина заключается в том, что стекла (mirrors) сделаны из субстанции более чистой, тонко отполированной и, так сказать, благородной» [Rorty, 1979: 42–43].

По мнению Рорти, Пирс, при всем его эволюционизме и семиотическом мышлении, оставался в плену порожденного философией нового времени образа человеческого сознания как «зеркала природы» — чистого, эмансипированного от истории разума, главной функцией которого является «зеркальное» отражение мира. Позднее, в «Последствиях прагматизма», Рорти повторит эту критику: «Пирс оставался наиболее кантианским мыслителем — наиболее убежденным в том, что философия дает нам универсальный, всеохватывающий и не зависящий от истории контекст, в котором каждый из сложившихся видов дискурса имеет собственное место и ранг» [Rorty, 1982: 161]. Согласно Рорти, Пирс не сумел избавиться от присущей философам склонности к построению грандиозных систем, от их созерцательной установки и претензии на абсолютное знание, за которое они пытаются выдать свое собственное видение реальности на основании конструирования личного опыта.

Джеймс и Дьюи, считает Рорти, лучше разбирались в вопросе, когда рассматривали человеческий ум как случайный продукт эволюции — с его адаптивными свойствами, отвечающими за взаимодействие с окружающим миром, способностью влиять на внешние условия

<sup>1</sup> Первая часть «Философии и зеркала природы» Рорти озаглавлена соответствующим образом (с критической отсылкой к Пирсу): «Наша зеркальная сущность».

существования, трансформировать их и, в конечном счете, себя самого. Джеймс в «Прагматизме» развертывает перед нами именно такое видение человека — существа творящего, конструирующего реальность: «Жизненно важный для всех нас вопрос гласит: куда идет мир? что станет в конце концов с жизнью?». Если необходимо и возможно, чтобы этот новый вопрос заменил прежнее вопрошание, заданное эпистемологическим каноном (познаваем ли мир? как познаваем?), то и философия в целом должна измениться. «Настала пора, чтобы центр тяжести философского умозрения переместился» [James, 1981: 57]. В постдарвиновской картине мира люди предстают как эволюционирующие, приспособляющиеся к условиям среды инструментальные существа, социальные и культурные изобретатели, творцы и художники, а не просто наблюдатели мира, «фотографы» реальности или метафизические «археологии», ищущие глубинные основания бытия. Мир — не готовый объект созерцания или репрезентации, а живой податливый материал, поддающийся опытному воздействию и творческой обработке. «Как в своей познавательной, так и в своей практической жизни мы являемся творцами, — пишет Джеймс в «Прагматизме». — Мы *прибавляем* и к субъективной, и к предикативной части действительности. Мир стоит перед нами гибким и пластичным, ожидая последнего прикосновения наших рук» [Ibid.: 115]. Именно здесь, по мнению Рорти, берет начало прагматизм: не в ложной идее Пирса о «зеркальной сущности человека», а в свойственном Джеймсу видении «пластичного мира», в представлении о человеческих существах как художниках языка, изобретателях и учредителях нового. Название «прагматизм», конечно, придумано Пирсом, однако, согласно интерпретации Рорти, этим его вклад в традицию фактически и исчерпывается: «Единственная его заслуга перед прагматизмом заключалась в том, что он дал ему имя и стимулировал Джеймса» [Rorty, 1982: 161].

Джеймс, в свою очередь, стимулировал Дьюи, который также усматривал в теории эволюции Дарвина новую «точку опоры» для философии. Значение Дарвина, подчеркивал Дьюи, «заключается в том, что феномены жизни он подчинил принципу перехода, выдвинув новую логику для объяснения человеческого сознания, морали и жизни» [Dewey, 1997: 8]. Благодаря Дарвину гераклитовский поток пришел на смену парменидовской неподвижности; человек решительно завладел орудиями преобразования мира. Фиксируя этот сдвиг в философии, Дьюи в книге «Поиски достоверности» призывает раз и навсегда отбросить так называемую «зрительскую теорию знания» (the spectator theory of knowledge) [Dewey, 1929: 19]<sup>1</sup>, а в «Опыте и приро-

<sup>1</sup> См. также [Rorty, 1979: 9].

де» формулирует понимание разума как «орудия орудий» [Dewey, 1925: 189–190]. По сути, та же метафорическая дихотомия стоит в центре «Философии и зеркала природы» Рорти: *зеркало* познания / *орудие* взаимодействия с миром. Но если Рорти восхищался дьюевским способом преодоления кантианского трансцендентализма Пирса, сам Дьюи заимствовал свою инструменталистскую метафору (подхваченную Рорти) из трансценденталистской лекции Эмерсона «Работы и дни»: «Наш девятнадцатый век — век орудий. Они вырастают из нашей структуры. “Человек есть мера всех вещей, — говорил Аристотель, — рука есть инструмент инструментов, а разум — форма форм”. Человеческое тело — магазин изобретений, кладовая образцов, где собраны все модели, послужившие хотя бы малейшей практической пользе. Все орудия и машины не что иное, как продолжение членов и ощущений этого тела. Человека можно определить так: “разум со служебными органами”» [CW, 7: 79].

Здесь Эмерсон синтезирует позицию Аристотеля из трактата «О душе» [432a] с релятивизмом Пифагора из аристотелевской «Метафизики» [1053a–1053b]. Предлагая свое определение человека (“разум со служебными органами”), Эмерсон не уточняет, какого философа он цитирует, но все указывает на Аристотеля. Нечто очень похожее можно обнаружить в его трактате [408b 18–30] — это место, которое Эмерсон воспроизводит в поэме «Сфинкс»<sup>1</sup> и отсылка к которому также встречается в эссе «Природа»: «Вот я стою на голой земле — голову мне овеивает бодрящий воздух, она поднята высоко в бесконечное пространство — и все низкое себялюбие исчезает. Я становлюсь прозрачным глазным яблоком; я делаюсь ничем; я вижу все»<sup>2</sup> [CW, 1: 10]. Человек, презревший «низкое себялюбие», теряет себя, растворяясь в природе, становится «глазом» мировой души, ее идеальным орудием — органом той совершенной поэзии-философии, что пребудет вовеки.

Впрочем, Джордж Сантаяна утверждал, что в основе философии Эмерсона, его кантианского трансцендентального «метода», лежит как раз «себялюбие». Поэт Эмерсона, поясняет Сантаяна, целиком погружен в себя и внимает своему «демону», под нашепты которого создает свою литературную грезу, заслоняющую реальность (как если бы поэтическая фантазия была чем-то большим, чем вымысел), — зная о том, что когда-нибудь авторы, идущие вслед за ним, заменят эту его литературную грезу собственными фантазиями, не менее поэтичными и блестящими. Это поэтически-философское

<sup>1</sup> Ср. фразу из «Сфинкса» о «всевидащем глазе» (“thy proper eye”) с фрагментом из аристотелевского «О душе»: «...если бы старик получил глаз юноши» [408b 20].

<sup>2</sup> Цит. в переводе А. Зверева по изданию: Эстетика американского романтизма / Отв. ред. М. Овсянников. М.: Искусство, 1977. С. 181–182.

«себялюбие» составляет, по мнению Сантаяны, сущность эмерсоновского трансцендентализма: «Трансцендентализм есть систематический субъективизм» [Santayana, 1998: 45], который, в свою очередь, есть «романтизм» в философском обличье. Правда, Эмерсон открыто отвергает «себялюбие» в «Природе» и ставит на его место всеобщий дух — «сверхдушу». Но Сантаяна не мог уловить философского смысла понятия сверхдуши, оставшегося им неразгаданным. В критическом очерке, озаглавленном «Эмерсон», Сантаяна задается вопросом: «Знал ли он, что имел в виду, говоря о Духе, или о “Сверхдуше”?» [Santayana, 1989: 131]. Учение Эмерсона, с точки зрения Сантаяны, нельзя считать философским, если основная идея его настолько туманна и непостижима: «В сущности, у него нет вообще никакой доктрины» [Ibid.].

В противоположность этому, Пирс в «Исследовании о великих людях» охарактеризовал теорию «сверхдуши» как «величайшую концепцию» Эмерсона [Peirce, 1993: 85]. Конечно, крупные философы могут расходиться во мнениях о том, что считать великим, а что нет в работах других философов, но неприятие Сантаяной эмерсоновской «сверхдуши» как сомнительного концепта кажется удивительным, ведь сам он придерживался более-менее схожего взгляда в книге «Скептицизм и животная вера», в своих рассуждениях о «духе Европы» [Santayana, 1955: 53]. В том же самом ключе и практически в тех же терминах Эмерсон размышляет о «европейском сознании» [Emerson, 1959: 255], «духе Америки и Европы» [Emerson, 2001: 188] и «европейском уме» [CW, 4: 25]. Вслед за Сантаяной (и, вероятно, Эмерсоном) Т.С. Элиот в известной статье «Традиция и индивидуальный талант» говорит о «сознании Европы» и даже отождествляет его с аристотелевским «нусом» («О душе» I. 4), при том что критическое отношение Элиота к Эмерсону хорошо известно.

Однако очерк Сантаяны «Эмерсон», произведение тонкое и сложное, завершается словами, напоминающими реплику Дьюи о «гражданине Нового Света, имя которого произносится с тем же благоговением, что и имя Платона». «Даже не будучи мыслителем первой величины, — пишет Сантаяна об Эмерсоне, — он, вне всяких сомнений, одна из ярчайших звезд нашего философского небосвода» [Santayana, 1989: 132]. И так, с одной стороны Сантаяна утверждает, что Эмерсон «не имел системы» [Santayana, 1998: 49] и вообще «никакой доктрины», а с другой стороны — называет его «молодым божеством, упражняющимся в творении» [Santayana, 1989: 132], и «ярчайшей звездой философского небосвода». Трудно представить большее напряжение, чем возникающее между этими, казалось бы, полярными характеристиками, и Сантаяна мастерски вводит читателя в его поле, чтобы исследовать в философском диалоге тонкие переплетения отношений, слыш-

ком мало изученных, во всяком случае после очерка Дьюи об Эмерсоне. Причиной упадка философского диалога стала, конечно, мировая война, а также последующий взлет «гордого» логического позитивизма, «ничтожной краткой властью» облеченного, но плохо знакомого с собственным отражением в зеркале истории мысли.

## Аналитическая философия и возрождение прагматизма

Импортированный из Европы в Америку логический позитивизм отодвинул прагматизм в тень. В ретроспективе это течение философии выглядит не более чем математической вариацией эмпиризма Юма, утратившей его художественный стиль и его историческое самопонимание, однако сохранившей множество проблем, выявленных Кантом. Хорошо известно высказывание Сантаяны из «Жизни разума»: «Кто не помнит своего прошлого, обречен пережить его вновь». Логические эмпиристы отличались показательным равнодушием к философскому прошлому, и новое поколение аналитических прагматистов должно было осудить их за его повторение. Селларс и Куайн с их критикой «мифов» и «догм» эмпиризма, подобно восставшим рыцарям, совершили переворот в королевстве философов, сокрушив бастион аналитики изнутри, в его собственных стенах. Куайн демонтировал различие между аналитическим и синтетическим, державшееся со времен Юма, и указал обратный путь к прагматизму [Quine, 2004: 53], тогда как Селларс в своих «набросках» к *Meditations Hegeliennes* [Sellars, 1997: 45] атаковал «непосредственно данное» и засвидетельствовал собственное возвращение к прагматизму («с его акцентированием языка, или концептуального, как инструмента») в книге «Наука, восприятие и реальность» [Sellars, 1963: 340]. Как отмечает Рорти в своем вступительном слове к «Эмпиризму и философии сознания» Селларса, «фундаментальная мысль, проходящая через эту работу [“Empiricism and the Philosophy of Mind”], принадлежит Канту: “ощущения без понятий слепы”» [Rorty, 1997: 3]. Подобно Канту, противостоявшему Юму с его «слепым» эмпиризмом, Селларс отверг «слепоту» логического позитивизма; после Куайна и Селларса Рорти ничего не оставалось, как завершить разворот к прагматизму.

В «Философии и зеркале природы» Рорти мастерски применяет к истории философии теорию Томаса Куна о смене научных парадигм, изложенную в книге «Структура научных революций». Кун описывает движение науки как чередование фаз нормального и революционного развития. В фазе нормального развития ученые укрепляют научную парадигму, наполняя ее данными, производя необходимые эксперименты и сглаживая аномалии. Однако с течением времени, несмотря на все их усилия, аномалии накапливаются, и парадигма

слабее, пока, наконец, какой-нибудь смелый и проницательный ум, вроде Галилея или Дарвина, не обнаружит коренные изъяны в самой парадигме и не инспирирует научную революцию. Как только новая парадигма заменит старую, ученые — сообща — начинают работать над ее улучшением, наполнением дополнительными свидетельствами и экспериментами, минимизируя аномалии, и так до бесконечности.

Именно в куновских терминах Рорти описывает историю философии, доказывая, что современная философская мысль («декартово-кантовская» традиция в целом) оказалась заложницей «зрительской теории знания» — той самой эпистемологической парадигмы, которая к моменту рождения прагматизма уже накопила достаточное количество аномалий, подобных рассмотренным Куайном и Селларсом. Согласно Рорти, Джеймс и Дьюи совершили переворот в философии: отбросили старую парадигму и утвердили новую, прагматистскую. Задача книги «Философия и зеркало природы» виделась ее автору в том, чтобы поддержать и усилить эту новую парадигму в ее противостоянии старой традиции, которая в середине XX в. на какое-то время взяла реванш. Можно сказать, что начиная с 1979 г. возрождение прагматизма стало реальностью. Вдохновленные Рорти философы как минимум трех поколений обращаются к классике, к вновь востребованному наследию Пирса, Джеймса и Дьюи, а также — Санта-яны, Эмерсона, Франклина, Джефферсона, Генри Дэвида Торо и Маргарет Фуллер. Их ключевые идеи, литературные образы и метафоры («зеркала», «глаза», «потока сознания» и т. д.) получили вторую жизнь.

Один из самых интересных философов, заявивших о себе с возрождением прагматизма, — Ричард Шустерман — пытается, вслед за Рорти, реанимировать интуиции классических прагматистов и Эмерсона, сделав упор на пронизывающую их философское творчество образность. Его замысел состоит в том, чтобы восстановить внутри прагматизма центральное положение человеческой телесности (что было существенно важным для философии Дьюи и Эмерсона, но, как и многое другое, оказалось временно утраченным). Свой очерк «Сомаэстетика и проблема тела/медиа» Шустерман открывает ссылкой на Эмерсона: «Человеческое тело — магазин изобретений, кладовая образцов... Все орудия и машины не что иное, как продолжение членов и ощущений этого тела» [Shusterman, 2000: 137]. В аристотелевском подходе к исследованию живого (человеческого) тела, характерном для Эмерсона, Шустерман находит богатую философию телесности, весьма близкую к дьюианскому анализу тела/сознания как «орудия орудий», без которого ни культура, ни искусство, ни философия не были бы даже возможны. В монографии «Мышление через тело: Очерки по сомаэстетике» Шустерман пишет: «Мы, интел-

лектуалы-гуманисты, целиком поглощенные жизнью сознания, творчеством и искусствами, выражающими наш человеческий дух, обычно пренебрегаем телом, считая его чем-то само собой разумеющимся. Но тело — не только сущностное измерение нашей человеческой природы; оно представляет собой основной инструмент любой созидательной деятельности человека, наше орудие орудий, необходимое условие всякого восприятия, действия и даже мысли. Подобно тому как строитель нуждается в знании инструментов, которыми он пользуется, в понимании принципов их действия, мы нуждаемся в соматическом знании, чтобы лучше овладеть человеческими науками и искусствами, высочайшим из которых является искусство благой жизни» [Shusterman, 2012: 26].

Для человека его тело/сознание (body/mind) — то же, что молоток и резец для скульптора; уметь пользоваться орудием, значит понимать, чему оно служит и как оно устроено. Знание это — необходимое условие совершенствования в области жизни, связанной с применением орудия, областью же применения «орудия орудий» является само человеческое мышление, человеческая культура и опыт. В конечном счете улучшение нашей природы (improvement of humanity), т. е. использование «орудия орудий» для совершенствования его собственной формы, есть высочайшее искусство цивилизации. Опирающаяся на Эмерсона и прагматизм сомаэстетика Шустермана нацелена именно на такое (само)совершенствование.

## Заключение

Рорти в «Последствиях прагматизма» признает сложность точного определения прагматизма: «“Прагматизм” — слово туманное, неопределенное и перегруженное значениями. Тем не менее, оно служит именем философской традиции, составившей славу нашей интеллектуальной культуры. Никто из американских мыслителей не обозначил столь решительный водораздел между нашим прошлым и будущим, как Джеймс и Дьюи» [Rorty, 1982: 160]. Сегодня, почти столетия спустя, слово «прагматизм» продолжает оставаться «туманным» и «неопределенным». Вопрос «что такое прагматизм?» не менее важен для традиции американского прагматизма, чем вопрос «что такое философия?» для самой философии. Однако эта неопределенность и вызванная ею потребность в идентификации прагматизма, поиски им самого себя столь же естественны, как и борьба философии за самоопределение, длящаяся на протяжении всей ее истории. Как в свое время Пирс и Джеймс, столкнувшиеся друг с другом в полемике о значении термина «прагматизм», современные прагматисты вроде Шустермана и Рорти продолжают исследовать разнообразие и слож-

ность этой невероятно богатой и развивающейся традиции мысли. Будем надеяться, что строгой ее дефиниции или окончательной реконструкции в ближайшем будущем не появится, и прагматисты в США и других странах мира смогут и впредь, выражаясь языком Рорти, «поддерживать разговор» в рамках все расширяющегося, выражаясь языком Пирса, «исследовательского сообщества». Ибо никогда не предполагалось, что движению мысли, возникшему в Америке два с половиной века назад и связанному с именем Франклина, развившемуся, далее, в трансцендентализм Эмерсона и в прагматизм Пирса, Джеймса и Дьюи, а затем трансформировавшемуся в эмерсо-нианские версии прагматизма Рорти, Шустермана и Гудмена, суждено было стать — и навсегда остаться — чем-то исключительно американским. Напротив, ему всегда было тесно в национальных границах: подобно живому, динамично развивающемуся организму, оно росло, расширялось, захватывая все новые ареалы — культурные, исторические и географические, — на каждой ступени заново узнавая себя, и продолжая изменяться.

*Перевод с английского языка Г. Вдовиной*

## Литература

- Aristotle, 1984 — *The Complete Works of Aristotle* / Ed. by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Boswell, 1900 — *Boswell J.* The Life of Samuel Johnson, LL.D. London: Macmillan and Co., Limited, 1900.
- Brandom, 1994 — *Brandom R.* Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Brent, 1998 — *Brent J.* Charles Sanders Peirce: A Life. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Cavell, 2003 — *Cavell S.* Emerson's Transcendental Etudes. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Cooke, 2018 — *Cooke E.* Critical Notice for 'Pragmatism as a Way of Life' // Analysis. 2018. Vol. 78. № 4. P. 754–766.
- Dewey, 1903 — *Dewey J.* Emerson — The Philosopher of Democracy // International Journal of Ethics. 1903. Vol. 13. № 4. P. 405–413.
- Dewey, 1925 — *Dewey J.* Experience and Nature // Dewey J. The Later Works. Vol. 1: 1925 / Ed. by J.A. Boydston, P. Baysinger and B. Levine. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.
- Dewey, 1997 — *Dewey J.* The Influence of Darwin on Philosophy. N.Y.: Prometheus Books, 1997.
- Dewey, 1929 — *Dewey J.* The Quest for Certainty // Dewey J. The Later Works. Vol. 4: 1929 / Ed. by J.A. Boydston, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.

- Emerson, 1971–2013 — *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson* / Ed. by R.E. Spiller et al. Cambridge: Harvard University Press, 1971–2013.
- Emerson, 1959 — *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson. Vol. 1* / Ed. by S.E. Whicher, R.E. Spiller and W. Williams. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Emerson, 2001 — *The Later Lectures of Ralph Waldo Emerson: 2 vols.* / Ed. by R.A. Bosco, J. Myerson. Athens: University of Georgia Press, 2001. Vol. 2.
- Emerson, 1993 — *The Topical Notebooks of Ralph Waldo Emerson. Vol. 2* / Ed. by R.A. Bosco. Columbia: University of Missouri Press, 1993.
- Franklin, 1907 — *The Autobiography of Benjamin Franklin* / Ed. by A.H. Smyth. N.Y.: American Book Company, 1907.
- Goodman, 1990 — *Goodman R.* American Philosophy and the Romantic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Goodman, 2015 — *Goodman R.* American Philosophy before Pragmatism. N.Y.: Oxford, 2015.
- Holmes, 1884 — *Holmes O.W.* Ralph Waldo Emerson. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1884.
- Hume, 2011 — *New Letters of David Hume* / Ed. by R. Klibansky, E.C. Mossner. N.Y.: Oxford University Press, 2011.
- James, 1981 — *James W.* Pragmatism / Ed. by B. Kuklick. Indianapolis: Hackett, 1981.
- James, 1987 — *James W.* Writings 1902–1910 / Ed. by B. Kuklick. N.Y.: The Library of America, 1987.
- Peirce, 1992 — *The Essential Peirce. Vol. 1* / Ed. by N. Houser, C. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Peirce, 1998 — *The Essential Peirce. Vol. 2* / Ed. by The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Peirce, 1993 — *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition. Vol. 5* / Ed. by The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Putnams, 2017 — *Putnam H., Putnam R.A.* Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey / Ed. by D. Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- Quine, 2004 — *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W.V. Quine* / Ed. by R.F. Gibson, Jr. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Rorty, 1979 — *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, 1982 — *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, 1997 — *Rorty R.* Introduction // *Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 1–12.
- Rorty, 2007 — *Rorty R.* Philosophy as Cultural Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Santayana, 1998 — *Santayana G.* The Genteel Tradition / Ed. by D.L. Wilson. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998.

Santayana, 1989 — *Santayana G.* Interpretations of Poetry and Religion / Ed. by W.G. Holzberger, H.J. Saatkamp, Jr. Cambridge: MIT Press, 1989.

Santayana, 1955 — *Santayana G.* Scepticism and Animal Faith. N.Y.: Dover, 1955.

Sellars, 1997 — *Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Sellars, 1963 — *Sellars W.* Science, Perception, and Reality. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1963.

Shusterman, 1999 — *Shusterman R.* Emerson's Pragmatist Aesthetics // *Revue Internationale de Philosophie*. 1999. Vol. 53. № 207 (1). P. 87–99.

Shusterman, 2000 — *Shusterman R.* Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

Shusterman, 2012 — *Shusterman R.* Thinking Through the Body: Essays in Somaesthetics. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

West, 1989 — *West C.* The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Пол Форстер

## Разделения в прагматизме вчера и сегодня<sup>1</sup>

Разногласия среди философов-прагматистов обычно рассматриваются как несущественные (в сравнении с тем, что их объединяет) и относительно легко устранимые. Цель настоящей работы показать, что это представление ошибочно: противоречия, разделяющие прагматистов, носят фундаментальный характер, что ставит под вопрос любую характеристику прагматизма как традиции с общим философским методом, целью или набором доктринальных положений. Фигуры, чаще всего связываемые с развитием прагматизма в США — Чарльз Сандерс Пирс, Уильям Джеймс, Джон Дьюи, Уиллард Куайн, Хилари Патнэм и Ричард Рорти, — отстаивают существенно различные позиции, которые отнюдь не легко примирить. И среди современных прагматистски настроенных мыслителей немало тех, кто критикует Пирса за излишнюю метафизичность, Джеймса — за субъективистский уклон, Дьюи — за инструментализм или антиреализм. Прагматизм гораздо более разнообразен, неоднозначен и труден для определения, чем принято думать.

**Ключевые слова:** прагматизм, история философии, метод, философская традиция, Чарльз Пирс, Уильям Джеймс, Джон Дьюи, Уиллард Куайн, Хилари Патнэм, Ричард Рорти.

Philosophical differences among proponents of pragmatism, past and present, are commonly treated as easily sorted out or relatively insignificant given all that pragmatists agree on. Against this view, I argue that there are deep differences among pragmatists, differences that are difficult to reconcile and that challenge any characterization of it as a tradition with a common philosophical method, aim or core doctrine. I urge that the figures in American philosophy most often credited with advancing pragmatism — Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, Willard Quine, Hilary Putnam and Richard Rorty — pursue vastly different philosophical projects, involving divergent views that are anything but easy to reconcile. Grappling with this complexity helps counter the tendency to dismiss important work — as even avowed pragmatists have dismissed Peirce's thought as too metaphysical, James' as too subjective, Dewey's as too instrumentalist or anti-realist. It also makes clear that the tradition of pragmatism is far more diverse and difficult to come to terms with than contemporary accounts of what is living and dead in it typically presume.

<sup>1</sup> Этот текст представляет собой сокращенную версию статьи «The Disunity of Pragmatism», опубликованной на английском языке в журнале «Философские науки» (2018. № 7. С. 143–157).



*Keywords:* pragmatism, history of philosophy, philosophical method, philosophical tradition, Charles Peirce, William James, John Dewey, Willard Quine, Hilary Putnam, Richard Rorty.

Классики американского прагматизма Уильям Джеймс, Джон Дьюи и Чарльз Сандерс Пирс, несомненно, сохраняют влияние на философскую мысль сегодня. Философов по-прежнему вдохновляют (что вполне объяснимо) аргументы прагматистов в защиту открытого интеллектуального поиска, осуществляемого при осознании человеком границ собственных когнитивных возможностей; их убежденность в том, что в основании наших знаний лежит коллективный опыт во всех многообразных его проявлениях (моральном, религиозном, эстетическом, политическом и научном); их видение философии как сосредоточенности на проблемах современной жизни. Тем не менее считать эти аспекты определяющими для прагматизма означает затемнять фундаментальные философские различия между его приверженцами, — различия, ставящие под вопрос любую характеристику прагматизма как традиции со своим собственным методом, проектом или основополагающим набором учений.

Рассмотрим, например, взгляды Пирса и Дьюи на проблему истины и достоверности знания. Их общее основание найти нетрудно: они сходятся в том, что экспериментальный метод составляет сердцевину прагматизма, и считают единственным мерилем истинности теории практические эффекты — последствия вмешательства в ход событий, нацеленного на получение прогнозируемых и воспроизводимых результатов. Оба философа развивают также свое видение значения, обоснования и истины исходя из разделяемого ими понимания логики проверки теорий.

Но если мы заглянем за фасад этих общих положений и попытаемся разобраться в том, какого рода концепции, по мнению Пирса и Дьюи, нужны философии, то обнаружим существенные расхождения. В то время как Дьюи, разрабатывая свою теорию исследования, опирался на факты о человеке, устанавливаемые поведенческими (бихевиоральными) науками, Пирс находил такой подход «никудашным» [CP 8.243] и «абсолютно порочным» [CP 8.240].

С точки зрения Дьюи, развивать теорию исследования без учета человеческой психологии можно лишь допустив, что наши когнитивные способности (жизнь сознания) полностью отделимы от остальной нашей деятельности (жизни тела), что, конечно, противоречит идее биологического континуума — связи человека с другими животными существами. Кроме того, Дьюи был убежден, что лучшее понимание биологических, психологических и социальных условий, дающих верованиям человека надежную (хотя и не исключающую заблуждений) опору

в опыте, способствует в конечном итоге усовершенствованию методов закрепления верований — цель, которая ставилась Пирсом, — подобно тому как лучшее понимание условий роста растений ведет к повышению урожайности культур. Дьюи считает благотворным то обстоятельство, что логика исследования наделяет специфический вид организма, а именно человека, средствами выстраивания высокоорганизованной системы убеждений и ценностей, позволяющей ему наиболее полно и продуктивно взаимодействовать с окружающей средой.

Пирс, однако, полагал, что Дьюи слишком увлечен психологией. Не видя необходимости в разделении знания и действия, он соглашается с Дьюи в том, что нам еще многое предстоит узнать о научном исследовании благодаря анализу поворотных моментов в естествознании и эмпирической психологии. И все же он настаивает на том, что логика изучает принципы, приложимые к любому исследованию (не только к исследованию человека) в любых обстоятельствах, где нужно искать истину, будь эти обстоятельства актуальными или контрфактуальными. С точки зрения Пирса, логические принципы имеют приоритет перед данными, обнаруживаемыми поведенческими науками, и обладают той универсальностью и необходимостью, которой лишены утверждения об актуальном мире. По мнению Пирса, Дьюи недостаточно четко проводит различие между естественной историей мысли и нормативной логикой и к тому же становится жертвой порочного круга: он пытается положить в основание теории исследования открытия естественных наук, которые сами опираются на принципы, выведенные из этой теории. Чтобы избежать круга, теория исследования, настаивает Пирс, должна базироваться на выводах математики, феноменологии, нормативной науки и семиотики — результатах, доказанных экспериментально, но сохраняющих независимость от любых теорий исследования и высказываний о существующем мире.

Доводы, которые каждому из оппонентов представляются убедительными, не столь безусловны. На самом деле ни Дьюи не «растворяет» логику в естественной истории («эмпирическом»), ни Пирс не отделяет познание от материальных и социальных условий, делающих его возможным. Если мы примем сторону одного из философов, некритически согласившись с его аргументами, то существенно недооценим глубину и пронизательность мысли другого. Но и пройти мимо этой дискуссии как малозначимой мы не можем, ведь разногласия Пирса и Дьюи по поводу целей, методов и объекта логики исследования распространяются на их понимание прагматизма как такового.

Рассматривать прагматизм как единую философию или традицию мысли становится еще сложнее, когда дело доходит до работ Уильяма Джеймса. Джеймс солидарен с Дьюи в том, что философия укоренена скорее в психологии, чем в чистой логике, как утверждал Пирс. Однако

он придает гораздо большее значение физиологии и интроспекции, нежели Дьюи, — в том числе в разработке теории познания. Эти методологические расхождения важны, но еще более важное значение имеют разногласия, возникающие среди прагматистов в связи с пониманием Джеймсом метафизики.

Джеймс согласен с Пирсом и Дьюи в том, что метафизические споры (например, о свободе воли и детерминизме, идеализме и материализме, теизме и атеизме) не требуют каких-то особых когнитивных способностей и не относятся к области, лежащей по ту сторону мира эмпирического знания и здравого смысла. Но в отличие от Пирса и Дьюи, Джеймс не подходит к метафизике с позиций логики исследования. Он не считает метафизические вопросы некорректными лишь потому, что они не могут быть решены посредством экспериментального метода, и не приравнивает ответы на них к гипотезам, которые проверяются удачными прогнозами<sup>1</sup>. Вместо этого он считает их выражениями «темперамента» — проявлениями «нашего более или менее смутного чувства того, что представляет собой жизнь в своей глубине и значении» [James, 1907: 9].

Джеймс полагает, что мыслители с «мягким» складом ума склонны к признанию свободы воли, абсолютного идеализма и теизма (выбор, диктуемый их моральными и духовными идеалами), в то время как «жесткие» мыслители ратуют за детерминизм, материализм и атеизм, поскольку твердо привержены механическим объяснениям и эмпирическим обоснованиям. Этот конфликт темпераментов распространяется и на понимание философского метода: «мягкие» умы склоняются к априорной интуиции, трансцендентальным аргументам или диалектике, а «жесткие» полагаются на логический анализ и эмпирическую проверку. Однако Джеймс не пытается развести по разные стороны баррикад мыслителей-интеллектуалов, движимых рациональным поиском, и анти-интеллектуалов, довольствующихся неverified догмами. Он утверждает, что ни одна, ни другая сторона не руководствуется только фактами, но обе привержены определенным идеалам, т. е. представлениям о том, как наилучшим образом примирить наши интеллектуальные обязательства с нашим пониманием смысла жизни<sup>2</sup>.

Для Джеймса разбор метафизических споров — не просто упражнение в логической реконструкции, как для Пирса и Дьюи. Разногласия в системах метафизики, полагает Джеймс, распространяются и на метафизические методы, а настаивать на том, что экспериментальный метод, как думали Пирс и Дьюи, является решающим, некорректно: знание, с точки зрения мыслителей с «мягким» складом ума, не ограничи-

<sup>1</sup> См. [James, 1911: 21].

<sup>2</sup> См. [James, 1897: 13–33].

вается результатами экспериментального поиска. По мнению Джеймса, прояснение сути метафизических споров сродни постижению внутреннего мира другого человека: необходимо проникнуться теми переживаниями, которые побуждают людей принимать одни философские идеи, ценности и установки и отвергать другие<sup>1</sup>.

Метафизические споры, отмечает Джеймс, остаются неразрешимыми, поскольку их участники движимы разными и равно законными потребностями: мыслители «жесткого» склада нуждаются в убеждениях, подтверждаемых фактами; мыслители «мягкого» склада нуждаются в обретении смысла жизни. Следовательно, разрешение этих споров надо искать в разработке концепции мира, учитывающей оба темперамента и избавляющей нас от склонности рассматривать их как непримиримые.

Именно такой подход к оценке метафизических взглядов — оценке интеллектуальной (их внутренней логичности и соответствия фактам) и моральной (их способности поддерживать определенные идеалы и приспособлять их к жизненным обстоятельствам) — является, в понимании Джеймса, сущностью прагматического метода в философии. Однако данный метод решительно отвергается Пирсом и Дьюи. По мнению Пирса, Джеймс ошибочно подчиняет знание действию [CP 8.115, 8.250 и 8.257], полагая, что когнитивные и моральные идеалы могут быть оправданы всего лишь демонстрацией их необходимости для определенного уклада жизни [CP 2.113]. Цель рационального исследования, в том числе метафизического, возражает Пирс, заключается в поиске истины, а не личной удовлетворенности (fulfillment). Более того, логика исследования требует, чтобы теории опирались исключительно на доказательства — безотносительно того, какое влияние они имеют на нашу жизнь. В то время как Джеймс повсюду в философии видит «след человеческого» [James, 1907: 37], Пирс настаивает на том, что рациональное исследование включает «метод, согласно которому наши убеждения определяются не чисто человеческими обстоятельствами, но некоторым внешним сознанием постоянством (permanency), на которое наше мышление не имеет никакого влияния» [CP 5.384]. Поскольку исследование, по мнению Пирса, если и достигнет исчерпывающе полной реализации этой цели, то не иначе как в результате неопределенно долгого накопления опыта, оно предполагает некий идеал, превосходящий индивидуальные интересы и сроки жизни. Как полагает Пирс, все «вопросы жизненной важности», которые нельзя откладывать до лучших времен, следует решать опираясь на уже имеющееся знание, проверенное опытом, и не рассчитывать на подсказки философской теории<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. [James, 1907: 24].

<sup>2</sup> См. [Peirce, 1992: 105–122]; [Forster, 2014: 372–383]; [Forster, 2011: 232–246].

С точки зрения Джеймса, постулируемая Пирсом критическая позиция по ту сторону личного морального горизонта иллюзорна [James, 1907: 24]. Доводы Пирса никоим образом не опровергают того, о чем, по мнению Джеймса, свидетельствует психология, а именно, что «темпераменты с их симпатиями и антипатиями определяют в действительности — и всегда будут определять — философские воззрения людей» и что «чисто объективной истины — истины, при установлении которой не играло бы никакой роли субъективное удовлетворение от сочетания старых элементов опыта с новыми элементами, — такой истины нигде нельзя найти» [Ibid.: 24, 37]<sup>1</sup>. Взыскуя вселенной, которая отвечала бы научному темпераменту, ученый-философ, подобный Пирсу, предсказуемо «верит в любую картину мира, которая к нему подходит, [и] чувствует, что люди противоположного темперамента не находятся в гармонии с истинной сущностью мира, ...считает их непонимающими дела и “не на своем месте” в вопросах философии» [Ibid.: 11]<sup>2</sup>. Когда ученые обращаются к логике науки, чтобы защитить свои идеалы, они пытаются «заглушить» темперамент, забывая, что уважение к нему является «самой мощной из всех... предпосылок» [Ibid.]<sup>3</sup>. Считая уклонение от интеллектуального темперамента невозможным, а его подавление пагубным, Джеймс отстаивает свой прагматический метод как способ вынести на всеобщее обозрение столкновение философских идеалов, с тем чтобы тщательнее их рассмотреть.

Нельзя сказать, чтобы Дьюи был более расположен к прагматизму Джеймса, чем Пирс. Не разделяя намерений Пирса вывести актуальные жизненные проблемы за рамки интеллектуального исследования, он соглашается с тем, что Джеймс смешивает два разных подхода: интерес ученого к экспериментальным последствиям гипотезы, долженствующим ее подтвердить, и заинтересованность моралиста в определяющих наше поведение следствиях, проистекающих из убеждений и ценностей. С точки зрения Дьюи, решение экзистенциальных проблем человека определяется не абстрактными идеалами, которые Джеймс возводит к темпераментам индивидов. Напротив, это идеалы всякий раз заново осмысляются и проверяются в конкретных обстоятельствах, когда мы решаем вопрос о надлежащем способе действия. Темперамент играет законную роль в философии и человеческой жизни лишь постольку, поскольку он включает в себя идеалы, действенность которых подтверждается их практическими последствиями для нас и среды, в которой мы существуем.

<sup>1</sup> Цит. по: Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / Пер. с англ. П. Юшкевича // Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 221, 232.

<sup>2</sup> Цит. по: Джеймс У. Прагматизм. С. 210–211.

<sup>3</sup> Там же. С. 211.

Критика Дьюи кажется Джеймсу столь же неубедительной, что и доводы Пирса. Дьюевский идеал разумного исследования не *обосновывается* человеческим опытом, к которому философ нас отсылает, но *предполагается* им. Этот идеал вытекает из приверженности Дьюи поведенческим наукам в качестве основания логики, из его убежденности в исключительном превосходстве экспериментальных методов. Джеймс полагает, что дьюевский подход к философии невозможно обосновать иначе, кроме как заранее согласившись с его представлениями о том, какие человеческие способности наиболее достойны развития и для каких целей.

Эти противоречия между Джеймсом, Пирсом и Дьюи столь же трудноразрешимы, сколь и важны для нашего понимания прагматизма. Критицизм Пирса и Дьюи не затрагивает ни психологии веры и метафизики, лежащих в основе воззрений Джеймса, ни выдвигаемых им аргументов против соблазна разделаться с метафизикой, ниспровергнуть ее как бесполезную, ненаучную и анти-интеллектуальную. Приписывая Джеймсу принцип, согласно которому критерием оценки метафизических взглядов служит личное удовлетворение, они «адаптируют» его к своему собственному подходу — к поиску принципов философского метода. Этим подпитывается мнение, распространенное по сей день, что в «Прагматизме» и «Воле к вере» Джеймс не достиг заявленных целей, что эти работы если и представляют интерес, то лишь благодаря содержащемуся в них (вообще-то, сомнительному) анализу истины и обоснования, — как слабые попытки воспрепятствовать развитию научной философии. Однако внимательное рассмотрение дискуссии вокруг Джеймса и всего контекста ее показывает, что расхождения между тремя мыслителями значительнее, чем представлялось любому из них. Эти расхождения чаще всего упускаются из виду или игнорируются при любом прочтении прагматизма как традиции, сводимой к некоему каноническому набору взглядов.

Образ прагматизма как единой традиции кажется еще более сомнительным, если перейти к обсуждению его наследия: литература, черпающая вдохновение у Пирса, Джеймса и Дьюи, обширна и разнообразна, в чем легко убедиться при самом беглом просмотре любого библиотечного каталога. Даже если ограничиться современными американскими философами, которых считают главными адептами прагматизма, приходится констатировать чрезвычайный разброс идей и подходов.

Хотя работы Уилларда Куайна, к примеру, часто ассоциируются с прагматизмом, сам он не видит здесь сходства. Обращение к прагматизму в заключительной части «Двух догм эмпиризма» не имеет ничего общего с интуициями классиков<sup>1</sup>. Скорее, эта ссылка Куайна на прагма-

<sup>1</sup> См.: [Quine, 1980: 46]; [Quine, 1991].

тизм свидетельствует о его несогласии с различием, которое Р. Карнап и К.И. Льюис проводят между выбором лингвистической схемы, предположительно полезной для определенных целей, и приписыванием истинностных значений высказываниям в терминах данной схемы. Куайн отказывается от такого разделения, поскольку оно предполагает дихотомию аналитических и синтетических истин (по причине отсутствия его экстенционально адекватного определения, выраженного в терминах бихевиоризма и применимого к различным утверждениям и языкам). Эта проблематика не играет существенной роли в философии Джеймса, Дьюи или Пирса, да и Карнап с Льюисом не придают ей большого значения. Она становится важной лишь в свете физикалистской реконструкции эмпирического базиса научного знания, проделанной Куайном и не имеющей аналогов в работах ранних прагматистов.

О влиянии прагматизма на Куайна отнюдь не свидетельствует и то его утверждение, что наш выбор теории и онтологии определяется прагматическими принципами: простотой, консерватизмом, универсальностью. Важность этих принципов подчеркивается во многих формах эмпиризма, включая позитивизм Венского кружка.

Не следует переоценивать и вежливые реверансы в адрес Дьюи в «Онтологической относительности»: выступая с этим текстом, Куайн открывал цикл лекций имени Дьюи в Колумбийском университете, только и всего. В работах, посвященных его философским предшественникам, Куайн даже не упоминает прагматистов<sup>1</sup>. А в своих рассуждениях о наследии прагматизма он не находит «почти ничего общего и специфического» у представителей данного направления и утверждает, что прагматизм «имеет весьма отдаленное отношение к пяти главным [по его мнению] поворотным пунктам постюмовского эмпиризма» [Quine, 2005: 201]. Куайн справедливо отмечает, что Дьюи — в этом оба философа солидарны — отвергает «первую философию» и ратует за то, чтобы распространить на все знание, включая знание философское, стандарты доказательства, образцово выраженные в естественных науках. Однако остается фактом, что цель, которую преследовал Дьюи — сформулировать условия (теоретические и практические) разумного решения проблем (*intelligent problem solving*) и через это способствовать развитию науки, морали, образования, политики и искусства, — существенно расходится с замыслом Куайна: раскрыть физиологические механизмы, отвечающие за нашу когнитивную деятельность, от раздражения нервных окончаний до формирования обоснованных систем убеждений.

В отличие от Куайна, Хилари Патнэм испытал определяющее влияние прагматизма, которое заметно в его работах. Однако сложно сказать, в чем конкретно заключается это влияние, в том числе потому, что

сам Патнэм не рассматривает себя как участника какого-либо масштабного философского проекта. В интеллектуальной автобиографии 2015 г. он излагает позиции, которых придерживался в течение своей жизни по широкому спектру вопросов (включая математику, физику, философию языка, сознания и ценностей), но не предлагает никакого общего метода или подхода к ним [Putnam, 2015a]. Хотя Патнэм утверждает, что следует за прагматистами, когда отводит практике главенствующую роль в философии, он существенно расходится с ними в том, что отрицает научный или хотя бы теоретический характер философии. По его мнению, все, что может дать философия — это разнообразные «картины» реальности, соответствующие нашим лингвистическим практикам, нашему образу мыслей и действий. Таким пониманием философии Патнэм обязан скорее Витгенштейну, нежели Пирсу, Джеймсу или Дьюи.

Патнэм перечисляет несколько важных уроков, которые он извлек из прагматизма: (1) антискептицизм; (2) фаллибилизм; (3) отрицание дихотомии факта и ценности; (4) примат практики в философии [Putnam, 1994: 152]. Но хотя Патнэм пишет, что эти принципы «лежат в основе философии Пирса, и тем более Джеймса и Дьюи», он также признает различия в способе, каким они интерпретировались прагматистами [Ibid.]. С учетом того, что Патнэм отказывается от концепций значения, истины и убеждения, в терминах которых ранние прагматисты раскрывали свое понимание данных принципов, а также ввиду отсутствия их альтернативного объяснения и обоснования в сочинениях самого Патнэма, трудно с уверенностью сказать, где именно в его философии проявляется влияние прагматизма.

Патнэм, далее, находит в прагматизме идеи, схожие с его взглядами на реализм, концептуальную относительность и отрицание дихотомий между концептами и перцептами, сознанием и реальностью, фактами и ценностями. Однако развивает он эти идеи исходя из своей перспективы, а именно ориентации на семантический экстернализм, антибихевиоризм, антиверификационизм и т. д. Ничто из этого не было им заимствовано у прагматистов. Позиция зрелого Патнэма выкристаллизовалась в его противостоянии логическим позитивистам (особенно Карнапу), Рейхенбаху и Куайну, и происходило это одновременно с пересмотром его взглядов на математику, физику и сознание вне какой-либо специфической связи с прагматизмом. Будучи убежденным в том, что эти принципы проливают свет на понятия значения, обоснования, истины и ценности, взаимосвязанные с нашими практиками, он вновь и вновь подтверждает свою приверженность им, когда раскрывает ограниченность и смутность соперничающих философских воззрений, включая концепции ранних прагматистов. Сколь бы ни были значимы прагматисты как собеседники Патнэма, его восхищение ими не означает, что он разделяет воззрения прагматистов [Putnam, 2015b: 799].

<sup>1</sup> См.: [Quine, 1969]; [Quine, 1981a, 1981b]; [Quine, 1998].

Ричард Рорти гораздо яснее, чем Патнэм, высказывается о своей принадлежности к прагматизму. У Пирса он не находит ничего ценного, кроме критики картезианства, зато Джеймса всячески превозносит — за его вклад в прояснение того, что истина есть «разновидность благого» (а не соответствие фактам), что целью мышления является приспособление организма и его поведения к окружающей среде (а не репрезентация реальности), что задача философии — поиск идей и верований, отражающих индивидуальные и общественные потребности (а не нахождение транскультурной легитимации). У Дьюи он заимствует критику поисков достоверности, веру в либеральную демократию и обращение к человеческой практике как источнику нормативности. Однако продвигая эти идеи, Рорти стремится направить философию в новое русло — увести ее от размышлений о достоверности/надежности знания и притязаний на истину, благо и красоту в сторону имагинативно-творческого мышления, освобожденного от ограничений эпистемологии, метафизики, этики и эстетики. Ничего подобного нет в философии ранних прагматистов, в связи с чем Рорти неоднократно высказывал сожаление. Учитывая, что его постоянным желанием было возражать прагматистам и исправлять их ошибки, можно сказать, что автор «Зеркала» был скорее критиком, чем сторонником прагматизма.

Внимательное изучение прагматизма как традиции мысли показывает, что он гораздо более разнообразен и гораздо менее соответствует современным представлениям о том, что в нем живо, а что мертво, чем принято думать. Понимание данной сложности помогает преодолеть тенденцию к избирательным и односторонним интерпретациям, неизменно пропускающим или отвергающим что-то важное — подобно тому как многие признанные прагматисты отвергали мысль Пирса за чрезмерную метафизичность, Джеймса — за излишний субъективизм, а Дьюи — за инструментализм или антиреализм. Такой подход, наконец, позволяет составить лучшее представление о той характерной и неизбежной односторонности/недостаточности, что свойственна любой (ограниченной определенной перспективой) философии, включая разнообразные версии прагматизма.

*Перевод с английского языка Г. Вдовиной, Е. Коростиченко*

#### Литература

- Dewey, 1908 — *Dewey J. What Pragmatism Means by Practical (1908) // The Middle Works of John Dewey, 1899–1924 / Ed. by J.A. Boydston. Vol. 4: Past Masters Electronic Edition. P. 98–116.*
- Forster, 2011 — *Forster P. Peirce and the Threat of Nominalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.*

- Forster, 2014 — *Forster P. Peirce on Theory and Practice // Charles Sanders Peirce in His Own Words: 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition / Ed. by T. Thellefsen, B. Sorensen. Berlin; Boston: Mouton de Gruyter, 2014. P. 372–383.*
- James, 1907 — *James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking (1907) // The Works of William James. Vol. 1: Past Masters Electronic Edition.*
- James, 1911 — *James W. Some Problems of Philosophy (1911) // The Works of William James. Vol. 7: Past Masters Electronic Edition.*
- James, 1897 — *James W. The Will to Believe (1897) // The Works of William James. Vol. 6: Past Masters Electronic Edition.*
- Peirce, 1992 — *Peirce C.S. Philosophy and the Conduct of Life // Peirce C.S. Reasoning and the Logic of Things / Ed. by K. Ketner. Cambridge: Harvard University Press, 1992. P. 105–122.*
- Putnam, 2015a — *Putnam H. Intellectual Autobiography // The Philosophy of Hilary Putnam / Ed. by R. Auxier, D. Anderson, L.E. Hahn. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2015. P. 3–110.*
- Putnam, 2015b — *Putnam H. Reply to Larry A. Hickman // The Philosophy of Hilary Putnam / Ed. by R. Auxier, D. Anderson, L.E. Hahn. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2015. P. 788–800.*
- Putnam, 1994 — *Putnam H. Words and Life. Cambridge: Harvard University Press, 1994.*
- Quine, 1998 — *Quine W. Days of Yore // Quine W. From Stimulus to Science. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 1–14.*
- Quine, 1969 — *Quine W. Epistemology Naturalized // Quine W. Ontological Relativity and Other Essays. N.Y.: Columbia University Press, 1969. P. 69–90.*
- Quine, 1981a — *Quine W. Five Milestones of Empiricism // Quine W. Theories and Things. Cambridge: Harvard University Press, 1981. P. 67–72.*
- Quine, 1981b — *Quine W. Russell's Ontological Development // Quine W. Theories and Things. Cambridge: Harvard University Press, 1981. P. 73–85.*
- Quine, 2005 — *Quine W. The Pragmatists' Place in Empiricism // Pragmatism: Critical Concepts in Philosophy. Vol. 2 / Ed. by R.B. Goodman. L.; N.Y.: Routledge, 2005. P. 190–202.*
- Quine, 1980 — *Quine W. Two Dogmas of Empiricism // Quine W. From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard University Press, 1980. P. 20–46.*
- Quine, 1991 — *Quine W. Two Dogmas in Retrospect // Canadian Journal of Philosophy. 1991. Vol. 21. No 3. P. 265–274.*

## Дж. Эдвард Хакет

Четыре аспекта исторической преемственности прагматизма<sup>1</sup>

Статья посвящена истории прагматизма. В ней утверждается, что классиков прагматистской традиции, неопрагматистов и представителей современного прагматизма связывает определенная тематическая преемственность. Ключевая идея, в самой общей формулировке, заключается в признании взаимозависимости практики и теории, деятельности и знания. Говоря конкретнее, можно выделить четыре (как минимум) импликации этой базовой установки. Во-первых, понимание мира как развивающегося, а не статичного, и рассмотрение отношения человека к этому эволюционирующему (но не телеологичному) миру. Во-вторых, признание того, что критерием истинности человеческих убеждений является опыт, и отказ считать убеждения пропозициями, отображающими независимую от нас и фиксированную реальность. В-третьих, открытость прагматизма и его устремленность в будущее, восприимчивость к новому, экспериментализм: наша связь с миром опыта опосредована множеством интересов, интеллектуальных историй, лингвистических и дискурсивных практик. В-четвертых, внимание к социальным, политическим и культурным проблемам и согласие в том, что урегулирование этих проблем является главной инструментальной функцией философии.

**Ключевые слова:** прагматизм, Уильям Джеймс, метафизика, радикальный эмпиризм, антифундаментализм, опыт, плюрализм.

The article is devoted to the history of pragmatism. It maintains that a thematic continuity runs through the classical pragmatists, neopragmatists, and contemporary pragmatists. This continuity can be vaguely characterized as an integration of theory and practice, but experience gives theory its content such that action is always guiding the formation of knowledge. There are four implications of this continuity. Pragmatists are centrally concerned with the human relationship to a process-oriented and evolving conception of nature. For pragmatists, our beliefs are regarded not as propositions that map onto a separate and fixed reality, but instead their truth emerges out of the habits beliefs generate. Pragmatism em-

phasizes an openness to possibility since our access to the world of experience is mediated by a variety of selective interests, intellectual histories, varying linguistic and discursive practices. And pragmatists are deeply concerned with the social and political problems that confront us on a daily basis.

**Keywords:** pragmatism, William James, metaphysics, radical empiricism, anti-foundationalism, experience, pluralism.

Исторически прагматизм следует понимать как постоянную заботу о том, чтобы теоретический поиск направлялся интересами практической деятельности. Всякий раз, когда мы забываем об этом, наши концептуальные рассуждения утрачивают гибкость, становятся доктринерскими и не дают результата. Эта максима составляет ядро взглядов по крайней мере одного представителя прагматизма – Уильяма Джеймса, философией которого я прилежно и с большим интересом занимаюсь с аспирантуры. Сказанное, впрочем, в той или иной степени относится и к Селларсу с Рорти, так же как к Пирсу и Дьюи. Поэтому на вопрос о *преемственности*<sup>1</sup> я отвечаю, что прагматизм — это история постоянных споров о том, *как именно практическая деятельность направляет теорию*, — споров, в которые были втянуты и ранние, и поздние (современные<sup>2</sup>) прагматисты. При том что сама максима понимается очень по-разному, ключевой вопрос, по моим наблюдениям, остается неизменным.

Говоря конкретнее, американский прагматизм как движение начинается с момента интеграции деятельности и знания, учреждения полного их единства, возвращающего философскую мысль к культурным пространствам, которые старая философия, от картезианства XVII в. до немецкого идеализма XIX в., сочла бы неприемлемыми. Философия обращается к праксису, практическим следствиям убеждений. Прагматическая мысль, иными словами, имеет дело с конкретным опытом. Отвергая доктрину Декарта и прочие фундаменталист-

<sup>1</sup> Вопрос, с которым обратились ко мне организаторы конференции «150 лет прагматизма» в Институте философии РАН, был сформулирован следующим образом: «Классический прагматизм существенно отличается от его более поздних версий. Можно ли говорить о преемственности в развитии этой философской традиции в XX веке? Чему учит история прагматизма?»

<sup>2</sup> Я провожу различие между *современным* прагматизмом и *неопрагматизмом*, чтобы отделить философию Рорти и его приверженцев, с которой теперь прочно ассоциируется термин «неопрагматизм», от концепций более широкого круга философов — современных прагматистов, называющих себя (в зависимости от того, с кем из мыслителей они связывают свое понимание прагматизма и на кого преимущественно ориентируются) «пирсианцами», «селларсианцами» и «брэндомианцами». Пожалуй, наибольшим влиянием в этом широком сообществе прагматистов пользуются Селларс и Брэндом.

<sup>1</sup> Данный текст под названием «Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide» был опубликован на английском языке в журнале «Философские науки» (2018. № 5. С. 103–119).

ские системы, все прагматисты согласны в том, что философия начинается не с универсального сомнения и не нуждается ни в каком привилегированном, беспредпосылочном, нивелирующем контексты знания, которое служило бы отправной точкой исследования. Такие Архимедовы точки недостижимы! В Новое время (the modern period) с тех же предположительно беспредпосылочных знаний философы начинали свой поиск достоверностей и непреложных истин. В действительности, непреложные и вневременные истины представляют собой идеализации временных истин человеческой жизни. Для прагматистов эти идеализации — всего лишь моменты теоретической достоверности.

Я выделил бы четыре основные импликации вышеозначенной интеграции знания и деятельности (теории и практики), которые можно обозначить как смысловые константы (continuities) и с которыми согласны большинство прагматистов с классических времен до наших дней.

Во-первых, прагматисты акцентируют внимание на отношении человека к природе, что обычно предполагает рассмотрение природных явлений как процессов. Мир природы не статичен и не телеологичен; мир эволюционирует. Какое же место, спрашивают прагматисты, занимает человек в таком универсуме? Существует ли Бог в рамках этой картины мира? Приверженцы классического прагматизма не чураются эволюционной теории Дарвина, а многие (как, например, Дьюи и Куайн) фактически призывают к принятию натурализма. Это означает, что прагматисты в подавляющем большинстве являются натуралистами *suī generis*. Если Бог вообще присутствует в их философии, то в нелегко узнаваемом экспериментальном облики. Нам предлагают различные, как правило, нетрадиционные способы примирения божественного начала с природой. Это особая метафизика, описывающая каузальные процессы эволюционирующего природного мира возможностей и изменений и противопоставляемая метафизическим формалистским системам средневековой схоластики и рационализма Нового времени, немецкого идеализма включительно. Прагматисты не имеют ничего против философского системосозидания, если авторы философских систем относятся к собственным утверждениям как к наиболее правдоподобным (всего лишь) предположениям, которые могут быть опровергнуты или пересмотрены.

Во-вторых, каким бы ни было наше место в мире и какими бы ни были наши мысли по поводу этого, критерием истинности человеческих убеждений является опыт, убеждения же суть вовсе не пропозиции, отображающие реальность подобно географической карте. Их истинность проистекает из привычек, порождаемых убеждениями. Последние носят экспериментальный характер, а теоретические построения и системы подлежат пересмотру. То есть философские убеж-

дения трактуются скорее как научные гипотезы, чем как догмы замедленного действия, и поэтому прагматизм считается прежде всего методом оценки практически значимых убеждений, а не философско-теоретическим способом рассмотрения бесконечных и непримиримых споров вокруг различных эпистемологических, метафизических и этических проблем. Прагматисты, следовательно, являются фаллибилистами. Наши убеждения связаны с жизненным опытом, укоренены в нем; мы подгоняем их к собственным экзистенциальным и прагматическим нуждам в границах опыта. Когда прагматисты, особенно Джеймс, говорят о жизненном опыте, они напоминают экзистенциальных феноменологов, нацеленных на исследование содержания и структуры опыта, из которого «вырастают» убеждения, и как бы погружающихся в него. Аналогично философы-прагматисты исповедуют тот же антифундаментализм, что и их собратья экзистенциалисты.

Однако у каждого прагматиста имеется своя более-менее разработанная система, которая наполняет содержанием его эпистемологические и метафизические взгляды с акцентом на центральное место опыта (будь то Джеймсов тезис о «практических следствиях» рассматриваемого объекта или положение Дьюи о приспособлении организма к условиям окружающей среды). Деятельность и знание связываются, «стягиваются» в единое целое, а вводящие в заблуждение классические философские различия — например, человеческого сознания и физической реальности, субъекта и объекта, фактов и ценностей — оставляются за бортом. Опыт всегда играет центральную роль (даже если конкретный прагматист употребляет другое слово), а интеграция сознания и мира предполагает уход от субъект-объектной и прочих дихотомий, принизывающих все западное мышление, начиная с Платона. Философов-прагматистов, таким образом, занимают жизненные проблемы, с которыми человеческие существа сталкиваются в реальности, и они с подозрением относятся к фундаменталистским теориям эпистемического обоснования и метафизическому системостроительству.

Иначе говоря, опыт диктует нам образ мыслей и задает направление нашему эпистемологическому взаимодействию (contact) с реальностью; никакой эпистемологии модернистского типа не дано объять человеческий опыт во всей его многосложности и конкретности. Современные эмпиристы, например, полагают, что основанием знания может быть непосредственно данное нам в чувственном восприятии. Такой фундаменталистский, наивный эмпиризм отвергается в принципе, потому что объекты мира (согласно прагматизму) не отделены от нас в опыте, но постигаются в свете ожидаемых (вызываемых ими) «практических следствий» [James, 1998: 29] и наших возможных

реакций на них. По этой самой причине философу-прагматисту нужен мир. Он не бежит от него и не пытается заменить другим «истинным» миром, невидимым глазу, но более реальным, чем видимая реальность (платоновскими идеями, декартовским *res cogitans* и т. п.). Он привязан к нему; теории, которые он предлагает — это всегда интерпретации и классификации, а не апелляции к неким непосредственным данным, как в эмпиризме, или к абстрактным сверхчувственным фикциям, как в рационализме. Теории — исторически опосредованные и временные конструкты, подлежащие пересмотру; содержание опыта является их «материалом». Классики прагматизма и современные прагматисты, при всех различающихся подходах к пониманию опыта, его эпистемологической и метафизической природы, едины в стремлении *опи́фаться* на опыт и описывать его во всей нередуцируемой полноте и сложности. Что касается Джеймса, то его прагматизм — это эпистемологическая теория опыта, а радикальный эмпиризм — теория опыта метафизическая.

В-третьих, в прагматизме подчеркивается открытость к возможностям и изменениям, поскольку наш доступ к миру опыта опосредован разнообразными случайными интересами, интеллектуальными историями, языковыми и дискурсивными практиками, а также исследованиями этих историй и интересов, и поскольку вселенная в целом (если только, за отсутствием перспективы извне, мы вправе вообще говорить о вселенной) представляется как процесс, процесс непрерывного динамического развития и роста. Я часто размышляю над тем, что новейший научный подход к исследованию прошлого, описанию настоящего и предсказанию будущего вселенной в ее имманентной динамике и развитии в точности совпадает с философским подходом Джеймса к рассмотрению «потока сознания» и его пониманием опыта как «непосредственного потока жизни, дающего материал нашей последующей рефлексии с ее концептуальными категориями» [James, 2003: 49]. Говоря негативно, перспектива извне (точка зрения «ниоткуда») философски недостижима, но признание данного факта не означает, что мы должны отказаться от той мелиористической роли, которую мог бы играть и играет прагматизм как посредник между крайностями, беспрестанно порождаемыми нашим философским воображением при теоретических изысканиях. На самом деле, исследование — всякое — разворачивается *in media res*.

Как уже отмечалось, нам не дано выйти за рамки мира, в котором мы изначально присутствуем, чтобы получить привилегированный, чисто теоретический доступ к реальности как она есть. Любая теория исторически обусловлена и производна. Слово «традиция» восходит к латинскому *tradere*, означающему «передавать», транслировать от

одного поколения к другому. Существующий мир, в представлении прагматистов, никому себя не «навязывает», а мы не имеем доступа к нему без учета этих обусловленных и унаследованных моментов. Описывая мир и его объекты, мы сами решаем, какими инструментами и теориями пользоваться и какие, если потребуется, вносить изменения в них. Джеймс отвергал представление о целостности вселенной, ее «замкнутости» и завершенности (“the block-universe”) [James, 1979: 139]; вселенная открыта, подвижна, изменчива. Точно так же прагматические решения не могут быть окончательными. Мы, прагматисты, рассматриваем наличные обстоятельства и условия, от которых зависит реализация той или иной возможности, увязывая свои теоретические искания с практической деятельностью. Нет такой вещи как теория, которая не диктовалась бы практикой. Деятельность и практический интерес всегда направляют развитие мысли о мире, порождающем эту деятельность и практическую заинтересованность. В самом деле, любой человек, зараженный духом немецкого идеализма или гуссерлианской феноменологии, предпочтет выстраивание философских систем и метафизически комфортных учений тому, что конкретно переживается в опыте. В таких формальных системах перцепты неправомерно подменяются концептами; теоретические решения становятся более важными, чем урегулирование отношений между людьми и миром, описываемым этими теориями. Поэтому прагматисты отказываются искать общие и окончательные ответы на так называемые вечные метафизические вопросы, являясь приверженцами конкретных экспериментальных решений, зависящих от контекста и поставленной цели. Как указывал Джеймс, «каждый серьезный метафизический спор имеет в виду какое-нибудь практическое следствие, хотя бы лишь вероятное и далекое» [James, 1998: 52].

В-четвертых, интеграция деятельности и знания обуславливает глубокую заинтересованность прагматизма в урегулировании социальных, политических и культурных проблем, с которыми мы сталкиваемся повседневно. Философия рассматривается в первую очередь как инструмент решения этих проблем. Сегодня в центре внимания американских прагматистов находятся вопросы расовой, гендерной, культурной политики и экономики. Культивировавшееся древними греками представление о философии, ее общественной миссии и терапевтической функции, возрождается в прагматизме (неслучайно связь с философией пронизывает работы психолога Джеймса)<sup>1</sup>. «Философия есть врачевание больной души», — говорил Эпиктет. По мнению прагматистов, задача интеллектуала не в том, чтобы исповедовать какой-то оторван-

<sup>1</sup> Джеймс Кэмпбелл придумал неологизм «псилософ» (psycholopher), замечательно отражающий суть такого понимания [Campbell, 2017: 25].



ный от жизни интеллектуализм, а в проявлении непреходящего интереса к людям и в заботе о благе общества. В целом прагматисты делают ставку на демократию, сообщество и индивидуализм, хотя справедливости ради надо заметить, что разные мыслители часто пренебрегают одним ради другого. Возможно, главное разногласие между последователями Джеймса и Дьюи касается вопроса о том, до какой степени индивидуализм допустим в социальной жизни и каким должно быть соотношение личного и общественного интересов. В силу такой ориентации на практику, прагматисты часто печатаются в неакадемических изданиях, черпая вдохновение в работах как Джеймса, так и Дьюи, стремясь быть «публичными интеллектуалами».

Итак, я придерживаюсь мнения, что классиков прагматистской традиции, неопрагматистов и представителей современного прагматизма связывает определенная тематическая преемственность. Ключевая идея, в самой общей формулировке, заключается в признании взаимозависимости практики и теории, деятельности и знания. Говоря конкретнее, можно выделить четыре (как минимум) импликации этой базовой установки: (1) понимание мира как развивающегося, а не статичного, и рассмотрение отношения человека к этому эволюционирующему, но не телеологичному миру; (2) признание того, что критерием истинности человеческих убеждений является опыт, и отказ считать убеждения пропозициями, отображающими независимую от нас и фиксированную реальность; (3) открытость прагматизма и его устремленность в будущее, восприимчивость к новому, экспериментализм; констатация небеспредпосылочности наших знаний и опосредованности нашего доступа к миру опыта разнообразными интересами, интеллектуальными биографиями и практиками; (4) внимание к социальным, политическим и культурным проблемам и согласие в том, что урегулирование этих проблем (наряду с переосмыслением традиционной метафизической проблематики) является задачей философии — ее главной инструментальной функцией.

*Перевод с английского языка И. Джохадзе*

### Литература

Campbell, 2017 — *Campbell J. Experiencing William James: Belief in a Pluralistic World*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2017.

James, 2003 — *James W. Essays in Radical Empiricism*. N.Y.: Dover Publications, 2003.

James, 1998 — *James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

James, 1979 — *James W. The Will to Believe*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

## Ульф Шуленберг

### Завершая проект Просвещения: прагматизм и идея прогресса<sup>1</sup>

Прагматизм — философия праксиса, сфокусированная на динамическом характере социальных практик и материальной активности в конкретно-исторических обстоятельствах. Это историцистская философия, делающая акцент на процессе, развитии, переходе и непредсказуемости изменений. Философы-прагматисты, столь разные, как Уильям Джеймс, Джон Дьюи и Ричард Рорти, рассказывают схожие антифундаменталистские истории прогресса: нам следует, говорят они, стремиться к такому положению, при котором мы больше не будем ничего обожествлять или искать замену божественному. Чтобы придать привлекательность идее постметафизической и подлинно гуманистической культуры, прагматисты радикализируют наследие Просвещения. Статья поднимает вопрос о том, можно ли в этом контексте говорить о «прагматистском просвещении». Что означало бы это понятие? Каким образом прагматизм, как философия практики, как «натуралистический гуманизм» (Дьюи), мог бы содействовать осуществлению и завершению проекта Просвещения?

У Рорти антифундаменталистское понимание прогресса находит выражение в утопии «постметафизической культуры», в которой свобода индивидуального развития и самосовершенствования сосуществует с демократическим консенсусом по вопросу о том, как максимизировать счастье и упрочивать солидарность. Если мы хотим продолжать дьюианское и рортианское повествования о прогрессе и эмансипации, нам не следует беспокоиться о расколе между аналитической и континентальной философскими традициями. Вместо этого следует позаботиться о наиболее точных, элегантных и убедительных способах объединения аналитической философии, континентальной мысли, интеллектуальной истории, литературоведения, американистики и т. д.

**Ключевые слова:** прагматизм, Просвещение, гуманизм, постметафизика, поэтизированная культура, творческое действие.

Pragmatism is a philosophy of praxis that concentrates on the dynamic character of social practices and material activities in particular historical circumstances. More-

<sup>1</sup> Данный текст под названием «150 Years of Pragmatism» был впервые опубликован на английском языке в журнале «Философские науки» (2018. № 4. С. 143–152).

over, it is a historicist philosophy that puts an emphasis on process, progress, transition, and the unpredictability of change. Pragmatists as different as William James, John Dewey, and Richard Rorty tell antifoundationalist stories of progress, that is, they seek to convince us that we should try to reach a point where we no longer deify anything and where we no longer look for God-substitutes. Trying to make the idea of a postmetaphysical and genuinely humanistic culture look attractive, pragmatists continue the legacy of the Enlightenment. This article discusses the question of whether it is possible to speak of a “pragmatist enlightenment” in this context. What would this term denote? What exactly are the implications of the idea that pragmatism, as a philosophy of praxis or “naturalistic humanism” (Dewey), can contribute to completing the project of the Enlightenment?

Rorty’s antifoundationalist story of progress culminates in the attempt to make “a postmetaphysical culture” in which the idiosyncrasies of selfcreation can coexist with the process of achieving democratic consensus about how to maximize happiness and how to develop new forms of solidarity. If we are willing to continue telling Deweyan and Rortyan narratives of progress and emancipation, then we should no longer worry about the analytic-continental split or controversy. One should focus on the most convincing, and most elegant, way of bringing together analytic philosophy, continental philosophy, intellectual history, literary studies, and American studies.

**Keywords:** pragmatism, Enlightenment, humanism, post-metaphysics, poetized culture, creativity of action.

Философы-прагматисты, такие разные, как Уильям Джеймс, Джон Дьюи и Ричард Рорти, рассказывают схожие антифундаменталистские истории прогресса. Тем самым они радикализируют наследие Просвещения. История прагматизма учит нас пониманию значения и далеко идущих последствий этой радикализации. Можно ли в этой связи говорить о «прагматистском Просвещении»? Несмотря на то что эмпиристы, материалисты, адепты критической теории, аналитические философы и сциентисты на всем протяжении истории прагматизма подвергали его критике, а отчасти и осмеянию, в последние десятилетия его репутация существенно окрепла. Философия Рорти сыграла, конечно, ключевую роль в этом процессе, но и многие другие философы и исследователи внесли свой вклад в широко обсуждаемое возрождение прагматизма. В «Этике без онтологии» (2004) Хилари Патнэм говорит о «третьем Просвещении», которое еще не вполне свершилось (философия Дьюи только подготовила почву для него), но которое стоит наших усилий. Патнэм подчеркивает, что, вероятно, важнейшим признаком прагматизма является сочетание фаллибилизма и антискептицизма: «Я думаю, что мы нуждаемся в “третьем Просвещении”, в котором понятие знания было бы гораздо более фаллибилистским, чем оно

было в XVII–XVIII вв.: фаллибилистским и антиметафизическим, но без впадения в скептицизм. Я интерпретировал Дьюи как философа, который во многих отношениях указал нам нужное направление движения к такому третьему Просвещению» [Putnam, 2004: 110].

Роберт Брэндом, обсуждая философские идеи Рорти, его радикальную критику эпистемологии и фундаментализма, разъясняет, что имел в виду его бывший учитель, когда говорил об исчерпанности «проекта Просвещения» и необходимости его завершения. Если первая фаза Просвещения была связана с критикой религии и идеи ничтожности человека перед лицом божественного Другого, то вторая фаза поставила под вопрос понятия объективной истины и достоверности в естественных науках XVII–XVIII вв. По мнению Брэндома, прагматизм Рорти способствует достижению полной зрелости и завершенности проекта, который начался с критики авторитарной религии, потусторонности и «платоновской» метафизики: «Это попытка полной реализации проекта Просвещения, как он мыслился Кантом в “Was ist Aufklärung?”: приведения человечества из несовершеннолетия к состоянию зрелости через принятие *ответственности* за себя там, где прежде люди были способны лишь подчиняться диктату чужого *авторитета*. Рорти считает, что следующим шагом в развитии нашего понимания вещей и самих себя будет отказ от эпистемологии, которой уготована участь религии» [Brandom, 2000: XI].

Прагматизм — практическая философия, сосредоточенная на динамическом характере социальных практик и материальной активности в определенных исторических обстоятельствах. Кроме того, это историцистская философия, делающая акцент на процессе, развитии, переходе и непредсказуемости изменений. Испытав сильное влияние дарвинизма, прагматизм сосредоточивается на творчески-образовательной деятельности человеческих существ в мире, который не был создан для них. Что касается идеи «третьего Просвещения», нужно заметить, что прагматизм, ставя под вопрос традиционные философские дуализмы и бинарные оппозиции (теория — практика, знание — действие, фактуальное — ценностное), помещает в центр своего внимания человеческие действия и последствия этих действий в мире, лишенном трансценденции. Мы трудимся, разговариваем, творчески решаем проблемы, изобретаем социальные практики и нормы, управляющие этими практиками, находим в воображении новые способы речи и новые способы переописания старых словарей и/или социальных практик. Прагматизм есть форма гуманизма, которая подготавливает почву для подлинно постметафизической культуры и, более того, показывает, что концептуальные инструменты рассуждения о мире праксиса и взаимодействия с ним могут быть изобретены только в мире праксиса (ведь другого не существует). Фердинанд Каннинг Скот Шил-

лер, Джеймс, Дьюи, Ричард Бернстайн и Рорти помогают оценить следствия интерпретации прагматизма как разновидности гуманизма. Точнее, эти философы-прагматисты, как я полагаю, завершают проект Просвещения, демонстрируя связь между прагматизмом, гуманизмом, анти-авторитаризмом и постметафизикой.

Изобретательность действия и сила воображения играют центральную роль в философии Джеймса и Дьюи. Любопытно, до какой степени знаменитое высказывание Джеймса о «человеческом следе», который «змеится повсюду» [James, 2000: 33], и его замечание о «божественно-творческой силе человека» [Ibid.: 113] перекликаются с дьюевской характеристикой философии как «проницательности, воображения, рефлексии» [Dewey, 1917: 67] и с идеей о том, что человек «есть в первую очередь существо, обладающее воображением» [Dewey, 1957: 118]. Слава Дьюи померкла почти сразу после его смерти в 1952 году. Аналитическим философам пришлось не по вкусу не только его теория логики и исследования, его концепция опыта и натуралистическая эпистемология, но и такие книги, как «Реконструкция в философии» (1920) и «Поиск достоверности» (1929), которые, исходя из сегодняшней перспективы, представляются наиболее ценными, стимулирующими работу мысли и яркими текстами Дьюи. Антифундаменталистские истории прогресса и эмансипации, в них изложенные, показывают, как именно связаны между собой прагматизм, гуманизм, антиавторитаризм и постметафизика. Неудивительно, что Рорти явно отдавал предпочтение «Реконструкции» и «Поиску» перед «Опытом и природой» (1925) и «Логикой: Теорией исследования» (1938).

Важно заметить, что Дьюи, как и Джеймс, не был радикально постметафизическим мыслителем. Тем не менее, оба демонстрируют, что мир праксиса и мир поэзии не обязательно должны исключать друг друга. Хотя Дьюи и акцентирует значение экспериментальной науки, высказывания Джеймса о «поэме мира» [James, 2000: 122] созвучны его мысли. Философия обоих — составная часть антифундаменталистской истории прогресса, истории развития от романтизма до прагматизма; оба способствовали утверждению постметафизической поэтизированной культуры.

В самом деле, ветвь прагматизма, представленная Дьюи, не может быть понята без рассмотрения роли романтизма и гуманизма. Подобно другому прагматисту и гуманисту, Шиллеру, Дьюи привлекает внимание к протагоровской идее о человеке как «мере вещей»; и подобно другим антифундаменталистам и антирепрезентационистам, Ральфу Уолдо Эмерсону и Джеймсу, он подчеркивает значение преобразующей воли, глубинного человеческого опыта и творческого («идиосинкратического») воображения. Нет нужды напоминать, что нацеленность философской мысли Дьюи на будущее сродни устремленности

в будущее поэтической мысли Уолта Уитмена. Антифундаментализм Дьюи, его гуманистическая теория прогресса представляют историю как историю возрастания человеческой свободы и открытости к экспериментированию, историю непрерывного самосозидания человека и все более отчетливого осознания, что культурная эволюция могла бы плодотворно рассматриваться как продолжение биологической эволюции. Созданный Дьюи «роман о демократии», по справедливому замечанию Рорти, «требует более радикального секуляризма, чем тот, что был явлен рационализмом Просвещения или позитивизмом XIX в.» [Rorty, 2009: 257]. Далее Рорти пишет: «История Дьюи — это всегда рассказ о прогрессе, об эмансипации человека, прошедшего путь от подчинения внешней силе, управляющей жизнью человеческого сообщества, до осознания того, что главное, в чем нуждаются люди, — вера в себя. Это рассказ о подъеме солидарности, замещении власти братством» [Ibid.: 262].

«Поиск достоверности определил нашу базовую метафизику», — утверждал Дьюи [Dewey, 1988: 18]. Влияние его антифундаментализма на прагматизм Рорти очевидно. Как и следовало ожидать, Рорти продолжил дьюианскую критику поиска достоверности. Несмотря на критическое отношение Рорти к фиксации Дьюи на понятии опыта (которое он предлагал отбросить, чтобы перейти к «разговору о языке») и к «метафизике Дьюи» (выражение, которое Рорти вынес в название статьи 1977 года), он высоко оценивал начатую Дьюи атаку на традиционные теории знания и репрезентации. В «Философии и зеркале природы» он с восхищением пишет о Витгенштейне, Хайдеггере и Дьюи — трех «наиболее важных философах XX века» [Rorty, 1979: 5], отвергших саму идею репрезентации вместе с предположением, что философское или научное знание нуждается в каких-либо основаниях. Фактически, они усомнились в эпистемологии и метафизике «как возможных дисциплинах» [Ibid.: 6]. Имея в виду эту антикартезианскую и антикантианскую революцию, которую Рорти интерпретирует также как революцию Гегеля, Дарвина и Деррида, он в следующих словах разъясняет замысел своей книги: «Цель... заключается в том, чтобы подорвать доверие читателя к “сознанию” (the mind) как к чему-то такому, по поводу чего нужно иметь “философский” взгляд, к “познанию” как к чему-то, нуждающемуся “теории” и зиждущемуся на “основаниях”, а также к “философии” как она понималась со времен Канта» [Ibid.: 7].

Контуры прагматистского просвещения приобретут более четкий вид, если мы обратим внимание на такую деталь: начиная с «Философии и зеркала природы» и заканчивая последним прижизненным томом «Философских работ», Рорти вновь и вновь проводит ту мысль, что его антифундаментализм, антиэссенциализм и антирепрезентацио-

низм следует рассматривать как предложение взглянуть на американский прагматизм как разновидность гуманизма. Интеллектуальный прогресс, с точки зрения Рорти, предполагает понимание того, что все трансцендентное и метафизическое создано человеком. Иными словами, прогресс может быть достигнут только при условии, что мы покинем платоновский мир идей, отвергнем понятие трансцендентного Блага и радикально поставим под вопрос идею адекватной репрезентации внутренней природы реальности, сущности вещей и истинного ядра самости. Вместо того чтобы принимать императивы и законы традиционной эпистемологии и моральной философии, человек должен, наконец, осознать, что его или ее единственным долгом является долг по отношению к другим человеческим существам в мире праксиса.

Чтобы в полной мере оценить радикальность антифундаменталистского прогрессизма Рорти, нужно увидеть, как у него связаны друг с другом идея завершения просвещенческого проекта и понятие постметафизической и поэтизированной культуры. Рорти предлагает нам отказаться от обожествления чего бы то ни было. Иными словами, он ратует за продолжение процесса секуляризации, которой предстоит достигнуть кульминации в культуре, где человек с радостью признает: все, в чем он нуждается в мире праксиса, — это творческая изобретательность. В первой главе книги «Случайность, ирония и солидарность» Рорти формулирует это следующим образом: «Ход мысли Блуменберга, Ницше, Фрейда и Дэвидсона нацелен на то, чтобы мы больше уже *ничему* не поклонялись и *ни с чем* не обращались как с квази-божеством, чтобы мы обращались со *все*м — с нашим языком, нашей совестью, нашим сообществом — как с продуктом времени и случая» [Rorty, 1989: 22]<sup>1</sup>.

Гуманистический идеал культуры у Рорти, сочетающий в себе атеизм, антифундаментализм, антиэссенциализм, антирепрезентационизм и антиавторитаризм, радикально антропоцентричен в пифагорейском, ницшеанском и дьюианском смыслах. Он иллюстрирует кардинальное значение творческой активности субъекта для завершения просвещенческого проекта. Вместо поиска метафизического комфорта в борьбе с контингентностью при помощи терминов вроде «репрезентации», «соответствия», «отражения» и «открытия», идеальный представитель рортианской литературной и поэтизированной культуры охотно согласится с историчностью и текучестью наших словарей, со случайностью наших способов говорения и моральных стандартов, с непредсказуемостью последствий нашей деятельности. Более того, он не колеблясь признает собственную конечность. Сделав последний

шаг, уводящий от идеи обнаружения и приближающий к идее созидания, он придет к выводу, что «в нас нет ничего глубинного, кроме того, что мы вложили в себя сами, никакого критерия, который не был бы создан в процессе творческой практики, никаких стандартов рациональности, которые не отсылали бы к такому критерию, никакой строгой аргументации, которая не подчинялась бы нашим конвенциям» [Rorty, 1982: XLII]. Рорти, очевидно, полагает, что только в его идеальной поэтизированной культуре возможно достижение полноты человеческой зрелости и достоинства.

Что сообщает нам Рорти о происхождении и природе этой культуры? Она «не похожа ни на что из существовавшего в прошлом» [Rorty, 2004: 4]. Взыскуя «нового интеллектуального мира» и «нового самобраза человека», Рорти рассказывает историю, полную замещений и переходов. Религия в ней замещается философией, кантовский трансцендентальный идеализм и связанный с ним идеал философии-как-науки — гегелевским историцизмом, романтизм — прагматизмом и, наконец, философия — литературой. Подчеркивая гуманистический характер литературной культуры, Рорти доказывает, что подобного рода культура «отбрасывает ту общую для религии и философии предпосылку, что источником искупления является нечто большее, чем еще одно человеческое творение» [Ibid.: 11]. В одной из последних работ, озаглавленной «Философия как переходный жанр», Рорти выдвигает тезис, центральный для многих его текстов: «Интеллектуалы Запада со времен Возрождения прошли через три этапа: сначала они надеялись получить искупление от Бога, потом — от философии, теперь того же ждут от литературы» [Ibid.: 8]. В подлинно антифундаменталистской, номиналистской и разбожествленной культуре — культуре гуманистической и историцистской — никто не стремится, как прежде, к установлению связи с некоей сущностью или силой, превосходящей человека; вместо этого ищут контакта с доступными ныне пределами человеческого воображения. «Исходная предпосылка этой культуры, — отмечает Рорти, — может быть сформулирована так: хотя воображение ныне имеет пределы, обусловленные временем, эти пределы можно бесконечно раздвигать. Воображение непрестанно пожирает собственные артефакты. Это вечно живое и вечно расширяющееся пламя» [Ibid.: 12].

Романтизированный прагматизм Рорти не только подтверждает взаимосвязь между прагматической философией, гуманизмом, антиавторитаризмом и постметафизикой, но и выражает надежду, что в поэтизированной культуре люди перестанут искать замену Богу или жрецам (будь то метафизики или физики). Перестанут, потому что поймут, что движимое столь многими идеалистическое желание укрыться от мира изменчивых видимостей (*appareances*) в мире подлинно сущего, где люди как боги, где Благо и Истина суть Одно, лишь задерживает

<sup>1</sup> Цит. по: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 45.

прогресс человечества. Антифундаменталистская история прогресса, которую рассказывает Рорти, достигает кульминации в попытке придать привлекательный вид культуре, допускающей сосуществование идиосинкратических форм само-творения с поступательным движением к демократическому консенсусу о способах максимизации счастья и развития новых форм солидарности.

«Постметафизическая культура, — подчеркивает Рорти в «Случайности, иронии и солидарности», — представляется мне не более невозможной, чем пострелигиозная, и равно желательной» [Rorty, 1989: XVI]. Будучи интеллектуалами, в такого рода культуре мы больше не будем задаваться вопросом о том, что важнее для наших целей — «социальная практика» или «язык». Скорее мы будем рассматривать язык в качестве наиболее важной разновидности социальной практики («игры в обмен доводами» по Брэндому). Изобретение новых словарей и способов описания мира, замена одних метафор другими (например, метафор «глубины» или «вертикали» с ее «верхом» и «низом» метафорами «широты» и «горизонтали» с движением «вперед» и «вспять»), влетение эмерсоновских, уитменовских и дьюианских понятий и образов в наши повествования о прогрессе, эмансипации, секуляризации и т. д. — все эти дискурсивные практики одновременно являются и социальными, раз мы надеемся, что наши оригинальные словари и метафоры не сгинут бесследно, а будут усвоены другими людьми и использованы ими в самых различных целях. Когда та романтическая и дэвидсоновская идея, что язык не является средством репрезентации, соединяется с представлением о неподотчетности человеческого субъекта миру, мы приближаемся к пониманию сути прагматистского разбожествления, заключающегося в осознании нашей случайности и конечности, в отказе от вредной иллюзии, будто мы, конечные, смертные, случайные существа, «можем вывести смысл своей жизни из чего-то иного, большего или лучшего, чем другие, такие же как мы конечные, смертные, случайные человеческие существа» [Ibid.: 45].

Если мы хотим продолжать дьюианское и рортианское повествование о прогрессе и эмансипации, нам не следует беспокоиться о расколе или споре между аналитической и континентальной традициями. Более того, не имеет смысла выяснять, занимается ли кто-то настоящей философией или скорее интересуется историей философии (со всеми ее тернистыми текстами вроде «Феноменологии духа» Гегеля). Мы сможем двигаться в русле прагматистского просвещения, антифундаментализма и прогрессизма, если отбросим понятие философии как «дисциплины», *Fach*, и обратимся к философии «нарративной» [Rorty, 2016: 41]. Вместо того чтобы заикливаться на континентально-аналитических разногласиях, мы должны озаботиться поисками наиболее точных, элегантных и убедительных способов объединения аналитической философии

с континентальной мыслью, интеллектуальной историей, литературоведением, американистикой и т. д. (комбинации, позволяющие слогать и рассказывать истории-нарративы о прогрессе Запада, могут быть самыми разными). Утверждение Джеймса о том, что прагматизм «размягчает любые теории» [James, 2000: 28], может быть продуктивно (пусть даже и ложно) интерпретировано как приглашение к изобретению новых жанров. Какими окажутся эти жанры, как мы их назовем («критикой культуры», по Рорти, или как-то иначе), совсем не важно. Быть может, нам следует вообще воздержаться от именованного нового жанра и просто наслаждаться его гибридным статусом.

Перевод с английского языка Г. Вдовиной

## Литература

- Brandom, 2000 — *Brandom R.* Introduction // *Rorty and His Critics* / Ed. by R. Brandom. Malden: Blackwell. P. IX–XX.
- Dewey, 1917 — *Dewey J.* The Need for a Recovery of Philosophy // *The Essential Dewey*. Vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy / Ed. by L.A. Hickman, T.M. Alexander. Bloomington: Indiana University Press, 1998. P. 46–70.
- Dewey, 1957 — *Dewey J.* Reconstruction in Philosophy. Enlarged Edition. Boston: Beacon, 1957.
- Dewey, 1988 — *Dewey J.* The Quest for Certainty // *The Later Works of John Dewey, 1925–1953*. Vol. 4 / Ed. by J.A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.
- James, 2000 — *James W.* Pragmatism and Other Writings / Ed. by G. Gunn. N.Y.: Penguin, 2000.
- Putnam, 2004 — *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Rorty, 1979 — *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, 1982 — *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, 1989 — *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, 2004 — *Rorty R.* Philosophy as a Transitional Genre // *Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein* / Ed. by S. Benhabib, N. Fraser. Cambridge: MIT Press. P. 3–28.
- Rorty, 2009 — *Rorty R.* Pragmatism as Anti-Authoritarianism // *A Companion to Pragmatism* / Ed. by J.R. Shook, J. Margolis. Malden: Wiley-Blackwell, 2009. P. 257–266.
- Rorty, 2016 — *Rorty R.* Philosophy as Poetry. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016.

## Дэвид Сидорски

### Связь между прагматическим натурализмом в метафизике, эпистемологии, логике, этике и религии и прагматической культурной критикой в США

Связь прагматизма с натурализмом в философии наиболее явно прослеживается у Джона Дьюи, третьего после Чарльза Пирса и Уильяма Джеймса классика прагматической традиции. Ключевым для дьюевского метафизического натурализма является убеждение в том, что человеческий опыт, во всей его полноте и характерных аспектах (commonplaces), открывает путь к постижению реальности — природных явлений и объектов. Не может быть, с точки зрения Дьюи, метафизического знания, более истинного и совершенного, чем знание научное. Последнее мыслится в качестве инструмента, позволяющего человеку предсказывать и контролировать развитие окружающей среды. Логика, в рамках этой эпистемологической модели, рассматривается как аналитическое исследование методов познания, будь то методы индуктивные или дедуктивные.

Важнейшая составляющая прагматического натурализма Дьюи — натурализм этический. Этические суждения, по Дьюи, суть эмпирические гипотезы относительно средств или способов достижения поставленных целей, включая сравнительный анализ как человеческих устремлений, определяющих эти цели, так и последствий их практической реализации. Дьюевская натуралистическая стратегия предполагает, что большинство религиозных проявлений и практик может быть приведено в соответствие с натурализмом, но при условии уклонения от утверждений о существовании какой-либо сверхъестественной сущности и недопущения противоречия научным выводам.

Натурализм Дьюи послужил философским фундаментом развернутой программы социальных и культурных преобразований, отвечающих принципам прагматизма. Эта программа предусматривала различные меры по либеральному реформированию (реконструкции) американского образования, экономики и политической демократии.

Вторая мировая война и события послевоенного периода привели к ослаблению влияния американского прагматизма на процессы социального реформирования и падению интереса к прагматизму в профессиональной философской среде. Господствующее положение в американских универси-

тетах заняла философия обыденного языка с характерным для нее безразличием к актуальной политической проблематике. В дальнейшем, однако, прагматическая традиция социокультурного критицизма нашла продолжение в философии Ричарда Рорти и других представителей позднего прагматизма.

**Ключевые слова:** натурализм, американский прагматизм, опыт, культурная критика, логический позитивизм, философия обыденного языка.

The realization of naturalism within American pragmatism took place primarily in the writings of John Dewey, the third founding figure of the pragmatic movement following Charles Pierce and William James. Deweyan metaphysical naturalism maintained that human experience disclosed natural events and objects. These events and objects were recognized in what Dewey termed “the great commonplaces” of human experience. Deweyan naturalism insisted that there could be no metaphysical knowledge that transcended scientific knowledge. The epistemological theme of pragmatic naturalism was that knowledge was an instrument for the prediction, control, and potential transformation of the human environment. Within this theory of knowledge, logic was interpreted as an analysis of the methods of inquiry, whether inductive or deductive.

A central thesis of Deweyan pragmatic naturalism was ethical naturalism. This theory interpreted ethical statements as empirical hypotheses regarding means of realizing desirable ends, including a comparative analysis of the nature of human desires and an analysis of the consequences of the fulfillment of these desires. Deweyan naturalism argued that most religious expressions and religious practices could be rendered to become compatible with naturalism as long as they avoided the assertion of the existence of any supernatural entity and did not deny any conclusion that was arrived at by the methods of science.

Deweyan naturalism provided the philosophical background for a program of pragmatic cultural criticism and social activism. This program pursued various efforts at liberal reconstruction or liberal reform of American education, American economic practice, and American political democracy.

The Second World War and its aftermath brought about a lessening of American pragmatism’s drive towards societal reconstruction alongside the waning of the pragmatic movement in philosophy. One significant illustration of this shift away from pragmatism was the absence of social activism as part of the movement of ordinary language philosophy that achieved dominance in American philosophy after the Second World War. Late pragmatists, like Richard Rorty, have continued the pragmatic tradition of social and cultural criticism toward achieving a better society.

**Keywords:** naturalism, American pragmatism, Dewey, experience, cultural criticism, logical positivism, ordinary language philosophy.

Основной чертой прагматизма, нашедшей наиболее полное выражение в философии Джона Дьюи, была приверженность натурализму. Натурализм Дьюи варьировался от симпатии к натуралистической метафизике, явно обнаруживаемой в «Опыте и природе» [Dewey, 1925], до разработки натуралистической логической теории в «Логике: Теории исследования» [Dewey, 1938]. В центре метафизики Дьюи стоял анализ видов ментальной деятельности человека и понимание знания как инструмента реагирования на окружающую среду, позволяющего прогнозировать и контролировать будущий опыт. В течение всего периода формирования прагматизма как натуралистической метафизики и эпистемологии главной заботой Дьюи был этический натурализм. В «Поиске достоверности» [Dewey, 1929] он высказывался за адекватное (appropriate) определение «блага» — против, с одной стороны, муровского антинатурализма (учения о неопределенности блага), а с другой стороны, утилитаристского сведения его к максимизации удовольствия. В «Теории оценки» [Dewey, 1939] он подчеркивал различие между прагматистской версией этического натурализма и эмотивистским пониманием этики, характерным для логических позитивистов. Дьюианский прагматизм, кроме того, включал в себя определенную форму религиозного натурализма. Философ искал способы переинтерпретации религиозной веры и перестройки религиозных общин в Америке, одновременно полностью поддерживая научный метод во всех областях исследования и ратуя за безусловный отказ от верований в сверхъестественные сущности.

В рамках традиционной истории философии квинтэссенцией воззрений любого философа считалась его метафизическая позиция. С этой точки зрения метафизика Дьюи должна была стать главной темой его натурализма. Однако такой подход может быть оспорен, ибо метафизика Дьюи — не учение о предельной реальности, аналогичное философским построениям XIX в., будь то материалистические или идеалистические теории. Метафизика Дьюи — не развитие некоторой онтологической позиции, основанной на аргументе типа лейбницевского: «если то-то и то-то суть контингентные феномены, то такие-то сущности с необходимостью существуют как ноуменальные предпосылки указанных феноменов». Натуралистическая метафизика Дьюи учитывает то, что он называл «великими банальностями» (the great commonplaces) существования человека в природной среде. Дьюевский тезис гласит: природные объекты и события раскрываются в опыте таким образом, что человеческое знание способно развиваться как инструмент прогноза, контроля и даже преобразования этих природных объектов и событий. Применяя научный метод к человеческому опыту, естествознание выявляет существенно важные отношения между объектами, что дает нам инструментальную воз-

можность трансформации природных данностей или событийностей. Таким образом, инструментальный характер знания, в представлении Дьюи, тесно связан с предложенной им интерпретацией опыта и природы. Человеческий опыт, посредством которого нам явлена область природного, не исчерпывается чувственной или феноменальной данностью, но раскрывает природные объекты в их отношении к другим вещам и событиям. Опыт позволяет людям развивать научное знание, способствующее — благодаря технологии — улучшению взаимодействия человека с окружающей средой, а также (потенциально возможно) преобразованию среды ради достижения человеческих целей. Философское знание, стало быть, не является чем-то тождественным созерцанию предельной реальности, но представляет собой прагматическое орудие предсказания и контроля будущего, основанное на применении научного метода.

Инструментальный характер знания как основная черта дьюианского натурализма открывает возможность более оптимистичного понимания природы, — при том что идея природы сама по себе остается морально нейтральной. Несмотря на нейтральность натурализма, не гарантирующего триумфа человеческих идеалов в мире и не утверждающего неизбежность их крушения, инструментальное видение знания способно противостоять пессимистичному натурализму, характерному для большей части материалистических философий второй половины XIX в. В этих концепциях, именуемых в некоторых историко-философских текстах натурализмом безнадежности (desperate naturalism), понимание второго закона термодинамики как закона энтропии означало признание окончательного и неотвратимого провала всех человеческих идеалов. Некогда в таком безрадостном и поистине безнадежном натурализме, предшествовавшем натурализму прагматическому, усматривали философское следствие развития научного знания. История человеческой цивилизации, сама жизнь на Земле казалась не более чем эпизодом в бесконечном повествовании о Вселенной с ее солнцами и галактиками, безразличными к судьбе человека. Инструменталистский (прагматический) натурализм предлагает в корне иной взгляд на мир. В его перспективе применение научного метода к проблематическим ситуациям, с которыми сталкивается человек, живущий в мире, имеет практическим результатом модификацию, или совершенствование, опыта. Такое прагматическое совершенствование можно квалифицировать как важное и долговременное улучшение условий жизни, независимое от эсхатологического триумфа или провала.

Наряду с пониманием знания как инструмента взаимодействия с природой ради достижения поставленных человеком целей, в натурализме Дьюи имеются и другие не менее важные аспекты. Об одном

из них уже упоминалось выше. Речь идет о «великих банальностях» натурализма, отличного от монистической метафизики в любом из ее вариантов. Джордж Сантаяна обвинял Дьюи, с его инструментализмом, в неспособности оценить грандиозность и величие природы из-за сведения ее к объектам, доступным человеческому предсказанию и контролю, в противоположность ионийскому философскому умозрению, чистому созерцанию Бытия. Защита со стороны Дьюи могла бы заключаться в признании метафизической реальности окружающей человека среды во всей ее мощи и славе — реальности, выраженной в тех «великих банальностях», о которых он говорит: человеку отведено определенное ограниченное место внутри этой более широкой среды существования, с чем он вынужден считаться.

Следуя этим линиям мысли, можно заметить, что прагматистская натуралистическая метафизика не привносит метафизических утверждений в философскую традицию, идущую от Платона к Гегелю. Данный вывод подкрепляется признанием того факта, что дьюианский прагматизм, подобно логическому позитивизму, отрицает любые притязания на знание мира, которое превосходило бы знание, извлеченное из эмпирических, или позитивных, наук. Важность такого пересечения между антиметафизической установкой логического позитивизма и натуралистической установкой прагматизма обнаружилась со всей ясностью в конце 30-х гг. прошлого века, когда многие философы Венского кружка и европейского логического позитивизма переехали в Соединенные Штаты.

В области логики между логическим позитивизмом и прагматизмом имелось существенное различие в подходах. Ведущим философом-логиком среди логических позитивистов был Рудольф Карнап. Он разделял ориентацию школы математической логики, видевшей в математике логический язык, выстроенный на фундаменте таких искусственных языков, как язык отношений, классов, предикатов и предложений. Искусственные языки создавались посредством разработки правил их формообразования, определяющих константы и переменные языка и закрепляющих его аксиомы. Дальнейшее конструирование искусственного языка распространялось на правила преобразования, позволяющие выводить из аксиом языка его теоремы. Как заметил Бертран Рассел в комментариях к «Principia Mathematica», простое принятие аксиом — постулирование того, что требуется философу, без предъявления каких-либо доказательств — обладало теми же «преимуществами», что воровство перед честным трудом [Russell, 1919: 71]. Идеальные образцы логического подхода к математике следовало искать в триаде доказательств. Она включала в себя доказательство состоятельности для языка, доказательство независимости для аксиом и доказательство полноты для языка.

Книга Дьюи «Логика: Теория исследования» не связана с этим направлением логического анализа, развивавшимся на всем протяжении первой половины XX в. Скорее, Дьюи стремился показать, каким образом развитие логики сопрягалось с методологическим прогрессом в научных исследованиях, чтобы отсюда прийти к пониманию научного метода. Описание этой взаимосвязи включало умозрительные гипотезы о происхождении и эволюции логических техник, сыгравших немаловажную роль в совершенствовании научной методологии. Такое описание было совместимо с натурализмом Дьюи и являлось частью его аргументации в защиту применения научного метода как инструмента исследования во всех связанных с познанием областях. Однако дьюианская логика находилась за пределами мейнстрима логических изысканий XX в., за одним, впрочем, существенным исключением. Поддержка У. Куайном идеи о том, что логические, или аналитические, высказывания могут быть переинтерпретированы (revised) в зависимости от способа, каким они связаны с эмпирическими, или синтетическими, высказываниями, указывает на своего рода неопрагматический подход к логической теории, в котором можно усмотреть частичное осуществление усилий Дьюи по объединению логики с методологическими практиками научного исследования.

Наибольшим вызовом американской культуре со стороны натуралистического прагматизма Дьюи стала разработка этического натурализма. Моральные верования американского общества были глубоко укоренены в религиозной этике, включая различные интерпретации библейских преданий и христианских доктрин. Дьюи, родившийся в 1859 г., в один год с публикацией «Происхождения видов» Дарвина, полагал, что мораль с ее ограничениями и императивами не нуждается в религиозном обосновании. Такая эмансипация этики от религии была подготовлена всем ходом западной философии Нового времени — от Спинозы и Юма до утилитаризма XIX в. Однако дьюианскому натурализму, в рамках которого развивалась особая, прагматическая интерпретация этического натурализма, предстояло отойти от известных прецедентов в истории мысли.

Важным исходным пунктом здесь послужил предпринятый Дьюи анализ аргумента Джона Стюарта Милля в защиту натуралистического понимания блага («желательного»). Согласно Миллю, единственное подтверждение того, что нечто видимо, состоит в том, что его можно видеть, единственное подтверждение того, что нечто слышимо, состоит в том, что его можно слышать, а единственное подтверждение того, что нечто желательно — в том, что его можно желать. Возражая Миллю, Дж. Э. Мур показал, что его рассуждение заключает в себе «натуралистическую ошибку», так как в нем совершается



незаконный переход от фактуального «есть», *желаемого*, к моральному «должно», *желательному*. Мортон Уайт поддержал Мура, аргументируя, что натуралист не в силах оправдать переход от анализа «блага» как того, что желается, к анализу «блага» как того, что достойно желания.

В «Построении блага» Дьюи выдвигает такую натуралистическую интерпретацию перехода от желаемого к желательному, при которой компонент «должного» сохраняется в термине «желательное». Он настаивает на том, что желания достигают статуса желательности только тогда, когда индивиды правильно понимают свои желания и в полной мере осознают их последствия. Если кто-то желает бездумно, без критической рациональной оценки собственных (иногда конкурирующих и конфликтующих) желаний, исполнение последних можно считать нежелательным. Аналогичным образом, согласно интерпретации Дьюи, быть по-настоящему «привлекательным» (likeable) для предмета — не то же самое, что «привлекать» (to be liked), быть любимым. Можно считать привлекательным только то, что представляется таковым человеку, вполне *сознающему* природу и последствия своего влечения к данному предмету. Дьюевский этико-натуралистический анализ таких понятий, как «желательный», «привлекательный» и «удовлетворительный», позволяет отделить их объективное/моральное содержание от субъективного/фактуального содержания связанных с ними понятий «желание», «влечение» и «удовлетворение» (критерием служит *осознанность* соответствующих потребностей и устремлений субъекта, а также понимание объективных последствий их реализации). Отсюда видно, что натуралистический подход Дьюи к морали, рассматриваемой в корреляции с различными проявлениями человеческой природы (прежде всего желаниями), отличается от стремления утилитаризма отождествить благо с максимальным преобладанием удовольствия над страданием. Однако он имеет мало общего и с антинатурализмом Мура, уклоняющимся от какой-либо спецификации «блага» [Dewey, 1929: 242–272].

Как было отмечено выше, вторым важным источником анализа этического натурализма Дьюи служит его статья 1939 г. «Теория оценки». Элемент иронии заключается в том, что эта работа была опубликована в виде отдельной монографии в рамках «Энциклопедии единой науки» — проекта, задуманного логическими позитивистами. Обращение к Дьюи с предложением написать книгу об этике для этой энциклопедической серии может показаться странным, учитывая негативное отношение Дьюи к эмотивизму, характерному для этических теорий большинства представителей логического позитивизма. Вероятно, таким образом позитивисты, нашедшие убежище в США, хотели продемонстрировать свой интерес и причастность к национальной

американской философии, между прочим отдать должное общим корням прагматизма и европейского логического позитивизма.

Дьюи подверг язвительной критике этические концепции неоконгнитивизма и эмотивизма, защищаемые ведущими логическими позитивистами, в частности Р. Карнапом, а также популярными интерпретаторами логического позитивизма вроде А. Дж. Айера. Тезис, согласно которому моральное утверждение типа «А есть хорошее» следует понимать в смысле «Да здравствует А!», Дьюи решительно отвергал, полагая, что такая интерпретация сводит этическую оценку к неконтролируемому «выплеску чувств». В своем опровержении эмотивизма он проводил различие между «ценимым» и «ценным». Признание чего-либо ценным, в отличие от субъективного одобрения, которое имеет место в случае, когда что-то кем-то по какой-то причине ценится, требует объективного обоснования, включая обращение к *последствиям* и верификацию *аргументов* в пользу оценочного суждения, когнитивная истинность которого может быть установлена и доказана.

Таким образом, для Дьюи эмпирическое оценивание (empirical appraisal) человеческих действий или происходящих событий с необходимостью требует рассмотрения их практических следствий, так что оно представляет собой не просто выражение наших неоконгнитивных установок на одобрение или неодобрение. Эта тема получает подробное освещение в «Теории оценки», где Дьюи рассматривает вопрос об адекватности средств, применяемых для достижения целей.

В ситуации конца 1930-х гг., когда социальная и политическая мысль особенно часто прибегала к известному метафорическому аргументу, гласящему, что нельзя приготовить омлет, не разбив яиц, Дьюи обращается к не менее хорошо известному очерку Чарльза Лэма «Слово о жареном поросенке». Это история о том, как китайская кухня открыла деликатесный вкус жареной свинины — благодаря одному несчастному случаю: в доме, где некий подросток стерег поросят, принадлежавших его семье, случился пожар, во время которого сгорела вся живность. В отчаянии бродя по пепелищу и разгребая завалы, юноша коснулся рукой горячего поросенка; тогда он машинально сунул пальцы в рот, чтобы остудить руку, и познакомился с изумительным, никому прежде не ведомым вкусом шкварок. Впоследствии рецепт предписывал поварам тот же самый порядок действий: поросята должны были запереться в доме, который следовало поджечь, чтобы мясо хорошенько прожарилось, и т. д. Мораль, которую извлекает Дьюи из этой истории, проста: для любой проблематической ситуации лучшим решением будет то, которое учитывает наиболее оптимальное соотношение между целью и средствами, применяемыми для ее достижения (иными словами: как приготовить свинину, не сжигая дома?).

Помимо вклада в теорию ценностей, за этической концепцией Дьюи — его рассуждением о средствах и целях — следует признать важное значение также в связи с процессами в экономике и политической сфере 1930-х гг.: меры, принимаемые тогда тоталитарными режимами, оправдывались как легитимные способы действия (средства), направленные на достижение поставленной цели — обуздания экономической депрессии. Для Дьюи моральные оценки включали в себя суждения об иллюзорности или реальности человеческих желаний, а также эмпирический анализ предсказуемых последствий альтернативных средств, ведущих к достижению желательных целей, к осуществлению *должного*. Таким образом, моральные оценки имели когнитивную природу; они не представляли собой ни трансцендентных императивов и ценностей, независимых от человеческих желаний, потребностей и проблем, ни выражения некогнитивных (эмотивных) установок.

Внутри прагматистского движения, независимо от Дьюи, свое собственное прагматическое обоснование натурализма в области этики разработал К.И. Льюис. В книге «Анализ знания и оценки» (1946) он доказывает, что ценностные утверждения, наряду с фактуальными, могут классифицироваться как эмпирические, выводимые из утверждений чувственного опыта, которые Льюис называет «выражающими» (“expressive statements”) [Lewis, 1946: 183]. Они непосредственно выражают опыт, сообщая о том, что видится, слышится, ощущается нами в данный момент (как «сладкое», «желтое», «твердое», «горячее» и т. д.). Такие утверждения выступают в роли завершающих, они замыкают цепь обоснований для эмпирических высказываний — как фактуальных, так и ценностных. Двигаясь в этом направлении, Льюис создал независимую прагматическую теорию этического натурализма.

Ретроспективный взгляд на развитие философии в середине XX в. позволяет выявить то, что не было очевидным в свое время: взаимопересечения между этическим натурализмом прагматизма и этическими воззрениями философов обыденного языка. В ответ на тезисы Мура об ошибке натурализма и неопределимости блага многие лингвистические философы выдвинули свои аргументы, направленные против муровского антинатурализма в этике. Со ссылкой на Оксфордский и другие словари английского, философы обыденного языка — Джон Остин, Стюарт Хэмпшир, Филиппа Фут и др. — определяли «благо» как самое общее выражение одобрения: назвать человека или предмет хорошим — значит похвалить его. Хотя соответствующее высказывание и может в отдельных случаях принимать форму эмотивного восклицания («Хорошо! Замечательно! Превосходно!»), стандартная функция прилагательного «благой» («хороший») в обыденном язы-

ке — одобрять на некоторых основаниях. Когда основания эти весомы и релевантны, оправданность выражения одобрения не вызывает сомнения, когда же основания недостаточны или ложны, одобрение считается неоправданным. Такое разделяемое философами обыденного языка понимание морального словаря вполне согласовывалось с этическим натурализмом, служило ему опорой. Оно не предполагало верификации моральных гипотез посредством научного метода, как в прагматизме. Тем не менее, философия обыденного языка разделяла с прагматистским этическим натурализмом убеждение в том, что моральные одобрения должны опираться на адекватные объективные основания или релевантные истинные аргументы. Однако развитие прагматизма в Соединенных Штатах не сыграло заметной роли в формировании моральной теории в Британии или континентальной Европе, несмотря на то, что важные точки сходства здесь могут быть выявлены.

В любом обзоре связей между американским прагматизмом и британской философией обыденного языка заслуживает упоминания одно примечательное косвенное взаимодействие. В 1937 г. в Оксфорде был прочитан курс, посвященный тексту философа-прагматиста. В тот год Джон Остин совершил поездку в Советский Союз. Вернувшись домой, он встретился со своим коллегой Исайей Берлином, автором биографии Карла Маркса. Остин рассказал Берлину, что увидел крайнюю нищету советских людей и восхитился стоическим мужеством, с каким они переносили страдания, выпавшие на их долю. Чтобы глубже понять природу и истоки этой вдохновляющей жизненной стойкости, Остин выразил намерение заняться изучением марксистской теории. На что Берлин, который в юности прожил несколько лет в Советском Союзе, возразил, что марксизм-ленинизм тут ни при чем. Он считал, что в любом анализе, связанном с Россией, важны другие традиции. Берлин был знатоком и ценителем классической русской литературы; в его планы входило написать о либерализм-изгнаннике Герцене и о сложном характере Толстого, а также выполнить перевод некоторых трудов Тургенева. Берлин и Остин задумали организовать в Оксфорде совместный курс по философии, и для первого семестра, после долгих колебаний и обсуждений, выбрали — нет, не Маркса, а К.И. Льюиса. В книге «Разум и мировой порядок» Льюис развивал собственный независимый вариант прагматизма, пытаясь натурализовать кантовское понятие разума и тем самым объяснить, как перцепты и феномены опыта принимаются и интерпретируются структурирующим реальность, упорядочивающим ее человеческим сознанием [Lewis, 1929]. Как позднее вспоминал Берлин, то был первый текст американского прагматизма, обсуждавшийся в ходе учебного курса в Оксфорде.

Последним предметом озабоченности для прагматического натурализма был натурализм религиозный. До некоторой степени — в частности, в случае Джона Дьюи — эта забота стала следствием осознания культурных противоречий внутри американского общества. В Америке рубежа XIX–XX вв. Дьюи усматривал неприемлемый дуализм между современными практиками, с их экспериментальным и научным подходом к решению проблем, включая рецепцию дарвинизма, и унаследованными религиозно-философскими верованиями, восходящими к традициям, которые предшествовали возникновению естествознания и по-прежнему опирались на веру в сверхъестественное. Сантаяна описывал этот дуализм как напряжение между американской волей и интеллектом. Интеллект, по его мнению, оказался заложником кальвинистской ментальности, символическим выражением которой служит новоанглийский особняк в колониальном стиле. Американская воля, в отличие от благопристойно-пассивного интеллекта, активна и динамична, ее стихия — мир предпринимательской деятельности, риска и авантюры, ее символ — городской небоскреб [Santayana, 1967: 39–40]. Прагматистский тезис заключался в том, что американская культура могла бы прийти к единству через принятие научного метода как связующего звена между волей и интеллектом. Принятие научного метода имело бы результатом не монистический материализм, но плюралистическое мировоззрение, которое признавало бы несводимость гуманитарного знания и социальных наук к любому детерминистскому основанию в контекстуальных истинах квантовой физики.

Дьюи и Джеймс считали такой научный подход совместимым с религиозным натурализмом. Религиозные и философские традиции, полагали они, могут сочетаться с результатами естествознания, притом без ущерба для вероисповедных практик и общинных институтов, которым американское общество и культура столь многим обязаны.

Концепция религиозного натурализма Дьюи не подразумевала каких-либо двусмысленных интерпретаций натурализма или распространения прагматической эпистемологии за рамки, определяемые научным методом. Дьюи отмечал, что прагматизм признает и оправдывает любые попытки установления оптимального баланса между человеком и средой, в которой он обитает, включая способность человека к преобразованию среды ради достижения своих целей. В качестве иллюстрации он приводил пример фермера, которому досталась скудная земля и который был вынужден, приспособившись к природным условиям, экспериментировать с различными способами улучшения почвы и повышения урожайности. Вместе с тем Дьюи признавал неизбежную ограниченность возможностей по преобразованию окружающей человека среды и условий его существования.

Хорошо известные религиозные установки смирения и принятия циклов жизни и смерти не были, вследствие этого, чем-то несовместимым с прагматизмом. Оказалось, что прагматизм способен признать натуралистические религиозные установки и даже практики религиозных институтов, включая служение или поклонение силам, которые, помимо воли людей, расширяют возможности блага в их жизни, а также смиренное осознание ограниченности возможностей человека как смертного существа. Религиозные практики не отрицались дьюианским прагматизмом, не исключались на философских основаниях до тех пор, пока не принуждали людей верить в существование сверхъестественных сил и не предполагали знания, недоступного естественнонаучным методам.

Дьюи выразил эти взгляды в небольшой книге «Индивидуализм — старый и новый» (1931), в которой обсуждалась перспектива реконструкции американского общества после Великой депрессии конца 20 — начала 30-х гг. В его понимании реконструкция означала как оздоровление американской экономики, так и возрастание американского индивидуализма. Дьюи доказывал, что развитие корпоративной экономики США послужило важным фактором депрессии, а также существенной причиной эрозии традиционного американского индивидуализма, прежде опиравшегося на многочисленный класс фермеров и мастеровых вне корпоративных институтов. Соответственно, Дьюи стремился показать, что развитие социальных наук могло бы содействовать претворению в жизнь более кооперативной и плановой экономики, которая требовалась, чтобы преодолеть депрессию. Параллельно этим переменам в экономике произошло бы усиление зарождающегося американского кооперативного индивидуализма, призванного заменить тот разрозненный, изолированный индивидуализм, что был характерен для религиозной традиции. Этот новый индивидуализм, надеялся Дьюи, выразит кооперативные ценности научного исследования и вдохнет новую жизнь в традиционные аспекты американского индивидуализма в рамках религиозного натурализма. Одновременно с экономическим развитием, основанным на применении естественнонаучного метода, претерпит изменения и религиозная культура, на которую окажет влияние научная революция, непосредственно связанная с религиозным натурализмом. Новый индивидуализм, питаемый религиозным натурализмом, придет на смену старому американскому индивидуализму с его религией сверхъестественного, с акцентом на спасение, или искупление, отдельной души [Dewey, 1931: 74–100].

В связи с упадком прагматизма после Второй мировой войны ни попыткам экономического реформирования, ведущим к плановой экономике, ни институциональной религиозной реконструкции, за которую — через признание религиозного натурализма — ратовал

Дьюи, не суждено было осуществиться. Развитие свободной рыночной экономики в 1950-е гг. развеяло в американской социальной философии страхи перед депрессией. Тогда же происходит возрождение традиционных религиозных институтов (и постепенное стирание следов былого конфликта между религией и естественными науками), а вот движения и деноминации, принявшие религиозный натурализм, все более маргинализировались.

Упадок прагматизма в рассматриваемый период выразился не только в американской культурной критике, но и в смене тенденций внутри философии. В 1950–60-е гг. произошел сдвиг в сторону лингвистического анализа, занявшего ведущее место. Поначалу эта смена тенденций проявилась в укреплении логического позитивизма, который очень скоро уступил место философии обыденного языка. Как было отмечено выше, логический позитивизм и прагматизм совпадали в неприятии любого рода знания, выходящего за рамки научного эмпирического отношения к предмету. Указывалось также на сходства между философией обыденного языка с ее критикой антинатурализма в этике и прагматической философией с ее приверженностью этическому натурализму. Однако существенные различия между прагматизмом и философией обыденного языка, очевидно, сохранялись и были особенно заметны в понимании самой философии.

Для прагматистов-дьюианцев философия от Платона и Аквината до Локка и Дьюи была ценностно ориентированным исследованием сущего. Однако с точки зрения философов обыденного языка, занятие философией не подразумевало никаких усилий, направленных на изменение общественных институтов и политических практик, оказание какого-либо влияния на них. Со времен Платона в центре философского анализа стоял ряд проблем, отождествляемых с основными областями философии, такими как метафизика, эпистемология и этика. Философы же языка не находили в истории мысли ничего более существенного, чем выдвижение крупными мыслителями прошлого альтернативных определений или значений для обыденных терминов: «реальное», «истинное», «благое». Главная задача анализа заключалась в том, чтобы через прояснение использования терминов подобного рода в естественном языке выявить специфику их философского (зло)употребления в метафизических, эпистемологических и этических определениях. Для дьюианского прагматизма отказ от роли философии как основного критика культуры и врачевателя общества в результате того, что можно было бы назвать отступлением к анализу терминов, применяемых в философии, служил симптомом «нервного срыва», регресса в философской культуре и профессиональном сообществе философов. Прагматический натурализм Дьюи был нацелен на критику американской культуры, реконструкцию ее образова-

тельных и гражданских институтов; средством этого мыслилась приверженность научному методу, а следствием — реформирование общества, учитывающее последние достижения социальных наук и затрагивающее механизмы развития американской демократии.

Поколения философов-прагматистов, наследников Дьюи, сохраняли приверженность культурному критицизму и социальному активизму. Сидней Хук, известный как «бульдог Дьюи», пытался сориентировать дьюианский прагматический натурализм на поддержку светской американской культуры и экономической реформы, имевшей целью построение демократического социализма в США. Хук убедил Дьюи возглавить Комиссию по расследованию обвинений, выдвинутых против Льва Троцкого на московских процессах. Комиссия провела слушания в Мехико в апреле 1937 г. и обнародовала свои материалы, оправдывающие Троцкого, в книге под названием «Невиновен», вышедшей в свет в сентябре того же года. В дополнение к книге Дьюи опубликовал ряд статей, посвященных Троцкому и его идеям. Он считал, что философские и политические воззрения Троцкого, в том числе его вера в окончательное торжество мирового социализма, изобличают в нем ум, «запертый в абсолютах»<sup>1</sup>. Хук продолжил начатое Дьюи в различных сферах деятельности, от участия в реализации прогрессивных реформ образования и организации профсоюзного движения на антикоммунистических началах до защиты культурной свободы Западной Европы в период холодной войны. Несмотря на приверженность философскому прагматизму, антикоммунистические взгляды Хука постепенно привели его к позиции, близкой к неоконсервативному крылу американского политического спектра.

Одним из младших членов группы студентов и последователей Дьюи в Колумбийском университете был Чарльз Франкель. В своей книге «В защиту современного человека» (1956) Франкель, в духе дьюианского натурализма, подверг сокрушительной критике основные антинатуралистические тенденции в философии послевоенного времени. Острие этой критики было направлено главным образом против Райнхольда Нибура и Жака Маритена. Нибур обвинял прагматический натурализм в неспособности оценить реальность зла в истории, в особенности проявившегося в преступлениях тоталитарных режимов и в актах геноцида первой половины XX в. Маритен доказывал, что эти исторические примеры с убедительностью свидетельствуют о неадекватности этического натурализма и подтверждают необходимость религиозных ценностей для сохранения западной цивилизации и обеспечения прав человека. Возражая Маритену и Нибуру, Франкель указывал на бесспорные достижения либерализма в современной истории

<sup>1</sup> См. [Farrell, 1950: 374].

Запада, подчеркивая, что либеральная, натуралистически-прагматическая культура позволяет увидеть психологическую основу гуманитарных катастроф века в человеческой природе. Вступление Франкеля в полемику не привело, разумеется, к окончательному решению вопроса, усиленно дебатировавшегося в послевоенный период в философских и религиозных кругах Америки. В бессмысленном и жестоком убийстве Франкеля в его доме в 1979 г. некоторые усмотрели своего рода иронический исход дискуссии о зле.

В позднем прагматизме традиция дьюианского культурного критицизма и социального активизма подверглась пересмотру и обновлению в трудах Ричарда Рорти. В книге «Обретая нашу страну» (1998) Рорти доказывает, что прагматическая философия может и должна содействовать укреплению того, что он называет левой политикой «прямого участия». Корни этой политики Рорти находит в традиции американских писателей и поэтов, таких как Эптон Синклер, Теодор Драйзер и Уолт Уитмен, — мыслителей и художников слова, исследовавших вселяющие надежду возможности американского общества в продвижении к экономической реформе и большей политической демократии. Поскольку Рорти, в отличие от Дьюи, не считал теоретически возможным выведение политической реформы из социального знания путем приложения научного метода, его прагматизм представлял собой очевидное отступление от политической этики Дьюи. В своей поддержке демократии «прямого участия» он отдавал предпочтение нарративу левых реформистов перед нарративом «культурных левых», отвергающих национальную гордость и не верящих в способность американских институтов к реформированию [Rorty, 1998: 75–107]. Сколь бы ни были хороши политические воззрения Рорти, такое отступление ставит вопрос о релятивистском характере его философии. Релятивизм ценностей — серьезное препятствие для преемственности в дьюианской традиции прагматизма.

Прагматический натурализм Дьюи оказал существенное влияние на философию, культуру и общество США в ключевой, срединный период 150-летней истории прагматизма. По разным причинам та уникальная связность, которая в философии Джона Дьюи осуществилась в прагматическом натурализме, разрушилась и пришла к концу в современной американской философии.

*Перевод с английского языка Г. Вдовиной*

#### Литература

Dewey, 1925 — *Dewey J.* Experience and Nature. Chicago: Open Court Publishing Company, 1925.

Dewey, 1931 — *Dewey J.* Individualism Old and New. L.: George Allen and Unwin, 1931.

Dewey, 1938 — *Dewey J.* Logic. The Theory of Inquiry. N.Y.: Henry Holt and Company, 1938.

Dewey, 1939 — *Dewey J.* Theory of Valuation. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

Dewey, 1929 — *Dewey J.* The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action. L.: George Allen & Unwin, 1929.

Farrell, 1950 — *Farrell J. T.* Dewey in Mexico // John Dewey: Philosopher of Science and Freedom / Ed. by S. Hook. N.Y.: Dial Press, 1950.

Lewis, 1946 — *Lewis C. I.* An Analysis of Knowledge and Valuation. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1946.

Lewis, 1929 — *Lewis C. I.* Mind and the World-Order: Outline of A Theory of Knowledge. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1929.

Rorty, 1998 — *Rorty R.* Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Russell, 1919 — *Russell B.* Introduction to Mathematical Philosophy. L.: George Allen & Unwin, 1919.

Santayana, 1967 — *Santayana G.* The Genteel Tradition: Nine Essays. Cambridge: Harvard University Press, 1967.



Ван Чэнбин

## Исследование философии Уильяма Джеймса в Китае: 1910-е годы и позже

Для американского прагматизма Уильям Джеймс является ключевой фигурой, а исследование его философии историками идей и теми, кто считает себя его последователем, представляет огромную теоретическую и практическую ценность. Интерес, проявленный к американскому философу в Китае, свидетельствует о постепенном росте влияния прагматизма в странах Востока. История рецепции Джеймса в Китае делится на три периода. 1) С конца 1910 — начала 1920-х гг. (времени возникновения и подъема «Движения 4 мая») по 1940-е включительно философия Джеймса изучается и обсуждается в академических, общественных и культурных кругах Китая. 2) В 1950–1960-е гг. Джеймс и его идеи подвергаются резкой критике в рамках общей атаки на прагматизм. 3) Начиная с 1980-х по настоящее время китайские исследователи западной мысли предпринимают попытки дать менее ангажированную и более взвешенную оценку американского прагматизма, включая философию Джеймса, предложить новые ее трактовки.

К актуальным задачам академических исследований философии Джеймса в Китае относятся: собрание, перевод, научное редактирование, сверка с оригиналом и комментирование ключевых текстов по теме; изучение тенденций развития исследовательской мысли в области классического прагматизма; исследование влияния Джеймса на западную философскую мысль, в том числе современную. Не менее важное направление — мультидисциплинарные исследования философии Джеймса, охватывающие разные области знания и предметы: аксиологию, право, политическую философию, религиоведение, философию сознания и др., а также компаративистские исследования джеймсова прагматизма и китайской философии.

**Ключевые слова:** Уильям Джеймс, прагматизм, Китай, переводы, критика.

William James was a major representative figure for American pragmatism, and his philosophy is just the philosophy of value. The further research on Jamesian philosophy has important academic and practical significance, and is also a significant part of reviewing and summarizing the gradual eastern spread of western learning over the past century. The study of Jamesian philosophy and the translation and publication of James' works, both in China, are closely connected with the spread

and study of pragmatic philosophy therein. The spread of Jamesian philosophy in China has gone through three stages: 1. From around the May Fourth Movement to the 1940s, pragmatism started its journey in China; Jamesian thought was introduced to the circles of academia, ideology and culture in China, and received criticism from Chinese academia at the same time. 2. In the 1950s and 1960s, during the criticism against pragmatism among Chinese academia, Jamesian philosophy was also fiercely attacked. 3. From the early 1980s to the present, academia has tried to take the attitude of seeking truth from facts in commenting pragmatism, and attempted to re-examine pragmatism, including Jamesian philosophy.

In carrying forward the academic research on Jamesian philosophy, Chinese academia should present its landmark achievements in the collection, collation, edition, translation and study of classics concerning Jamesian philosophy, investigate important conceptions in James' pragmatism, study the clue of development and academic direction of thought therein, analyze and summarize James' position in pragmatic philosophy, and make clear the position and influence of Jamesian philosophy both in the history of Western philosophy and in contemporary Western philosophy. Academia should also do comprehensive multidisciplinary research on the philosophy of value, jurisprudential thought, philosophy of mind, political philosophy and religious philosophy in Jamesian pragmatism, and meanwhile explore the dynamic relationship between Jamesian and Chinese philosophy from the perspective of comparative philosophy.

**Keywords:** William James, pragmatism, China, translations, critique.

Довольно интенсивное распространение прагматизма в Китае совпало по времени с началом «Движения 4 мая». Хотя философские идеи Пирса, Джеймса и их сторонников сразу приобрели здесь известность и широкое признание, их рецепция не была простой. После основания КНР в 1949 г. в китайском академическом сообществе развернулась жесткая критика прагматизма, прервавшая его непредвзятое изучение. Однако по завершении «культурной революции» (1966–1970) удалось вернуться к более взвешенному и зрелому подходу, в результате чего с 1980-х гг. по настоящее время был достигнут определенный прогресс в изучении прагматизма, различных его сторон и аспектов.

Распространение прагматической философии в Китае было тесно связано с освоением творчества Уильяма Джеймса, с переводами и публикациями его трудов. Можно сказать, что нынешнее состояние академических исследований философии Джеймса отражает в общих чертах процесс популяризации и развития прагматизма в Китае.

**1. Первая стадия** этого процесса примерно совпадает с «Движением 4 мая» — с 1919 по 1940-е гг. В течение указанного периода праг-

матизм начинает распространяться в Китае; философские идеи Джеймса проникают в китайскую академическую и культурную среду, сталкиваясь порой с критическим неприятием.

В начале XX в. заметным явлением в очередной раз стало усиление влияния западной образованности на восточную культуру. Это нашло выражение в том числе в популяризации американского прагматизма как направления философской мысли. Отстаиваемая им методология экспериментального естествознания, теория истины как полезности, демократический подход к образованию и т. д. — все это отвечало потребности прогрессивных китайских интеллектуалов в мировоззрении, противостоящем непрактичному, косному академическому стилю мышления с его ориентацией на книжное знание и всецелое погружение в изучение текстов. О том, с каким интересом прагматизм воспринимался в Китае, свидетельствует, в частности, приглашение Дьюи посетить страну с курсом лекций для преподавателей одиннадцати провинций и городов; лекции были тепло приняты и опубликованы в ряде изданий. Кроме того, китайские историки философии — авторы многочисленных исследований о прагматизме, комментарий и научных обзоров — способствовали, со своей стороны, его широкому распространению и признанию. Согласно неполным статистическим данным, только в период пребывания Дьюи в Китае вышло несколько десятков таких работ.

(1) Вклад Джона Дьюи в продвижение философии Джеймса в Китае.

В марте 1920 г. Дьюи прочитал шесть лекций, посвященных трем мыслителям: Уильяму Джеймсу, Анри Бергсону и Берtrandу Расселу. Лекции о философии Джеймса были наиболее тщательно подготовлены. В том, как Дьюи преподносил его прагматизм, можно выделить следующие моменты.

Во-первых, Джеймс, в реконструкции Дьюи, делал упор на индивидуальность, хотя и отдавал должное всеобщности человеческого рода; он противостоял абсолютизму, утверждающему единственность Истины. Все важные части поздней философии Джеймса выводились из этой базовой установки. Сам он определял свою позицию двояко: как радикальный эмпиризм и как плюрализм. Первое определение акцентировало универсальность и всеобщность человеческого опыта, несводимого к ряду абстрактных понятий; второе подчеркивало ту мысль, что каждый человек обладает собственной индивидуальностью, и утверждало, что не существует ничего абсолютного.

Во-вторых, философия Джеймса состоит из трех основных частей. Первая часть — «радикальный эмпиризм». У Джеймса опыт от-

личается от понятия опыта в традиционном эмпиризме: в этом последнем опыт внешних вещей мыслился как статичное напечатлевание в пассивном интеллекте, тогда как у Джеймса опыт позитивен, изменчив, активен и обладает гораздо более широкой сферой применения. Вторая часть — «воля к вере». Джеймс полагал, что вера есть желание действовать. Третья часть — «прагматизм». Джеймс не соглашался ни с корреспондентной, ни с когерентной теориями истины; он был убежден, что истинность или ложность фантазий, воззрений и теорий заключается в их действительности. Работающая теория истинна, неработающая ложна.

В-третьих, Джеймс противостоял как абсолютному «догматизму», так и абсолютному «скептицизму». Он признавал, что никакая истина не достижима без сомнения, но в то же время считал абсолютное сомнение неконструктивным. Философия Джеймса порывала с предшествовавшим абсолютным догматизмом и абсолютным скептицизмом; особенно важно то, что Джеймс выступал в поддержку индивидуальности, отвергая гипотезу о детерминистской («замкнутой») вселенной [James, 1979: 139]. Он выступал с критикой абсолютистского философствования, смешивающего все со всем, все вещи и принципы сущего располагающего в прокрустовом ложе одной теории. И он верил, что человек должен непрестанно экспериментировать, творить.

Наконец, Дьюи сравнивал философии Джеймса, Бергсона и Рассела, указывая на то, что эти три мыслителя являются «выразителями духа своего времени». Он утверждал, что различия между ними вполне поверхностны, сущность же общая: все они выступают в защиту «творчества, роста, изменения и преображения». В итоге каждый из этих трех мыслителей внес значимый вклад в философию. Джеймс ввел понятие будущего, зависящего от человека, который свободно влияет на ход событий, управляет своей судьбой; джеймсов радикальный либерализм — это философия, призывающая каждого быть творцом своего мира. Вклад Бергсона, его акцент на интуицию добавляет новый элемент к концепции самосозидания, особенно в связи с упором на то, что творение человеком своего будущего — не вопрос рационализации или расчета, но результат нашего врожденного стремления к продвижению вперед. Рассел, в свою очередь, развивает идею широкого и универсального знания, свободного от ограничений индивидуального мышления; он показывает, как такое знание, дополняющее интуицию, позволяет человеку контролировать будущее, придавая определенную направленность своей устремленности вперед [Dewey, 1982].

Согласно Дьюи, Джеймс разделял исходный пункт с Бергсоном, потому что оба выбрали в качестве отправной точки психологию

и оба использовали психологические понятия для построения собственных философий. Однако в двух важных аспектах они расходились друг с другом: во-первых, в отличие от Джеймса с его подчеркиванием значения экспериментирования, Бергсон отводил ведущую роль интроспекции; во-вторых, если Джеймс питал неприязнь к систематизации и отвергал любые попытки построения систематической философии, то Бергсон свел все философские проблемы в единую философскую систему.

Кроме того, и Джеймс, и Бергсон опирались в своем философствовании на психологическое основание и начинали свои изыскания с рассмотрения человеческих действий и психических состояний. Рассел, напротив, отталкивался от математики — самой абстрактной и формальной дисциплины среди наук. Он не доверял психологии, считая ее неподходящей для философии, источником путаницы, мешающей философской систематизации. Настаивая на том, что знание должно быть универсальным, а не только или преимущественно личным (personal), Рассел отрекся от психологии, поскольку ее применение в философии препятствует достижению этой цели. С его точки зрения, математика потому не использовалась ранее в качестве основания философского метода, что лишь в последние годы она достигла достаточного для этой роли уровня развития. И теперь, полагал Рассел, применение математики в этом качестве может быть гарантировано. В частности, он утверждал, что отправным пунктом философствования не могут служить результаты, полученные естествознанием, но философия должна использовать научную методологию. По мнению Рассела, самая чистая и точная из наук — математика; следовательно, именно математический метод должен стать философским методом. Объекты психологии, физики и других естественных наук имеют экзистенциальную природу, то есть каждый из них существует как предмет, математика же безразлична к существованию. Имея дело с предельно абстрактными и универсальными формулами, она трансцендирует существующую реальность. Вот почему ее метод призван быть методом философии.

(2) Роль Ху Ши, самого известного китайского ученика и последователя Дьюи, в распространении прагматистской философии, педагогики и этики.

В период «Движения 4 мая» Ху Ши пропагандировал прагматизм в лице трех его представителей, а именно Пирса, Джеймса и Дьюи, став первым в Китае ученым-гуманитарием, посвятившим себя систематической, посредством переводов, лекций и статей, популяризации и развитию этого философского направления. Труды Ху оказали также большое влияние на позднейшую методологию гуманитарных исследований в Китае. Будучи участником интенсивной дискуссии

о «проблемах и -измах», он сумел наладить важные и разносторонние связи между прагматической философией и политической жизнью тогдашнего Китая. Единомышленник Ху Ши, теоретик образования Тао Синчжи, ревностно отстаивал прагматистский подход к организации школьного и академического процесса, доказывая, что образование является продолжением непрерывно развивающегося опыта человеческой жизни и что экспериментальное образование, как его понимали прагматисты, означает продвижение к новому культурному уровню и национальному процветанию. Цзян Мэнлинь предлагал не меньшие усилия к тому, чтобы исследовать и распространять прагматистскую этику и моральную философию. Эти ученые в большей или меньшей степени были сторонниками философии Джеймса.

Первоочередное внимание Ху Ши уделил прагматистской теории истины, как она была представлена у Джеймса. Он проанализировал различие между этой концепцией и корреспондентными теориями истины, известными из истории философии. Как подчеркивал Ху, вопрос об истине — важнейший в западной философии — сводится, в конечном счете, к вопросу о том, что подразумевается под «соответствием действительности». Джеймс и другие философы-прагматисты, отмечал исследователь, отвергали корреспондентную теорию, считая ее «статичной, инертной». Ведь эта теория допускала, что функция человеческого мышления заключается в аккуратном пассивном копировании реальности (*воспроизведении* ее), а не в активном *взаимодействии* с ней.

Ху Ши солидаризируется с Джеймсом в его понимании истины как инструмента, посредника-примирителя и связующего звена между старым и новым опытом; он рассуждает об истине с точки зрения ее полезности. Согласно Джеймсу, идея полезна, когда она играет роль такого посредника и связующего звена, — и тогда имеются все основания полагать, что она истинна. Ху считал, что джеймсова теория истины может быть также названа «генетической», ведь она предлагает ответ на вопрос о том, как истины рождаются, достигаются нами и получают признание.

(3) Фань Шоукан и его анализ прагматистского эмпиризма.

Фань Шоукан в очерке «Прагматизм», опубликованном в 1933 г. в журнале «Философия и образование», прояснил два момента. Во-первых, прагматизм — новое движение в современной философии. Фактически, это продукт британского эмпиризма: своими предшественниками прагматисты считали философов-эмпиристов, включая Френсиса Бэкона, Джона Локка, Дэвида Юма и Джона Стюарта Милля. Различие же заключалось в том, что Джеймс пытался продвинуть эмпиризм на шаг дальше. Британские эмпиристы понимали опыт



в обыденном смысле, тогда как у Джеймса он есть чистый философский опыт. Иначе говоря, Джеймс устранил из прежнего эмпиризма догматическую часть, связанную с обыденным здравомыслием. В этом и состояла радикальность его подхода к эмпиризму.

Во-вторых, Джеймс начал с радикального эмпиризма, разрабатывая самые фундаментальные философские вопросы — об отношении между душой и телом, природой и сознанием. Для Джеймса так называемые природа (или тело) и сознание (или душа) не различаются жестко, но равно образованы чем-то третьим — элементами, общими для обоих. Эти элементы являются содержанием чистого опыта: как сознание (душа), так и природа (тело) состоят из «первоматерии» опыта. Прагматизм признает существование сознания (души), но это сознание, в его понимании, представляет собой не более чем «коллективность эмпирического содержания в частной форме». Так называемая «первоматерия чистого опыта сама по себе не есть ни душа, ни тело, но может рассматриваться как нейтральное существование, представляющее то и другое. Эти общие элементы подчинены двум системам, сознанию и природе, ...подобно тому, как точка пересечения двух линий одновременно принадлежит им обеим». Глядя на природу с позиций радикального эмпиризма, прагматисты утверждают, что природа, взятая абсолютно, не есть ни арена движения электронов или нейтронов, отличных от наших перцепций (мнение, которого придерживается большинство ученых), ни непознаваемая «вещь в себе» в духе Иммануила Канта, ни иллюзия, порожденная нашим сознанием, как учил субъективный идеализм. Природа — это вещь, со-существующая с нашим сознанием, «сделанная» из того же материала, что и сознание. Нет никакого непроходимого барьера между природой и сознанием, как нет абсолютного различия между душой и телом, субъективностью и объективностью, самостью и иным.

(4) Критика философии Джеймса представителями китайского академического сообщества в первой половине XX в.

Со стороны китайских исследователей критике подверглась, во-первых, теория истины Джеймса. В 1919 г. Чжу Цяньчжи опубликовал статью «О прагматизме», которая вышла в двух частях в третьем и четвертом номерах журнала «Новый Китай», издававшегося в Пекине. В этой работе Чжу описал истоки прагматизма, его методологию и теорию истины, а также природу прагматического реализма. «Внимание исследователей в последние годы, — констатировал автор, — оказалось приковано к прагматизму, и в особенности к трем докторам философии, учителям этой школы — Уильяму Джеймсу, Ф.К.С. Шиллеру и Джону Дьюи... Я дерзну не поклоняться ученым мужам, хотя ценю ученость, и не стану слепо за ними следовать.

С уважением относясь к тому, с чем не согласен, я приложу усилия, чтобы это отвергнуть. Где истина остается непроясненной, я буду сопротивляться, но с благодарностью и охотно приму все, что будет убедительным и разумным в рассуждениях тех, кого собираюсь критиковать». Этот фрагмент дает вполне ясное представление о позиции автора как исследователя и его отношении к прагматизму.

Чжу отмечал, что центральным для прагматизма является понимание истины как инструмента — в терминологии Джеймса, посредника, связующего звена между старым и новым опытом. Свое несогласие с этим Чжу выразил в двух аргументах. Первый — аргумент о том, что неизменность (non-change) принадлежит к изменению (change) как его составляющая, «содержится» в нем. Второй аргумент — о взаимодополнительности изменения и неизменности. Нет ни неизменности, независимой от изменения, ни изменения, независимого от неизменности. Чжу акцентировал взаимосвязь между объективностью истины и различными формами, которые истина принимает.

Прагматический эмпиризм Джеймса стал объектом критики со стороны Фаня Шоукана. Фань считал, что в прагматизме опыт понимается не радикально и потому подвержен опасности соскальзывания в идеализм. За прагматистскими интерпретациями опыта, по мнению Фаня, скрывался спор между идеализмом и материализмом. Джеймсов эмпиризм недостаточно радикален в силу двусмысленности самого термина «опыт», нагруженного идеалистическими коннотациями (стоит добавить, что представление прагматистов о «самости» было определено концептуальным и идеалистическим). Фань Шоукан указывал, далее, что прагматистский взгляд на истину заключает в себе три ошибки. Первая: так называемое «практическое использование» понимается здесь крайне расплывчато. В самом деле, ничто в мире не может считаться абсолютно бесполезным с практической точки зрения. Не только наука имеет практическое применение, но и религия в определенном смысле. Если признавать практическую пользу критерием истины, то все вещи и теории в мире должны полагаться истинными. У человека не было бы тогда потребности в изменении, усовершенствовании чего бы то ни было. Более того, так называемая «практическая полезность» в прагматизме соотносится с представлениями о пользе определенных классов современного общества и не может распространяться на все человечество. Вторая ошибка: прагматисты считают все истины относительными. Будь они правы, в мире никогда не обнаруживалось бы абсолютных объективных истин. Это, несомненно, привело бы к отрицанию достоверности естественнонаучного знания, равно как и способности человеческого сознания объективно отражать существующую реальность. Такой релятивистский подход, по мнению Фаня Шоукана, делает прагматист-

скую концепцию истины уязвимой для скептицизма. И третья ошибка: прагматисты утверждают, что нечто «истинно, потому что полезно», — пропозиция, которую следует подвергнуть обращению: нечто «истинно и *поэтому* может быть полезным». Первое умозаключение выражает отношение между разумом и индукцией, второе — между причиной и следствием. Возможно только второе: нечто «истинно, и только поэтому полезно». Пропозиция «все, что работает, истинно» переводит отношение между причиной и следствием в отношение между разумом и индукцией.

Се Ювэй в очерке «О прагматизме», вышедшем в 1947 г. в журнале «Мысль и время», подверг критике прагматистскую теорию истины с другой стороны — отталкиваясь от аргументов, выдвинутых против нее западными философами. Британец Ф.Г. Брэдли, отмечает Се, первым стал критиковать прагматизм. По Брэдли, можно согласиться с тем, что если идея не работает практически, в ней нет истины, однако нельзя согласиться с редукцией всех элементов истины к эффективности. Работают только подходящие, т. е. правильно выбранные идеи. Идея, которую выбрали неудачно, работать не будет. Се обратил внимание на ряд негативных следствий прагматистской теории истины. Первое: эта теория слишком акцентирует инструментальность знания и неизбежно ведет к отрицанию ценности всех вещей как таковых, включая ценность самого человека. Второе: она излишне акцентирует утилитарность истины, принимая за истину все, что работает, провоцируя интеллектуальную недобросовестность. Третье: прагматизм определяет все, что имело в прошлом и имеется в настоящем, через то, что ожидается в будущем. То есть любое верование оказывается истинным не потому, что было таковым в прошлом, а наоборот: оно было истинным в прошлом и является таковым в настоящем потому, что обещает положительный результат в будущем. Прагматизм делает избыточный упор на будущее и, как необходимое следствие, игнорирует прошлое, историю и традицию.

Наконец, Фань Вэньлань в «Трактате о китайской истории» (1944) подверг критическому разбору взгляд прагматизма на историю, опирающийся на позиции субъективного идеализма и эволюционизма.

(5) Перевод и издание трудов Джеймса, а также посвященных ему работ, в период до 1950-х гг.

Распространение прагматизма в Китае в 1920-е гг. сводилось главным образом к обзорно-ознакомительным статьям, и лишь немногие работы Джеймса были представлены в китайских изданиях. Ситуация изменилась в 1930–1940-е гг., когда помимо вводных статей и комментариев, посвященных американскому прагматизму, в печати начали появляться труды самого Джеймса.

В число переведенных на китайский язык сочинений Джеймса входили следующие: «Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления» (переводчик Мэн Чэнсянь, 1930); «Психология: краткий курс» (переводчик У Куанфу, 1930); «Беседы с учителями о психологии» (переводчик Тан Бохуан, 1936); отдельные главы из книги «Принципы психологии» (переводчик Тан Юэ, 1944–1946).

К основным исследованиям философии Джеймса относятся [Zhang Dongsun, 1934], [Fan Qi, 1934], [Qu Junong, 1934].

**2. Второй этап** рецепции прагматизма в Китае приходится на 1950-е гг. и последующие два десятилетия, когда философия Джеймса и его единомышленников сделалась объектом резкой критики со стороны китайского академического сообщества. В указанный период (после основания КНР в 1949-м и до конца 1970-х гг.) неприятие американского прагматизма было практически неизбежным.

Одной из главных мишеней критики становится Дьюи, что объяснялось его особыми отношениями с Ху Ши и прямым влиянием на китайскую мысль и культуру. Агрессивным нападениям подвергся и Джеймс, считавшийся основателем прагматизма и наиболее типичным представителем прагматической точки зрения на истину, ценности и историю.

(1) Появляется ряд статей и научных монографий, направленных против философии Джеймса: [Chen Yuanhui, 1954], [Li Da, 1956], [Chen Yuanhui, 1963], [Tang Yue, 1956], [Guo Yicen, 1957], [Chen Xiuzhai, 1963], [Tang Bingshou, 1956].

(2) Побочным продуктом критической рецепции прагматизма становятся переводы, комментированные издания и переиздания некоторых сочинений Джеймса, таких как «Принципы психологии» (переводчик Тан Юэ, 1963) и «Очерки радикального эмпиризма» (переводчик Пан Цзинжэнь, 1965).

**3. Третий этап** — с 1980-х гг. по настоящее время. Изучение прагматизма в этот период постепенно вошло в нормальное русло. По завершении «культурной революции» китайские исследователи философии, вновь обратившись к классическому прагматизму, попытались переосмыслить идеи Джеймса и Дьюи, представить по возможности объективную научную картину развития прагматистской традиции.

(1) Работа исследователей прагматизма в последние четыре десятилетия отмечена следующими характерными чертами.

Во-первых, стремлением к всестороннему научному анализу историко-философского материала. Китайские мыслители постепенно отказались от метода огульного отрицания и предложили заново оценить прагматизм в ходе более объективного (не исключающего критической реконструкции, но и не ограниченного ею) исследова-

ния, избегая упрощенных и грубых подходов. Особое внимание привлек вопрос о генезисе прагматизма, теоретических предпосылках и социально-исторических условиях его возникновения. Китайские исследователи пришли к выводу, что рождение и развитие прагматической философии было до некоторой степени неизбежным: наряду с мультикультурными особенностями, в ней отразились стиль жизни и способ мышления американцев. В научно-теоретическом плане прагматизм может рассматриваться как необходимый и важный этап в развитии позитивизма на Западе. Эта философия, с ее упором на эффективность, простоту и верифицируемость мышления, с самого начала была совместима с позитивизмом (что открыто признавалось, в частности, Джеймсом). Скрупулезно исследовалась эпистемология и логика раннего прагматизма. Было показано, что прагматизм начинается с критики метафизики и нацелен на разработку собственной теории истины. Это наиболее критическая часть прагматической философии, существующая на пересечении множества связей и противостоящая метафизике; она представляет философию как методологию и выражает высокую оценку эффективности и полезности мышления и теории.

Во-вторых, для китайской рецепции прагматизма в период с 1980-х гг. по настоящее время характерно целенаправленное и углубленное изучение отдельных наиболее важных концепций, сюжетов и тем, в том числе связанных с творчеством Джеймса. Такие базовые понятия философии последнего, как реальность, опыт, мышление, истина, значение, мораль, научное знание, религия, общество и политика, подверглись тщательной и более-менее беспристрастной теоретической проработке. Это сыграло позитивную роль в освоении теоретического наследия Джеймса во всей его полноте и нюансах.

В-третьих, в этот период утвердился новый взгляд на философию Джеймса. В китайском академическом сообществе получил признание тезис, согласно которому «реальность» у Джеймса — это прежде всего *человеческая* реальность, включающая все то, что связано с человеком, все, к чему он имеет отношение, во что он верит. Соответственно, джеймсово понимание истины было нацелено на выявление человеческой инициативы и на критику рационализма, особенно догматизма, который в философиях того времени был односторонним и далеким от жизни. Многие из ранних китайских исследователей игнорировали рассуждения Джеймса о гуманистическом основании истины и пренебрегали его критикой, обращенной против натуралистической и механико-материалистической теорий истины. Стало понятно, что этот односторонний подход к эпистемологии прагматизма нуждается в пересмотре.

В-четвертых, в конце XX — начале XXI в. философия Джеймса была осмыслена заново благодаря знакомству с неопрагматизмом и его изучению. С 1980-х гг. китайские философы и историки философии подробно обсуждали вопросы, связанные с так называемым возрождением прагматизма, исследовали специфику «нового» прагматизма и его отношение к прагматизму «старому». Отмечается, что ведущие представители неопрагматизма — Ричард Рорти и Хилари Патнэм — испытали значительное влияние Джеймса. Оба противостояли эссенциализму и отвергали эссенциалистские доктрины истины. Патнэм выдвинул и обосновал концепцию истины как «идеализированной рациональной приемлемости» [Putnam, 1981: 55]; теория истины, отмечал он, «предполагает теорию рациональности, которая, в свою очередь, предполагает определенную теорию блага» [Ibid.: 215]. Джеймсианец Рорти утверждал, что истина не имеет сущности: «способ, каким вещи сказываются, более важен, чем обладание истинами» [Rorty, 1979: 359]. С точки зрения Рорти, восхищения и признания в постфилософской культуре заслуживает не тот, «кто добился успеха в погоне за Истиной, а люди, прекрасные в своем человеческом бытии» [Rorty, 1982: XXXIX]. Сциентистский подход в философии упускает вопрос о человеке, провоцируя раскол между естественнонаучным и гуманитарным знанием. Многие философы науки, столкнувшись с известными трудностями, обращаются поэтому к прагматизму (примером может служить философская эволюция Людвиг Витгенштейна).

В-пятых, предпринимались попытки рассмотрения философии прагматизма в таких разных аспектах, как культурология и рыночная экономика. Подчеркивалось, что отношение между философией и культурой — одна из центральных тем прагматизма. Представители этой традиции (прежде всего в лице Джеймса) стремились раскрыть фундаментальное значение философии в системе культуры. В глазах прагматистов, независимо от того, как философы мыслили истину и описывали реальность, они в действительности имели дело с конфликтами между различными социальными целями, в особенности между новаторскими тенденциями эпохи и традицией. Поэтому история философии является неотъемлемой частью истории цивилизации и культуры, а исследования истории философской мысли должны сочетаться с изучением антропологии, жизни первобытных племен, истории религии, литературы и социальных систем. Так философия обретает свою гуманистическую природу, компенсирующую ей утрату научности. Прагматизм Джеймса можно интерпретировать как попытку восстановления социокультурного статуса философии, объяснения ее эволюции через культурные и общественные конфликты. Эта теоретическая (метафилософская) установка оказала прямое

воздействие на неопрагматизм; теория «постфилософской культуры» Рорти есть не что иное, как продолжение мысли Джеймса.

С подъемом социалистической рыночной экономики в Китае ученые-гуманитарии начали воспринимать рыночную экономику как общий фон размышлений о прагматизме Джеймса и Дьюи и попытались найти опору моральным требованиям в условиях рынка. Некоторые указывали на то, что объединение рыночной экономики и прагматической теории морали в рамках одной дискуссии объяснялось наличием некоторой — весьма тесной — соотнесенности между ними. Развитие рыночной экономики на Западе включало в себя систему определенных моральных норм, которая должна была развиваться одновременно и как бы в унисон с экономикой. То была важная духовная сила, поддерживающая и стабилизирующая структуру западного общества, — сила, которая служила надежным гарантом функционирования всего рыночного организма. Эта система норм должна была опираться на определенные этические доктрины, и прагматическая теория морали представляет собой их относительно типичный пример. Прагматизм Джеймса и Дьюи явил нам образец специфически западной моральной теории, со всей интенсивностью выразившей императивы рыночной экономики. Взглянув на последние через призму прагматического учения, мы можем до некоторой степени обрести в них вдохновение.

(2) Как показывают приблизительные подсчеты, начиная с 1970-х гг. академическими издательствами материкового Китая было выпущено более двадцати версий классических философских трудов Уильяма Джеймса (в новых или отредактированных старых переводах), в том числе «Принципы психологии», «Многообразии религиозного опыта», «Прагматизм: новое название для старых методов мышления», «Плюралистический универсум» и др.

*Перевод с английского языка Г. Вдовиной*

#### Литература

Chen Xiuzhai, 1963 — *Chen Xiuzhai*. A Criticism Against James' View About Individuals' Roles in History // Journal of Wuhan University. 1963. № 1.

Chen Yuanhui, 1954 — *Chen Yuanhui*. Criticism on Pragmatism. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1954.

Chen Yuanhui, 1963 — *Chen Yuanhui*. Pragmatic Philosophy of Modern Bourgeoisie. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1963.

Dewey, 1982 — *Dewey J.* Three Contemporary Philosophers: William James, Henri Bergson, and Bertrand Russell // The Middle Works of John Dewey, 1899–1924 / Ed. by J.A. Boydston. Vol. 12. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982. P. 205–252.

Fan Qi, 1934 — *Fan Qi*. The Thoughts of Modern Philosophy. Shanghai: Commercial Press, 1934.

Guo Yicen, 1957 — *Guo Yicen*. A Criticism of James' Proposition that 'Psychology Is a Natural Science' // Journal of Beijing Normal University. 1957. № 1.

James, 1979 — *James W.* The Will to Believe. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Li Da, 1956 — *Li Da*. Pragmatism — An Exclusive Philosophy of Imperialism. Wuhan: Hubei People's Publishing House, 1956.

Putnam, 1981 — *Putnam H.* Reason, Truth and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Qu Junong, 1934 — *Qu Junong*. An Outline of Thoughts of Modern Philosophy. Shanghai: Zhonghua Book Company, 1934.

Rorty, 1982 — *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Rorty, 1979 — *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Tang Bingshou, 1956 — *Tang Bingshou*. A Criticism of James-Lange Theory of Emotion // Journal of Fujian Normal University. 1956. № 1.

Tang Yue, 1956 — *Tang Yue*. A Criticism on James' Radical Empiricism // Philosophical Researches. 1956. № 5.

Zhang Dongsun, 1934 — *Zhang Dongsun*. Modern Philosophy. Shanghai: Shi Jie Book Company, 1934.

## Ксения Ворожихина

### Экзистенциальное прочтение «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса в России

Статья посвящена восприятию идей Уильяма Джеймса, изложенных в книге «Многообразие религиозного опыта», русскими философами Л. Шестовым, С. Лурье, Н. Бердяевым и А. Лазаревым. Рассматривается история создания русского перевода книги Джеймса, опубликованного в 1910 г. в издательстве журнала «Русская мысль», исследуются первые дискуссии, возникшие вокруг «нового течения в философии», а также анализируется рецепция и адаптация американского прагматизма экзистенциальными мыслителями. Русские философы и критики находили в книге Джеймса апологию внекофессиональной личной религии, основанной на непосредственных переживаниях, а также экзистенциально окрашенную философию, освобождающую личность от ограничений, налагаемых разумом, создающую целостное представление о человеке, усматривающую в индивидуально-личностном источник метафизических истин.

**Ключевые слова:** экзистенциальная философия, прагматизм, «Многообразие религиозного опыта», Лев Шестов, Николай Бердяев, Семен Лурье, Адольф Лазарев, «Русская мысль».

The article examines perception of William James' ideas set forth in his book *The Varieties of Religious Experience* by Russian philosophers Lev Shestov, Semyon Lurie, Nikolay Berdyaev and Adolf Lazarev. It touches upon the history of the creation of the Russian translation of James' volume, published in 1910 by "Russkaya mysl" publishing house, explores the first discussions of the 'new trend in philosophy' and analyzes the reception and adaptation of American pragmatism by existential thinkers. Russian philosophers and critics extracted from James' book an apology of a non-confessional personal religiosity based on unmediated first-hand experiences, as well as an existentially nuanced philosophy that liberates person from the limitations imposed by the mind and thus creates a holistic view of a man, seeing in a personal and individual a source of metaphysical truths.

**Keywords:** existential philosophy, pragmatism, "The Varieties of Religious Experience", Lev Shestov, Nikolay Berdyaev, Semyon Lurie, Adolf Lazarev, "Russkaya mysl".

В 1910 г. в издании журнала «Русская мысль» вышло сочинения Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» под редакцией С.В. Лурье. Лурье был сотрудником и недолгое время заведующим беллетристическим отделом журнала (конец 1909 — начало 1910-х гг.); его предшественником на этом посту был Д.С. Мережковский. Ближайший соратник Мережковского Д.В. Философов в «Московском еженедельнике» (1908. № 45. С. 43–51) опубликовал статью «Апофеоз беспочвенности», в которой утверждал, что философский отдел журнала «Русская мысль» «пропитан» идеями Шестова — «идеолога современной неразберихи, современного безволия» [Философов, 2016: 164], а его идеи развиваются Лурье, Л.Е. Галичем, отчасти С.Л. Франком и А.С. Изгоевым. Сущность мировоззрения Шестова, по мнению Философова, сводится к скепсису, ненависти к проповедничеству, отстаиванию адогматизма, свидетельствующих о параличе воли и веры; философия Шестова, считает он, заключается в «воле к безволию» и в «жажде небытия» [Философов, 2016: 165]<sup>1</sup>. Об этой статье Шестов пишет С.Г. Пети в письме от 26 января 1909 г.: «Вам статью Ф. [Философова] прислал, вероятно, Семен Владимирович? Он мне ее здесь показывал. Действительно, он очень сердится и довольно-таки... Мне в ученики он дает Изгоева и Франка, из коих последний недавно поместил обо мне статью в "Слове"<sup>3</sup>, в которой доказывает, что я крайний нигилист, а стало быть, все мое творчество есть "творчество ни для чего". А С.В. он бранит за Мережковского<sup>4</sup> — это дело ясное» [Баранова-Шестова, 1983, т. 1: 99].

Лурье был одним из ближайших друзей Шестова. Их знакомство, завязавшееся на почве деловых интересов<sup>5</sup>, переросло в дружбу, а с годами и в духовную близость. Рассказывая сыну Лурье Александру об их дружбе, Шестов сказал: «Мы настолько срослись с ним, что мне трудно определить, что мое и что его» [Баранова-Шестова, 1983, т. 2: 311].

<sup>1</sup> На статью Философова отреагировал редактор «Русской мысли» П.Б. Струве, посчитавший своим долгом выступить в защиту сотрудников журнала [Струве, 1908]. См.: [Гапоненков, 2004].

<sup>2</sup> С.В. Лурье.

<sup>3</sup> См.: [Франк, 1908].

<sup>4</sup> Лурье критически откликнулся на выход сборника статей Мережковского «Не мир, но меч»: «Религия грядущего завета с ее религиозной общественностью, объединяющей "единого и всех, личность и общество беспредельною свободой и беспредельною любовью" в безгосударственной теократии, есть одно из проявлений идейного максимализма по своей форме, по существу же равноценно средне-интеллигентской обывательской философии» [Лурье, 1908: 63].

<sup>5</sup> Шестов впервые встретился с Лурье в Москве, куда он приезжал по делам семейного предприятия (Лурье работал в торговом доме О.Г. Хишина и стоял во главе текстильных заводов). См. об этом: [Баранова-Шестова, 1983, т. 2: 311].

Лев Шестов: ненормальность как условие постижения истины

По всей видимости, работа по переводу сочинения Джеймса «Многообразии религиозного опыта» была вдохновлена Шестовым: в 1909 г. в журнале «Русская мысль» вышла статья Шестова «Разрушающий и созидаящий миры. По поводу 80-летнего юбилея Толстого», одна из глав которой посвящена Джеймсу и его «необычно интересной» и даже «прямо замечательной» книге «Многообразие религиозного опыта». Основной вопрос книги Шестов формулирует так: «Ненормальный человек живет, чувствует и думает; с какой же стати станем мы отбрасывать как непригодное для познания все содержание его часто богатой, своеобразной и содержательной жизни? А что, если как раз его чувства и мысли могут привести нас к таким знаниям, даже откровениям, о которых нормальные люди даже и мечтать не смеют?» [Шестов, 1909: 33]. По мнению Шестова, аналогичный вопрос уже был поставлен в русской литературе Ф.М. Достоевским в романе «Преступление и наказание»: «Свидригайлов, разговаривая с Раскольниковым о галлюцинациях, признает, что галлюцинации бывают только у больных, ненормальных людей, но делает допущение, что это обстоятельство ничего собственно против реальности галлюцинаций не говорит. Может быть, условием постижения известного рода реальностей является болезнь: здоровому недоступно то, что доступно больному» [Там же: 33]. Нормальность или ненормальность человека, отмечает Шестов, сами по себе «не говорят ни за, ни против его внутреннего опыта». Значительность и незначительность переживаний определяется по совсем иным признакам. «Даже более того, особенно важные, интересные и глубокие переживания, как показали наблюдения, свойственны именно людям ненормальным, больным» [Там же: 34]. Джеймс (как до него Достоевский) понимает это; он «ищет у больных людей новых истин и озарений, даже новых методов добывания истины» [Там же: 34]. Годом позже была опубликована статья Шестова «Логика религиозного творчества», посвященная памяти Джеймса, в которой он отмечал, что в воззрениях американского прагматиста, отвергавшего идеал рационалистов, боровшегося со стремлением философов подчинить жизнь идее и отрицавшего единообразие существующего мира, все же содержится некоторая двойственность. С одной стороны, Джеймс, подобно апостолу Павлу, указывает на противоположность мудрости и безумия («Бог избрал безумие мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор. 1:27)); с другой — все же стремится их объединить. На каких условиях союз безумия и мудрости возможен?

Джеймс пытается в безумии найти творческую силу; для него, считает Шестов, ненормальность является условием постижения

важнейших и значительнейших истин. Однако при этом, будучи прагматистом, он считает, что безумие должно получить признание и одобрение большинства, поскольку истинно лишь то, что может быть нужным и полезным «человечеству». Таким образом, «свободолюбивые мечтания американского философа» рассеиваются в погоне за «признанием».

Шестов пишет: «Живая человеческая истина заражается и гибнет в атмосфере множественности. Ей нужно выбрать одно из двух: либо господствовать над людьми и для того примениться к “общественным” требованиям, то есть перестать быть собой, либо остаться верной себе и, в качестве “безумия”, быть отвергнутой человечеством. “Безумие” не может никогда добиться признания. ...Истина настоящего пророка с пророком рождается и с ним же умирает. То же, что остается после пророка, что становится достоянием истории, уже не истина, а общеобязательное, обыкновенно очень полезное, общественно ценное суждение» [Шестов, 1996: 442]. Тем самым, заключает Шестов, «рыцарь свободного творчества, Джемс, в конце концов, потребовал для своего безумия санкции» [Шестов, 1996: 444], и таким образом, вернулся к рационализму.

Переводчиками «Многообразия...» стали В.Г. Малахиева-Мирович и М.В. Шик<sup>1</sup>. В 1909 г. Варвара Малахиева-Мирович по рекомендации Шестова устроилась в журнал «Русская мысль», где занимала должность заведующего критико-библиографическим отделом (1909 — сентябрь 1910 г.)<sup>2</sup>. Ее соавтор по переводу Михаил Шик, в ту пору студент историко-философского факультета Московского университета, впоследствии стал священником (расстрелян в 1937 г. на Бутовском полигоне).

Малахиева-Мирович была «мистически одаренной» натурой. О своих религиозных переживаниях и «опытах» она упоминала в дневниковых записях. Нередко случалось, что она ощущала «присутствие» тех, кто, перешагнув порог смерти, стал «живее живых». Такие состояния Мирович испытывала на протяжении всей своей жизни: в детстве, подобно В.С. Соловьеву, созерцала «лазурно-радужное видение Невыразимой Красоты» [Малахиева-Мирович, 2016: 767]; по меньшей мере дважды оказывалась свидетелем «световых явлений» (так называемых «фотизмов», при которых «нездешнему свету» удается проблеснуть сквозь плотность материи). Подтверждение реальности своих ощущений она находила, перечитывая Джеймса. Как писала Мирович в своем

<sup>1</sup> Изначально сделать перевод было предложено Е.К. Герцкы, но она, испугавшись объемности работы и необходимости срочного ее исполнения, отказалась [Герцкы, 2002: 573].

<sup>2</sup> С января 1909 по октябрь 1910 г. в журнале было напечатано более двадцати ее рецензий.

дневнике, идеи американского прагматиста оказались ей крайне близки; философ, мыслитель, психолог с позиции разума рассуждает о незримом, ином мире, о вере и о том, что всякий сколько-нибудь мистически настроенный человек «ощущает, чувствует вне всякой аргументации» [Там же: 638], непосредственно.

### Семен Лурье: многообразии «высших сил»

Издателем, редактором и автором предисловия к публикации стал Лурье. В предисловии он отмечает, что религия Джеймса имеет экзистенциальную окраску: она «непосредственно затрагивает сокровеннейшие чаяния человеческой души» [Лурье, 1910: III], и если она и не обещает спасения, то, по крайней мере, вселяет «бодрящую веру в его возможность». Главной заслугой Джеймса, по мнению Лурье, является расширение душевной сферы человека за счет области подсознательного: «Если “я” есть принцип, ориентирующий человека в области действительности, то это “я” должно быть взято не в отдельной его, сравнительно малоактивной части рационального сознания, а во всей полноте его сознательной и подсознательной жизни» [Там же: IV]. Мерой бытия для американского прагматиста является не рациональный субъект, а целостный «индивидуум с его мыслями, грезами, страданиями и надеждами, таинственными обращениями и чудесными экстазами, словом, индивидуум во всей полноте и во всем многообразии его личных переживаний» [Там же: IV]. Этой полноте и многообразию психических проявлений личности, не редуцируемых к содержаниям рационального сознания, соответствует полиморфия и многосложность самой реальности. «Как многообразно, таинственно и богато залежами творческих элементов сумеречное сознание, так же многообразна и полна бесконечных возможностей живая действительность» [Там же: IV]. Наконец, многообразие субъективного, человеческого, развивает мысль Джеймса Лурье, соответствует многообразии «высших сил» — божественного.

### Николай Бердяев: «расширение опыта»

В 1910 г. в частном философском кружке состоялось обсуждение статьи С.А. Франка «Прагматизм как философское учение», вылившееся в знаменитый «Спор о прагматизме», стенограмма которого была опубликована на страницах «Русской мысли» [Спор, 1910]. В прениях, помимо Франка, участвовали С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Л.П. Лопатин, Е.Н. Трубецкой, С.В. Лурье, М.М. Рубинштейн, В.М. Топорков, В.М. Хвостов и Н.А. Бердяев. В своем выступлении Бердяев отметил, что в прагматизме содержится не только протест против ра-

ционализма и отвлеченных истин, но и верное указание на то, в каком направлении следует двигаться, чтобы выйти к действительной жизни.

Философ посвятил концепции Джеймса статью «О расширении опыта» [Бердяев, 1910], в которой он отмечает, что несомненной заслугой американского мыслителя является борьба за расширение опыта религиозного и мистического, которое оказывается возможным благодаря обращению к подсознательному «я». По мнению Бердяева, Джеймс показывает, что рационализированный опыт — вторичный, урезанный и ограниченный, в то время как неотрефлексированные непосредственные переживания шире, богаче, первичнее. Однако он отмечает, что Джеймс имеет дело только с индивидуальными религиозными проявлениями, а не с религиозным опытом в его полноте и целостности. Автор «Многообразия...» отбрасывает христианскую догматику, видя в ней рационализм и схоластику, забывая о том, что догматы имеют «опытное» происхождение и являются фактами религиозного порядка.

### Адольф Лазарев: «жизненная драма» Джеймса

Одно из первых обстоятельных изложений философии Джеймса в русских журналах принадлежит экзистенциальному мыслителю из круга Шестова А.М. Лазареву<sup>1</sup>. В своей статье о «новом течении в философии», вышедшей в 1909 г. в «Русской мысли», он дает общую характеристику прагматизма, который, на первый взгляд, не привносит новых идей (критики указывали на близость прагматизма к эмпиризму, утилитаризму и волюнтаризму). Лазарев, однако, не склонен видеть в прагматизме лишь безнадежный эклектизм. Он рассматривает контекст зарождения прагматистской традиции, описывает первые дискуссии прагматистов с представителями трансцендентализма, рационализма, идеализма и т. д.

Согласно Лазареву, основными положениями прагматизма являются представления о том, что истина не должна быть одной и той же для всех, что действительность не завершена и что человек творит истину и действительность. Подобно экзистенциальной философии, прагматизм исходит из индивидуального и личного, а его жизненным импульсом являются конкретные переживания. По мнению Лазарева, основными представителями прагматизма являются У.Джеймс и Ф.К.С. Шиллер, но истинный творец прагматизма — Джеймс, поскольку именно он применил прагматистскую максиму к вопросам

<sup>1</sup> Наряду с А. Балабаном, статья которого о прагматизме была опубликована в 1909 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» [Балабан, 1909].

религии, и на всем учении лежит печать его личности. Таким образом, полагает русский мыслитель, пафос прагматизма лежит именно в религиозно-метафизической области.

Джеймс говорил о себе, что не испытывал чувства присутствия Бога, не мог и не умел молиться, а Библия не была для него книгой божественного откровения, т. е. философ не имел собственного религиозного опыта, но у него была, считает Лазарев, уникальная способность откликаться на чужой религиозный опыт. Он стоял за живое переживание божественного и за любое проявление религиозности. В сумеречной сфере подсознательного «я», вероятно, более мощного у патологических личностей, Джеймс находил истоки религиозного откровения, религиозного творчества. Прагматизм, подчеркивает Лазарев, расширяет поле для искания Бога.

Плюрализм прагматистов можно понимать двояко: либо как представление, согласно которому мир предстает как множественность индивидуальных существований; или же прагматизм видит мир незавершенным, судьба которого еще не определилась. Прагматизм, считает Лазарев, строится на непреодолимом дуализме обыденного разума и иных — внерациональных — форм сознания. Джеймс, как и Шиллер, колеблется между иррационализмом и рационализмом, все же не порывая окончательно с последним.

От анализа идей Джеймса Лазарев переходит к рассмотрению личности прагматиста и его опыта: в статье о «философской судьбе» Джеймса он дает субъективный, и при этом наиболее целостный, портрет философа в русской литературе<sup>1</sup>. По жанру и «духу» эта работа Лазарева близка к «психологическому сыску» Шестова — Лазарев рассматривает биографию американского прагматиста и исследует, как его философское учение выросло из его жизни. По мнению русского мыслителя, философские вопросы для Джеймса имеют личный, интимный характер, и главным, что волновало его, был вопрос о свободе («как высвободиться из петель мирового детерминизма?») и о том, значит ли что-нибудь человеческая индивидуальность в мировом ходе вещей. Ответ, который давали естественные науки, не мог удовлетворить философа, вел к пессимизму. Джеймс, в духе Кириллова, стал полагать, что самоубийство является единственным свободным дерзанием личности. Целительной для него стала философия Ш. Ренувье, из которой он вывел первый член (о свободе) своего нового символа веры. Отталкиваясь от идей французского философа, Джеймс пришел к выводу о том, что дух функционирует вне зависимости от материального принуждения. Джеймс, подчеркивает Лазарев, боролся против безликого строя вещей: против законов природы, логики, необходимости,

<sup>1</sup> См.: [Антонов, 2015].

морали. Бездна, однажды разверзшаяся перед философом, на какое-то время захватила его, заставила отвлечь взгляд от обыденного, эмпирического и практического, явственно осознать границы этого мира, полнотью вырваться из которого ему так и не удалось.

Лазарев находит «поразительное сходство» между прагматизмом и философией Шестова: «Те же страстные нападки на современный идеализм с его по преимуществу монистической тенденцией, та же догадка о том, что рационализм на самом деле служит только обыденным целям жизни, то же стремление к пересмотру всех понятий, принимаемых за незыблемые устои всякого миропонимания, та же попытка искать ответа на загадки бытия совсем в ином опыте, может быть и “ненормальном” перед судом обыденного сознания, та же непримиримость в отношении всякого рода теодицей, то же сосредоточение внимания на проблеме зла, та же жажда познания живого Бога и, как результат всего этого, учение о трагическом опыте и о философии этого опыта — “философии трагедии”» [Лазарев, 1909: 134–135].

\* \* \*

Русские экзистенциальные мыслители видели в американском прагматизме «философию переживания» (выражение Лурье), высвобождающую личность от пут разума за счет апелляции к сублиминальному сознанию, имеющему прямую связь с божественным; тем самым прагматизм создает более целостное, конкретное и жизненное представление о человеке, чем рационалистические теории и традиции мысли, и оставляет просвет для божественного в цепи причин и следствий естественного порядка бытия. Шестову близка внеконфессиональная личная религия Джеймса, но прагматизм как метод он отвергает. Бердяев указывает на бедность религиозного сознания американского философа и его страх перед светом религии, а также подчеркивает опасность скептического релятивизма, в котором усматривает одно из логических следствий прагматизма. Русские философы отмечают личную свободу Джеймса и широту его взглядов, лишенных предрассудков, свойственных большинству ученых. Наиболее созвучным экзистенциальным мыслителям в прагматическом учении является представление о том, что общее и закономерное в мире и личности — это лишь поверхностное бытие, а подлинные метафизические истины сокрыты в личном и индивидуальном.

#### Литература

Антонов, 2015 — Антонов К. Концепция религиозного опыта У. Джеймса в русской религиозной мысли первой трети XX в. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 5. С. 91–111.



Балабан, 1909 — *Балабан А.* Прагматизм // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 4(99). С. 574–618.

Баранова-Шестова, 1983 — *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: В 2 т. Париж: La Presse Libre, 1983.

Бердяев, 1910 — *Бердяев Н.* О расширении опыта // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 3(103). С. 380–384.

Гапоненков, 2004 — *Гапоненков А.* Журнал «Русская Мысль» 1907–1918 гг. Редакционная программа, литературно-философский контекст. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2004.

Герцык, 2002 — *Сестры Герцык.* Письма. СПб.: Инапресс; М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2002.

Лазарев, 1910 — *Лазарев А.* Прагматизм. Новое течение в философии // Русская мысль. 1910. Кн. X. С. 109–135.

Лазарев, 1932 — *Лазарев А.* Философская судьба В. Джемса // Путь. 1932. № 35. С. 20–55.

Лурье, 1908 — *Лурье С.* Религиозные искания в современной литературе (Д.С. Мережковский. «Не мир, но меч». К будущей критике христианства. СПб., 1908 г.) // Русская мысль. 1908. Кн. X. С. 44–67.

Лурье, 1910 — *Лурье С.* Предисловие // Джемс В. Многообразии религиозного опыта. Москва: Русская мысль, 1910. С. III–V.

Малахиева-Мирович, 2016 — *Малахиева-Мирович В.* Маятник жизни моей: 1930–1954. М.: АСТ, 2016.

Спор, 1910 — Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 121–156.

Струве, 1908 — *Струве П.* На разные темы. Три нападения // Русская мысль. 1908. Кн. XII. С. 164–170.

Философов, 2016 — *Философов Д.* Апофеоз беспочвенности // Л.И. Шестов: pro et contra. Антология / Сост., вступ. статья, комментарии Т.Г. Щедриной. СПб.: РХГА, 2016. С. 161–167.

Франк, 1908 — *Франк С.* О Льве Шестове (По поводу его новой книги «Начала и концы») // Слово. 1908. 10–23 декабря.

Франк. 1910 — *Франк С.* Прагматизм как философское учение // Русская мысль. Кн. V. С. 90–120.

Шестов, 1909 — *Шестов Л.* Разрушающий и созидаящий миры. По поводу 80-летнего юбилея Толстого // Русская мысль. 1909. Кн. I. С. 25–60.

Шестов, 1996 — *Шестов Л.* Логика религиозного творчества. Памяти В. Джемса // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Томск: Водолей, 1996. Т. 2. С. 432–444.

## Илья Дёмин

### Критика классического прагматизма в философии С.Л. Франка

В статье рассматриваются выдвинутые С.Л. Франком критические аргументы против классического американского прагматизма. Показано, что критика прагматизма составляет важную веху в интеллектуальной биографии Франка. Среди основных направлений западной философии второй половины XIX и начала XX в. американский прагматизм в наименьшей степени оказался востребован русскими мыслителями. Однако то обстоятельство, что в условиях «религиозно-философского ренессанса» не обнаружилось ни одного сколько-нибудь значительного последователя прагматизма, не свидетельствует об отсутствии у русских философов интереса к этому направлению. Ключевой тезис Франка состоит в том, что прагматизм — не просто очередная философская теория в числе многих, но выражение «нового волевого устремления», симптом глубокого духовного поворота и индикатор существенных изменений в мирозерцании. Франк обнаруживает общие истоки американского прагматизма и «философии жизни», подчеркивает содержательное родство и идейную близость этих направлений. Утверждая несостоятельность прагматизма как гносеологического учения, Франк видел в возникновении этого направления не только кризис, но и возможность обновления европейской философии. Положительное значение прагматизма он усматривал в критике абстрактного рационализма и «интеллектуализма».

**Ключевые слова:** американский прагматизм, критика прагматизма, русская философия, метафизика Франка, релятивизм.

The article considers Semyon L. Frank's critical arguments against classical American pragmatism. It is argued that criticism of pragmatism constitutes an important phase of Frank's intellectual biography. Regarding the main trends in the Western philosophy of the second half of the 19th and the early 20th centuries, American pragmatism was perhaps the least popular among Russian thinkers. However, the fact that the "religious-philosophical Renaissance" did not produce any notable follower of pragmatism does not mean that Russian philosophers had no interest in this trend. Frank's core idea is that pragmatism is not yet another philosophical theory among many others but an expression of "a new willful craving," a symptom of a deep spiritual turn, and an indicator of substantial changes in worldviews. Frank not only finds common sources of American pragmatism and

the “philosophy of life” but also definitely stresses the conceptual kinship and ideological closeness of these currents. Although Frank denied the soundness of pragmatism as an epistemological doctrine, he saw in the appearance of this tradition not only a crisis but also an opportunity to update European philosophy. He detected the positive trend of pragmatism in its criticism of abstract rationalism and “intellectualism”.

**Keywords:** American pragmatism, criticism of pragmatism, Russian philosophy, Frank’s metaphysics, relativism.

Среди основных направлений западной философии второй половины XIX и начала XX в. (позитивизм, неокантианство, философия жизни, феноменология, марксизм, неогегельянство) американский прагматизм, пожалуй, в наименьшей степени оказался востребован русскими мыслителями. Данный факт является весьма существенным для понимания особенностей и путей развития русской философии в XX в. Однако то обстоятельство, что в условиях «религиозно-философского ренессанса» не обнаружилось ни одного сколько-нибудь значительного последователя прагматизма, не свидетельствует об отсутствии у русских философов интереса к этому направлению.

Идеи американского прагматизма стали известны в России в начале XX в., а зимой 1909–1910 гг. в философском кружке М.К. Морозовой состоялась дискуссия о прагматизме, в которой приняли участие многие видные философы того времени (А.М. Лопатин, С.Н. Булгаков, С.А. Котляревский, Н.А. Бердяев, Е.Н. Трубецкой и др.). Материалы этой дискуссии были опубликованы в журнале «Русская мысль» в 1910 году [Спор, 1910].

Отправным пунктом в споре о прагматизме стал доклад С.Л. Франка «Прагматизм как философское учение». Франк рассматривает идеи основоположников прагматизма (прежде всего У. Джеймса и Ф.К.С. Шиллера, в меньшей степени — Ч.С. Пирса и Дж. Дьюи) в широком историко-философском контексте, выявляя предшественников и прослеживая генезис этого философского направления.

Основания и предпосылки критики прагматизма в философии Франка специально не анализировались ни в отечественной, ни в западной литературе, хотя отдельные вопросы рецепции классического прагматизма в русской религиозной философии первой четверти XX в. рассматривались в работах Ю.Б. Мелих [Мелих, 2007], В.В. Ванчугова [Ванчугов, 2000], Д. Стейлы [Стейла, 2012], Ф. Буббайера [Буббайер, 2016], И.В. Воронцовой [Воронцова, 2012], С.В. Пишуна [Пишун, 2010].

Прагматизм, как отмечает Франк, несет на себе отпечаток двойственности и может рассматриваться в двух ракурсах — как отвлеченная философская (по преимуществу *гносеологическая*) концепция

и как целостная мировоззренческая позиция. Прагматизм, по замечанию Франка, «хочет быть и новым теоретическим учением о знании, и новой жизненной мудростью или “философией ценностей”» [Франк, 1910: 92].

Это различие двух аспектов прагматизма проходит через всю ткань повествования. Если прагматизм как гносеологическая теория получает у Франка крайне негативную и даже уничижительную оценку, то прагматизм как мировоззрение, напротив, удостоивается самого пристального внимания и становится предметом детального историко-философского рассмотрения. Впрочем, эти два аспекта не могут быть противопоставлены, поскольку гносеология прагматизма, согласно Франку, есть не что иное, как выражение определенной мировоззренческой позиции и интеллектуальной тенденции.

Суть прагматизма Франк усматривает в двух основных моментах: «антиинтеллектуализме» и сведении категории истины к категории ценности. Эти моменты являются взаимообусловленными и связаны, в свою очередь, с пересмотром традиционного определения познания как проникновения в объективную, существующую независимо от человека действительность. В прагматизме познание рассматривается как «живой процесс ориентировки человека в мире, руководимый всеми практическими нуждами конкретной человеческой жизни» [Там же: 95].

Франк настаивает на том, что прагматизм не просто дает новую трактовку прежнему понятию истины, но вообще отказывается от данного понятия, сводя истину к «ценности» и субъективной значимости. Прагматистское переосмысление категории истины на деле оборачивается полным отказом от истины как «сверхчеловеческого и внечеловеческого» идеала знания. Франк отмечает, что истина в прагматизме начинает рассматриваться как «продукт чисто человеческой нужды и потребности», как более или менее эффективное «орудие практической ориентировки» [Там же: 96, 98]. В прагматизме происходит подмена терминов: старое *слово* («истина») начинает употребляться для обозначения нового *понятия*. Истина в традиционном смысле разоблачается как «ненужный, невозможный и бессмысленный критерий знания, который должен быть заменен критерием практической полезности и надобности» [Там же: 100]. Однако сам этот критерий «практической жизненной пригодности», выдвигаемый взамен традиционной концепции истины, оказывается предельно размытым и неопределенным («прагматический критерий истины» может включать в себя очень многое: от «субъективной утешительности какой-либо мечты» до «логической обоснованности научного суждения» [Там же: 93–94]). В конечном счете прагматизм, согласно Франку, ведет к констатации невозможности и не-

нужности отделения общеобязательной истины от мнения, то есть отвергает исходную презумпцию всей классической философской традиции.

Рассматривая теорию познания прагматизма как особый вид скептицизма, Франк отмечает, что этот скептицизм одновременно является и *утонченным*, и *радикальным*. «Утонченность» прагматистского скептицизма в том, что он не стремится поколебать практическую ценность знания, но, напротив, всячески ее подчеркивает. Но прагматизм — это также и самый радикальный из всех видов скептицизма, поскольку он «разрушает не фактическую, а идеальную ценность знания, утверждает не просто недостижимость истины, а ненужность ее и, следовательно, бессмысленность ее искания» [Там же: 99]. Прагматизм отвергает не практическую ценность знания, но его теоретические притязания.

В критике прагматизма как гносеологической установки Франк воспроизводит отработанную в рационалистической философии схему «опровержения» любых форм философского релятивизма. Отмечая непоследовательность наличных форм прагматизма, он пишет: «Прагматизм в своем нынешнем виде есть теоретическое разрушение теории, научно-философское уничтожение задачи научной философии» [Там же: 93]. Будучи изначально направлен против рационалистической веры в объективную истину, прагматизм, согласно Франку, «бессознательно разделяет рационалистический предрассудок, будто отвлеченный анализ есть необходимая и достаточная опора для практической расценки жизни» [Там же]. Данное обстоятельство иллюстрирует самопротиворечивость не только прагматизма, но и любой релятивистской концепции.

Тезис Франка о том, что прагматизм не просто пересматривает, но вовсе отвергает понятие объективной истины, был поставлен под вопрос С.В. Лурье в ходе дискуссии. Утверждение о самопротиворечивости прагматического учения об истине (прагматизм отрицает сам себя отрицанием объективной истины) Лурье считает софистическим [Спор, 1910: 151]. Кроме того, Лурье полагает, что прагматизм не отрицает объективной истины, а только расширяет ее смысл. Тем не менее в ходе ответов на высказанные возражения Франк подтвердил свою оценку прагматизма как теоретически несостоятельной позиции [Там же: 154].

Следуя фундаментальной презумпции философии всеединства Вл. С. Соловьева, согласно которой всякая теория познания неизбежно предполагает *онтологию*, опирается на нее, Франк усматривает в прагматизме (вопреки его декларируемой антиметафизической направленности) «новую метафизику», поскольку «всякое новое понимание задач и критерия познания включает и новое понимание

“бытия” и “действительности”» [Франк, 1910: 97]. Релятивизация истины и релятивизация действительности в прагматизме идут, согласно Франку, рука об руку: «Прагматизм, установив относительный, человеческий, прикладной характер истины, соответственно изменяет и характер действительности. Не существует никакой абсолютной, окаменелой, независимой от познания и человеческих нужд действительности, “действительностью” мы зовем ту совокупность представлений и понятий, которая выражает относительно устойчивую, привычную часть нашей опытной ориентировки» [Там же]. И в докладе, и в ходе ответов на возражения Франк последовательно отстаивает тезис о релятивистской и даже «нигилистической» природе прагматизма. Не «тяга к действительности», но окончательный отказ от идеи объективного мира, сведение его к «миру представлений» составляет суть прагматизма, считает он. Осуществленный в прагматизме возврат к «здоровому смыслу», который приветствовали некоторые участники дискуссии (Котляревский, Лурье), по мнению Франка, не означает «возврата к реальности». Идея здравого смысла может вполне органично сочетаться с трактовкой мира как «представления» [Спор, 1910: 155].

Реконструированная Франком «метафизика прагматизма» оказывается радикально плюралистической, в ней утверждается множество онтологически равноправных миров и форм человеческого опыта. Следуя логике прагматизма, необходимо признать, что мир вещей, сил, законов природы, изучаемый наукой, не имеет никакого познавательного превосходства над миром дикаря, населенным духами и фетишами [Франк, 1910: 97]. В такой интерпретации «метафизики прагматизма» можно усмотреть один из ранних образцов культурно-исторического плюрализма, который станет одним из базовых мировоззренческих и методологических ориентиров социально-гуманитарных наук XX в.<sup>1</sup> Данному аспекту Франк, однако, не уделяет существенного внимания, ограничиваясь простым сведением онтологического плюрализма к гносеологическому релятивизму.

Одним из важных следствий релятивизации понятий «истина» и «действительность» в прагматизме становится утверждение «полного равноправия между научным знанием и религиозной верой». Однако это «равноправие», как отмечает Франк, достигается дорогой ценой — низведением и научных, и религиозных идей до статуса полезных гипотез и служебных орудий практической ориентировки. Прагматизм «уничтожает саму возможность объективной расценки

<sup>1</sup> Онтологическая модель прагматизма имеет очевидное сходство с теорией лингвистической относительности Э. Сепира и Б. Уорфа и неогумбольдтианской концепцией языка Л. Вайсгербера.

человеческих мнений и только таким путем уравнивает религию с наукой» [Там же: 98].

Рассматривая американский прагматизм в широком историко-философском и культурно-мировоззренческом контексте, Франк, с одной стороны, отмечает близость прагматизма к иррационалистическим и антифундаменталистским философским доктринам, а с другой стороны, прослеживает его внутреннюю связь с некоторыми определяющими мотивами кантовской и неокантианской философии.

Критике прагматизма как гносеологической позиции Франк не уделяет много внимания, отделяясь замечанием о лежащем в основании этой теории коренном противоречии: *отрицание истины выставляется в ней как общеобязательная истина*. Всякая «полезность» уже предполагает бытие, и всякое суждение о полезности предполагает понятие «истины» как теоретическую основу суждения вообще. Гораздо больший интерес для Франка представляют причины успеха и популярности прагматизма, а также его связь с другими философскими (прежде всего гносеологическими) теориями.

Отмечая невозможность гносеологического обоснования прагматизма, противоречивость прагматистской трактовки истины и вынужденную непоследовательность наличных форм прагматистской философии, Франк в то же время предостерегает от пренебрежительного отношения к этому направлению. В прагматизме он видит прежде всего вызов, который недопустимо игнорировать. «Широкий успех прагматизма вынуждает науку считаться с ним как с видимым явлением современной умственной жизни, сколь бы мало состоятелен он ни был с чисто научной точки зрения» [Там же: 94].

Ключевой тезис Франка состоит в том, что прагматизм — не просто очередная философская теория в числе многих, но выражение «нового волевого устремления», симптом глубокого духовного поворота и индикатор существенных изменений в мирозерцании. В американском прагматизме Франк усматривает проявление широкой и масштабной тенденции «восстания против науки» [Там же: 90] — тенденции, нашедшей свое теоретическое обоснование в европейском иррационализме XIX в., главным образом, в работах А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Примечательно, что Франк не только обнаруживает общие истоки американского прагматизма и «философии жизни», но всячески подчеркивает содержательное родство и идейную близость этих направлений. Так, в «волюнтаризме и нигилизме» Ницше Франк усматривает «самую яркую, блестящую и бесстрашную литературную формулировку прагматизма» [Там же: 113].

В числе исходных философских принципов прагматизма Франк называет *номинализм и психологизм*.

В области логики и онтологии связь прагматизма с номинализмом проявляется в том, что за научными понятиями и теориями признается только условное и символическое, а не реальное значение. «Физические теории рассматриваются здесь как вспомогательные символические картины, лишённые объективного значения и имеющие целью упрощенное описание явлений» [Там же: 104]. Последовательное проведение точки зрения номинализма с неизбежностью приводит к принятию тезиса о том, что «все наше познание неизбежно должно руководствоваться сверхлогическими и внелогическими критериями». Прагматизм не только генетически связан со средневековым номинализмом, он представляет собой закономерный «вывод из прямолинейного и крайнего номинализма», это своего рода «воинствующий номинализм» [Там же: 105].

Другой важный мотив прагматизма Франк усматривает в *психологизме и субъективизме*. Эти термины не являются синонимами, они раскрывают различные (хотя и внутренне взаимосвязанные) аспекты гносеологии прагматизма. Установка психологизма сближает прагматизм с иррационалистическими, волюнтаристскими учениями Шопенгауэра и Ницше, тогда как «субъективизм» позволяет говорить о родстве прагматизма с кантовской и неокантианской философией.

В начале XX в. угроза психологизма отчетливо осознавалась в таких направлениях, как неокантианство и феноменология, и связывалась по преимуществу с именами В. Вундта, Ф. Ницше, А. Бергсона<sup>1</sup>, Г. Зиммеля. Франк понимает под «психологизмом» установку, которая сводит познание к психической деятельности, отождествляя идеальное с субъективным и «психическим». Психологизм отрицает «объективное, сверх-психическое или внепсихическое значение абстракций» [Там же: 106], подменяя объективность знания субъективной психологической убедительностью. В пределе психологизм сводит гносеологию и логику к психологии веры и убеждений.

Франк усматривает в сочинениях теоретиков прагматизма (У. Джеймса и особенно Ф.К.С. Шиллера) определяющую для психологизма интенцию психологического обоснования логики, построения логики на почве психологии, хотя и отмечает, что данная интенция реализуется частично и непоследовательно.

Прагматисты, согласно Франку, усваивают лозунг Протагора «человек есть мера всех вещей», вот почему свойственный сторонникам этой концепции психологизм есть *антропологизм и антропоцентризм*. Франк соглашается с предложенной Шиллером трактовкой

<sup>1</sup> Примечательно, что Бергсона Франк и другие участники дискуссии также причисляют к прагматизму, проводя, впрочем, различия между англо-американским и французским прагматизмами [Спор, 1910: 155–156].

прагматизма как «гуманизма» [Шиллер, 2003], однако в так понятом гуманизме он усматривает источник релятивизма и нигилизма. Философия, согласно Франку, не может и не должна основываться на принципе антропоцентристского гуманизма: «В философии не может быть речи о какой-либо верховности человеческой личности; самозаконная сфера философии — рассматривать вещи, как они есть на самом деле» [Спор, 1910: 154].

Аргументы, которые выдвигает Франк против психологизма, не несут в себе существенной новизны, они типичны для рационалистически ориентированной философии начала XX в. (Г. Фреге, Э. Гуссерль). Гораздо больший интерес представляет тот факт, что в рамках развиваемой Франком концепции под подозрением в «психологизме» оказываются и представители неокантианства, видевшие в борьбе с психологизмом одну из своих приоритетных задач.

Прагматизм рассматривается Франком не только как выражение психологизма в логике и теории познания, но и как «последнее слово субъективизма», его завершение, «крайняя точка, до которой может идти борьба против гипостазирования и объективирования идеала» [Франк, 1910: 111].

Обращаясь к истокам и генезису прагматизма, Франк усматривает в нем логическое завершение английского эмпиризма и номинализма. Тезис о преемственности американского прагматизма по отношению к эмпиризму Нового времени является общепринятым, он признавался и самими представителями прагматизма [Джеймс, 1910]. Гораздо более смелым (и в то же время более спорным) выглядит утверждение Франка, что прагматизм представляет собой «завершение вообще всего гносеологического субъективизма» [Франк, 1910: 113]. Под «субъективизмом» в данном случае понимается, прежде всего, кантовская линия в истории философской мысли.

Как уже отмечалось, наиболее существенную черту прагматизма Франк усматривает в пересмотре традиционного понимания истины, в отказе от идеала объективного знания. Однако предпосылки осуществленной представителями прагматизма радикальной критики идеи объективной истины Франк находит не только в эмпиризме Беркли, но и в кантовском трансцендентализме.

Рассматривая вопрос об отношении прагматизма к кантовской критической философии, Франк приходит к выводу, что «коперниканский переворот» Канта (познание не есть приспособление идей к предмету, но подчинение объекта познающему субъекту) уже содержит в зародыше существенный элемент философии прагматизма. В философии Канта, как отмечает Франк, «уже высказано отрицание истины как абсолютного, сверхчеловеческого и транссубъективного идеала и мерила познания и сделана попытка определить цель познания имманентно, то

есть из субъективных условий, форм и законов человеческого духа». Признавая существенные различия между критической философией Канта и гносеологией прагматизма, Франк в то же время утверждает, что «Кант вплотную подошел к гносеологическому мировоззрению, ныне возмещаемому прагматизмом» [Там же: 114].

Если критическая философия Канта еще содержит в себе принципы, несовместимые с прагматизмом (гносеологический и этический универсализм, самозаконность и общеобязательность разума), то в неокантианстве Баденской школы (особенно в учении Риккерта об образовании исторических понятий) сближение с прагматизмом становится более отчетливым. Франк отмечает, что философско-историческая концепция Риккерта находится «в полном единомыслии с прагматической теорией понятия». Различия между неокантианством и прагматизмом имеют скорее моральную и психологическую, нежели гносеологическую природу. «Разногласие между неокантианством и прагматизмом есть характерологическое, моральное расхождение между прямолинейной немецкой добродетельностью и гибкой, жизненной англосаксонской практичностью» [Там же: 115].

Примечательно, что тезис Франка о генетической связи прагматизма с критической философией Канта и неокантианцев вызвал наибольшее число вопросов и возражений в ходе дискуссии о прагматизме в философском кружке М.К. Морозовой. Из участников обсуждения этот тезис поддержали Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, тогда как Л.М. Лопатин и М.М. Рубинштейн отвергли возможность сближения прагматизма с неокантианством. Отношение между прагматизмом и кантовским критицизмом не случайно стало одной из центральных тем дискуссии, поскольку в русской философской мысли первого десятилетия XX в. именно неокантианство рассматривалось в качестве главного препятствия на пути преодоления «отвлеченных начал» и построения философии как системы «цельного знания».

Выявив философские истоки прагматизма и его соотношение с некоторыми философскими направлениями конца XIX — начала XX в., Франк дает общую оценку прагматизма как мировоззрения. Значение прагматизма состоит в том, что он высвечивает «пороки и язвы некоторых господствующих мотивов современной философии» [Там же: 116]. Говоря о современной философии, Франк имеет в виду прежде всего такие направления, как позитивизм (в версии эмпириокритицизма), философию жизни и неокантианство. Прагматизм отчетливо высвечивает и доводит до логического предела те тенденции, которые являются определяющими для данных течений. Будучи проявлением общего кризиса философии и «не имея в области научной философии никакого положительного значения» [Там же: 116–117], прагматизм ценен тем, что расчищает почву для возрождения объективного философ-

ского знания. Значение прагматизма для философской мысли усматривается Франком также и в том, что он представляет собой «законный протест против единовластия науки» [Там же: 118], поскольку представители этого направления предостерегают от наивного и поверхностного сциентизма, от соблазна свести все многообразие форм постижения действительности к научному рационализму. Самая ценная, с точки зрения Франка, интуиция прагматизма — понимание знания как целостного акта духовной жизни — должна быть очищена от субъективистских и релятивистских обертонов.

Рассмотрев прагматизм в двух аспектах (как философскую теорию познания и как мировоззренческую тенденцию), Франк приходит к выводу о теоретической несостоятельности и внутренней противоречивости этого учения. Однако, утверждая гносеологическую несостоятельность прагматизма, Франк увидел в его возникновении не только вызов и симптом кризиса философского рационализма, но и возможность обновления европейской философии. Положительное значение прагматизма он усматривал в критике абстрактного рационализма и «интеллектуализма», в утверждении «возможности и наличности иных задач, иных мерил мировоззрения, кроме чисто теоретических» [Там же]. Не будет преувеличением сказать, что противостояние угрозам психологизма, релятивизма и субъективизма, наиболее яркое воплощение которых Франк и некоторые другие русские философы начала XX в. увидели в прагматизме, станет определяющим мотивом таких «магистральных» направлениях русской философской мысли, как интуитивизм и метафизика всеединства.

Осуществленный С.Л. Франком критический разбор классического прагматизма, несомненно, представляет большой интерес для понимания особенностей развития русской философской мысли в начале XX в., нежели для уяснения специфики философских концепций Джеймса и Шиллера. В свете дальнейшего развития прагматизма в XX в. ряд выводов и критических замечаний Франка (о неясности и размытости прагматистского критерия истины, о радикальном онтологическом плюрализме, о релятивистской направленности) вполне можно признать справедливыми. Однако в ряде пунктов эта критика не достигает цели, поскольку в ней далеко не в полной мере учитывается радикальная антиметафизическая установка американского прагматизма. Ограниченность предложенной Франком трактовки прагматизма горизонтом классической (метафизической) онтологии и гносеологии наиболее отчетливо проявляется в следующих пунктах:

Франк рассматривает прагматизм как одно из гносеологических учений в контексте истории западноевропейской метафизики Нового времени. Между тем прагматизм, по замечанию У. Джеймса, не столько *новая философская концепция*, созданная для того, чтобы «конку-

рировать» с уже существующими учениями, сколько *метод* разрешения или улаживания старых философских споров [Джеймс, 1910: 33–37].

Франк в своей трактовке резко противопоставляет две ветви европейской философии — «объективистскую» (Спиноза, Лейбниц, Шеллинг, Гегель) и «субъективистскую» (Беркли, Юм, Кант). Прагматизм при этом рассматривается как логическое завершение субъективистской линии западной метафизики. Оставляя в стороне вопрос о том, насколько оправдано такое резкое противопоставление «объективизма» и «субъективизма», заметим, что в концепции Франка не учитывается то существенное обстоятельство, что Джеймс стремился отмежеваться не только от классического рационализма и трансцендентального идеализма, но и от классического английского эмпиризма Нового времени. Та версия «радикального эмпиризма», которую он разрабатывал, явно не укладывается в привычные гносеологические схемы.

В предложенной Франком трактовке прагматизма явно недооценивается степень оригинальности ключевой идеи этого направления — о «пластичности действительности» и концептуальной нагруженности всякого опыта<sup>1</sup>. Эта идея, выдвинутая Джеймсом, по справедливому замечанию И.Д. Джохадзе, составила один из «гносеологических лейтмотивов» западной философии XX в. [Джохадзе, 2015: 37]. Не будет преувеличением сказать, что именно идея концептуальной нагруженности опыта является общим знаменателем всех постметафизических философских концепций XX в.

Разбор и критика прагматизма составляет важную веху в интеллектуальной биографии С.Л. Франка. В работе «Прагматизм как философское учение» имплицитно и в общих чертах уже содержится программа собственных изысканий русского мыслителя в области логики, гносеологии, философской антропологии. В дальнейшем эта программа будет реализована Франком в работах «Предмет знания» (1914) и «Душа человека» (1917). Анализ прагматизма как гносеологического учения и мировоззрения, осуществленный Франком, можно рассматривать в качестве необходимого подготовительного этапа на пути к построению им оригинальной философской системы всеединства.

#### Литература

Буббайер, 2016 — Буббайер Ф. Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Ч. II // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 117–127.

<sup>1</sup> Этот момент, фиксирующий ограниченность предложенной Франком трактовки, отмечался в ходе дискуссии о прагматизме Л.М. Лопатиным [Спор, 1910: 130], С.А. Котляревским [Там же: 148], С.В. Лурье [Там же: 152].

Ванчугов, 2000 — *Ванчугов В.* Русская мысль в поисках «Нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. М.: Уникум-Центр, 2000.

Воронцова, 2012 — *Воронцова И.* «Религиозный прагматизм» как один из путей «модернизации» религиозного сознания в первое десятилетие XX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 75–84.

Джеймс, 1910 — *Джеймс У.* Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / Пер. с англ. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1910.

Джохадзе, 2015 — *Джохадзе И.* «Прагматизм» У. Джеймса: основные идеи и их развитие // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 31–43.

Мелих, 2007 — *Мелих Ю.* Неопрагматизм — философия без философии // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4(14). С. 105–126.

Пишун, 2010 — *Пишун С.* Русский православный теизм в контексте критики прагматического волюнтаризма У. Джеймса // Религиоведение. 2010. № 3. С. 112–116.

Спор, 1910 — Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 121–156.

Стейла, 2012 — *Стейла Д.* Человеческая деятельность и истина: ранние русские марксисты и прагматизм / Пер. с англ. Д. Лахути // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 129–143.

Франк, 1910 — *Франк С.* Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 90–120.

Шиллер, 2003 — *Шиллер Ф.К.С.* Наши человеческие истины / Пер. с англ. В. Голышева. М.: Московская школа политических исследований, 2003.

## Владимир Сидорин

### Прагматизм в Советской России 1920-х годов: между философией, идеологией и педагогикой

Идеи прагматизма, ставшие известными российскому философскому сообществу в начале XX в., сразу сделали предмет достаточного активного обсуждения. Эти идеи нашли отклик не только в среде идеалистически настроенных мыслителей — на прагматизм откликнулись С.А. Франк, Н.А. Бердяев, П.Б. Струве и др., — которых привлекала своеобразная апология религии, содержащаяся, в частности, в «Многообразии религиозного опыта» У. Джеймса. Предметом обсуждения они стали и в ином — марксистском лагере, часть представителей которого (П.С. Юшкевич, Я.А. Берман) была привлечена пафосом действия и прагматистской теорией истины, оказавшихся во многом созвучными их собственным философским поискам. В Советской России 1920-х гг., однако, доминирующей в оценках философии прагматизма становится позиция В.И. Ленина, безапелляционно определившего прагматизм американских мыслителей как разновидность субъективного идеализма. Но данная оценка далеко не сразу привела к игнорированию или тотальному неприятию этого философского направления: еще на протяжении десятилетия в советской периодической печати появлялись статьи, посвященные прагматизму, авторы которых хотя и давали критический разбор этого направления, но признавали те или иные его заслуги (В.Ф. Асмус, М.А. Дынник).

Наибольшим же образом в течение 1920-х гг. прагматизм не только присутствовал, но и играл активную роль в интеллектуальном ландшафте Советской России в виде философии образования Дж. Дьюи. До определенного времени — на протяжении почти всех 1920-х годов — советским педагогам удавалось отстаивать некоторую теоретическую автономию своей области. Особый интерес здесь вызывает фигура Б.Б. Комаровского, посвятившего инструментализму Дьюи и его философии образования несколько работ, вышедших во второй половине 1920-х гг. Комаровский высоко оценивал прагматизм Дьюи, отмечая его теорию познания, критическую направленность, системосозидающий потенциал, выводы о тесных связях философии с практикой (политикой и педагогикой). Указывая на сближения прагматизма и марксизма, Комаровский пытался вместе с тем отразить и обобщить разногласия между этими двумя философскими направлениями.

Рецепция философии прагматизма в Советской России 1920-х гг. была, таким образом, сложным и противоречивым явлением и представляет собой

любопытный case study, позволяющий проследить процесс все более усиливающейся идеологизации советского интеллектуального пространства, имевший результатом существенное ограничение свободы философского исследования.

**Ключевые слова:** прагматизм, инструментализм, марксизм, Комаровский, Дьюи, философия образования, рецепция прагматизма в России.

Upon familiarizing itself with the ideas of pragmatism in the early 20th century, the Russian philosophical community immediately began an active discussion on them. These ideas found response not only among idealistic thinkers (S.L. Frank, N.A. Berdyaev, P.B. Struve, and others), who were attracted by a kind of apology of religion, contained, in particular, in W. James' *The Varieties of Religious Experience*. The philosophical ideas of pragmatism were also discussed by another, Marxist, camp, some representatives of which (primarily P.S. Yushkevich, Y.A. Berman) were attracted by the pathos of action and the pragmatist theory of truth, largely compliant with their own philosophical quests. However, in Soviet Russia of the 1920s, of decisive importance for assessing the philosophy of pragmatism was the stand of V.I. Lenin, who peremptorily defined American pragmatism as a variety of subjective idealism. Yet Lenin's negative assessment of pragmatism did not lead to the neglect of or total antagonism against this philosophical trend for another decade: Soviet periodicals continued to publish articles dedicated to pragmatism; although their authors criticized it, they at the same time recognized some of its achievements (V.F. Asmus, M.A. Dynnik).

The most active role of pragmatism in the intellectual landscape of Soviet Russia belonged to J. Dewey's philosophy of education. Until a certain moment, almost during the entire 1920s, Soviet teachers managed to keep a relative theoretical autonomy. B.B. Komarovsky, one of the most interesting figures here, devoted to Dewey's instrumentalism and philosophy of education several works published in the second half of the 1920s. Komarovsky highly appreciated Dewey's pragmatism, especially its epistemology, critical orientation, system-building potential, and some conclusions about close links between philosophy and practice (politics and pedagogy). Accentuating the convergence of pragmatism and Marxism, Komarovsky also tried to summarize the differences between these two philosophical movements.

The reception of the philosophy of pragmatism in Soviet Russia of the 1920s was a complex and contradictory phenomenon. As an interesting case study, it makes it possible to trace the process of the increasing ideologization of the Soviet intellectual space, which ended in full refusal from the freedom of philosophical inquiry.

**Keywords:** pragmatism, instrumentalism, Marxism, Komarovsky, Dewey, philosophy of education, reception of pragmatism in Russia.

История рецепции философии прагматизма в отечественной культуре уже не раз становилась объектом исследования в научной литературе. В историографии этого вопроса можно выделить три основных сюжета. Во-первых, довольно широкий отклик, последовавший после появления в 1910 г. русского перевода книги У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта»: об американском мыслителе написали Л.М. Лопатин, Н.А. Бердяев, С.А. Франк, Л.И. Шестов и многие другие, материалы о нем появились на страницах ведущих журналов («Вопросы философии и психологии», «Логос», «Русская мысль»), — взгляды Джеймса в аспекте своеобразной апологии религиозного опыта оказались весьма созвучны настроениям русского религиозно-философского ренессанса [Лопатин, 1910; Бердяев 1910; Франк, 1910а, 1910б, 1910с; Шестов, 1910]. Во-вторых, рецепция философии Джеймса в российских марксистских кругах, которых уже не интересовала развиваемая американским мыслителем психология религии, но которые были привлечены пафосом действия, присущим прагматической философии и ее концепцией истины: П.С. Юшкевич стал переводчиком «Прагматизма» Джеймса на русский язык, предпослав переводу обширное предисловие; Я.А. Берман — автором первой монографии о прагматизме на русском языке, в которой не скрывал своих сильнейших симпатий к этой философской позиции [Юшкевич, 1910; Берман, 1911]. В-третьих, многочисленные исследования по прагматизму второй половины XX в., выполнявшие сначала функцию идеологического обеспечения советской позиции в идущей холодной войне, но постепенно эволюционирующие в сторону более выдержанных исследований, не сумевших, однако, по понятным причинам полностью освободиться от давления официальной идеологии. Все эти сюжеты освещены — пусть и существенно в разной степени — в научно-исследовательской литературе [Ванчугов, 2002; Стейла, 2012; Антонов, 2015, 2016; Grossman, Rischin, 2003].

Однако в истории рецепции прагматизма в отечественной культуре можно выделить еще один сюжет, не получивший должного освещения. Речь идет о рецепции прагматической философии в нарождающейся советской интеллектуальной культуре 1920-х гг., освоение прагматизма в которой (инструментализма Дж. Дьюи, в частности) шло во многом в междисциплинарном пространстве философии и педагогики и было искусственно прервано на исходе десятилетия окончательно окрепшей идеологией.

В Советской России 1920-х годов определяющей в оценках философии прагматизма становится позиция В.И. Ленина, кратко упомянувшего прагматизм в «Материализме и эмпириокритицизме» в качестве «последней моды» американской философии. Ленин безапелляционно заявил, что различия между прагматической философией



и мировоззрениями Маха, Авенариуса и Богданова ничтожны, а по-сему она есть не что иное, как разновидность субъективного идеализма<sup>1</sup>. Неприятие прагматизма транслировалось и, наверное, в одной из популярнейших философских работ 1920-х гг. — «Введении в философию диалектического материализма» А.М. Деборина, выдержавшей шесть изданий: клеймя прагматизм как «специфический продукт американизма», «философию господствующих классов» и односторонний идеализм, Деборин указывал, что даже в своих положительных моментах — стремлении быть философией действия, ориентации на практический момент действительности — он не оригинален и вторичен, ибо диалектический материализм, по его мнению, гораздо раньше обратил внимание на активную природу как действительности, так и мышления [Деборин, 1925: 336–359].

Тем не менее негативная оценка, данная прагматизму Лениным, далеко не сразу привела к игнорированию или тотальному неприятию этого философского направления: еще на протяжении десятилетия в советской периодической печати появлялись работы, посвященные прагматизму, авторы которых, разумеется, давали критический разбор этой философии, но и признавали вместе с тем те или иные ее заслуги. В статье «Алогизм Уильяма Джемса» В.Ф. Асмус высоко оценивал понимание американским мыслителем практической природы интеллекта и его попытку преодолеть «узость и односторонность формальной логики», хотя указывал, что Джемс необоснованно отождествляет интеллект с исключительно формально-логическими связями, игнорируя, таким образом, «высшие формы» мышления — диалектику, в свете которой должное значение получает и формальная логика [Асмус, 1927: 69–70]. В свою очередь, М.А. Дынник считал инструментализм Дж. Дьюи «одним из наиболее интересных и содер-

<sup>1</sup> «Вот еще пример того, как широко распространенные течения реакционной буржуазной философии на деле используют махизм. Едва ли не “последней модой” самой новейшей американской философии является “прагматизм” (от греческого *pragma* — дело, действие; философия действия). О прагматизме говорят философские журналы едва ли не более всего. Прагматизм высмеивает метафизику и материализма, и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием только практику, ссылается на позитивистское течение вообще, *отирается специально на Оствальда, Маха, Пирсона, Пуанкаре, Дюгема*, на то, что наука не есть “абсолютная копия реальности”, и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта (ср. *William James*. “Pragmatism. A new name for some old ways of thinking”, N. Y. and L., 1907, p. 57 и 106 особ.). Различия между махизмом и прагматизмом так же ничтожны и десятистепенны с точки зрения материализма, как различия между эмпириокритицизмом и эмпириомонизмом. Сравните хотя бы богдановское и прагматистское определение истины: “Истина для прагматиста есть родовое понятие для всяческого рода определенных рабочих ценностей (*working-values*) в опыте” (*ib.*, p. 68)» [Ленин, 1968: 363].

жательных философских направлений современной Америки», отмечая его связь с гегелевской критикой формального мышления, эмпиризмом Бэкона и пониманием динамического характера действительности. Несмотря на верные интенции, однако, философия Дьюи оказывается видоизменением идеализма, поскольку «реальная действительность, существующая вне человеческого сознания и в нем непосредственно или посредством отражающаяся, не находит себе места в инструменталистской теории познания» [Дынник, 1927: 74–77]. В научно-исследовательской литературе можно встретить также указание и на своеобразную претензию создания раннесоветской психологии религии, в которой определенную роль сыграла и философия У. Джемса [Антонов, 2016]. Эти попытки осмысления прагматизма в новом философском контексте были, впрочем, немногочисленны и носили скорее инерционный характер.

Наибольший же интерес к прагматизму, в частности к философии Дьюи, демонстрировало в Советской России не философское, а педагогическое сообщество. Этот интерес к Дьюи отчасти объясняется тем, что философия американского мыслителя была инкорпорирована в его же философско-образовательную концепцию, реформаторский пафос и ключевое внимание к практике в которой резонировало с устремлениями молодой советской педагогики. Свою роль сыграло и то обстоятельство, что Дьюи, в отличие от Джемса, не был скомпрометирован в глазах марксистских деятелей прямой апологией религиозного опыта и рецепцией со стороны русского эмпириокритицизма. Кроме того, по понятным причинам педагогика позднее, чем философия, попала под идеологический пресс: со свободой педагогического исследования было полностью покончено почти десятилетием позже — в начале 1930-х годов. Эти факторы сделали возможным существование философии прагматизма в советском интеллектуальном пространстве еще на протяжении всей второй половины 1920-х годов.

Важнейшую роль в продвижении философско-образовательных выводов из инструментализма Дьюи сыграл выдающийся советский педагог С.Т. Шацкий, возглавлявший первую опытную станцию по народному образованию Наркомпроса и немало сделавший для популяризации идей американского мыслителя, работы которого в Советской России первой половины 1920-х годов выходили одна за другой<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> После революции 1917 года началась активная публикация философско-образовательных и педагогических работ Дьюи, хотя знакомство с ними началось еще в 1904 г., когда в журнале «Вестник воспитания» появился реферат статьи Дьюи о значении ручного труда для воспитания: за короткое время были переизданы «Психология и педагогика мышления» (1919), «Школа и общество» (1924), впервые появились на русском языке «Введение в философию воспитания» (1920), «Демократия и образо-

В предисловии к «Введению в философию воспитания» Дьюи Шацкий прямо защищал прагматизм, указывая, что можно по-разному относиться к прагматической философии, но «как рабочая система она дает много преимуществ» в силу ключевой особенности своей гносеологии — тесной связи знания и деятельности, теории и практики [Шацкий, 1921: 6].

Реформаторские устремления молодой советской педагогики вообще и влияние прагматизма на эти устремления в частности уже становились объектом историко-педагогических исследований [Вендровская, 1996; Бочкарева, 1999; Богуславский, 2005]. Внимание исследователей при этом, как правило, центрируется вокруг проблемы влияния философско-образовательной концепции Дьюи на педагогическую практику советской школы 1920-х годов, причем именно опыты Шацкого зачастую играют ключевую роль. Однако особый интерес в связи с вопросом о рецепции прагматической философии в Советской России 1920-х вызывает фигура Бориса Борисовича Комаровского — теоретика педагогики, работавшего на периферии — в образованном в 1919 г. Бакинском государственном университете. Его интересовали как раз не только философско-образовательная концепция Дьюи и конкретные педагогические выводы из нее, но и ее философские предпосылки, отличия оснований прагматизма и марксизма, те выводы (в том числе и, с его точки зрения, ошибочные), которые могли бы быть использованы при создании марксистской философии образования и педагогики, построение которых педагогическое сообщество считало одной из важнейших своих задач. Этим вопросам Б.Б. Комаровский посвятил несколько работ, вышедших в 1920-е гг. («Педагогика Дьюи. Философские предпосылки» (1926), «Современные педагогические течения. Философия воспитания Джона Дьюи» (1930) и представляющих собой любопытную страничку истории восприятия прагматизма в России, поскольку в указанное десятилетие Комаровский оставался одним из немногих, кто не просто громил прагматическую философию с опорой на ленинский авторитет, но систематически и последовательно пытался осуществлять ее рецепцию, отделяя, как ему представлялось, «зерна от плевел».

Первое, на что обращает внимание работа «Педагогика Дьюи. Философские предпосылки» — это обстоятельная реконструкция

вание» (1921), «Школы будущего» (1922), «Школа и ребенок» (1922). До начала 1930-х годов в советскую педагогическую практику активно внедрялись методы обучения, разработанные последователями Дьюи (Е. Паркхерст, Э. Дьюи, У. Килпатрик) — Дальтон-план, метод проектов, Виннетка-план и др.

<sup>1</sup> Дьюи и Шацкому удалось лично пообщаться друг с другом во время посещения первым Советской России в 1928 г., о чем оба оставили любопытные свидетельства [Дьюи, 2000; Шацкий, 1964].

жизненного и творческого пути американского философа, фактически впервые осуществленная на русском языке, что было отмечено и автором в целом критической по духу рецензии, появившейся в № 7–8 журнала «Летописи марксизма» [Летописи марксизма, 1928: 184]. В работе Комаровского достаточно много критических выпадов против Дьюи и прагматизма вообще, ставших уже к тому моменту своего рода идеологическими ритуалами: и анализ классовых предпосылок инструментализма, и ссылки на «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина, и обвинение в скрытой субъективно-идеалистической тенденции, которая, мол, отчетливо проявляется, как и у Маха, несмотря на декларируемое стремление найти третий путь между материализмом и идеализмом. Однако исследование не сводится к этим нападкам: прямо называя Дьюи «первоклассным философом», интеллектуальная смелость и решимость которого исключительны в истории мысли, автор пытается реконструировать то положительное значение, которое имеет инструментализм, пусть и настаивая на том, что эти положительные моменты сводятся скорее к поставленным целям и задачам, чем к их реальному достижению и разрешению. Эту задачу Комаровский продолжит решать и несколько лет спустя в работе «Современные педагогические течения. Философия воспитания Джона Дьюи в связи с историей американской педагогики», имевшей раздел «Философские основы дидактики Дьюи». Любопытно при этом, что, вопреки усилению идеологизации советского культурного пространства, эта работа существенно более выдержана и нейтральна, скупа на идеологически мотивированные выпады против теоретических оппонентов и приклеивание политических ярлыков.

Историческая роль инструментализма Дьюи сводится, с точки зрения Комаровского, к нескольким основным моментам. Во-первых, он высоко оценивает прагматистскую теорию познания, считая важнейшей заслугой Дьюи преодоление созерцательного характера философии, демонстрацию и доказательство того, что она должна быть философией жизни, действия, преобразования. В «Философских предпосылках педагогики Дьюи» он приходит к выводу, что в гносеологическом аспекте философия Дьюи «сильно совпадает в некоторых пунктах с марксизмом» [Комаровский, 1926: 68]. Во-вторых, Комаровский отмечает критическую направленность инструментализма Дьюи по отношению к односторонности рационализма и сенсуализма: критика — беспощадная, но корректная по форме и ядовитая по содержанию — оказывается, по его мнению, одной из самых сильных сторон американского мыслителя. У Дьюи эта критика становится необходимым условием и основой примирения разнообразных позиций: «Дьюи пытается примирить и согласовать индивидуальный и социальный моменты, биологический и социологический факторы, соци-

ально-психологические и биологические концепции, практическую и теоретическую точки зрения, принципы усилия и интереса» [Комаровский, 1930: 209]. Этот примиряющий и синтезирующий подход чрезвычайно интересен, по оценке Комаровского, в методологическом отношении и представляет, с его точки зрения, как главную силу и ценность концепции американского философа, так и ее основную слабость. Последняя заключается в том, что в основе философского мировоззрения Дьюи лежит плюралистическая метафизика, которая и приводит его инструментализм к эклектике, в то время как истинный синтез, постановка задачи которого — несомненная заслуга Дьюи, возможен только с монистической и диалектической точки зрения [Комаровский, 1930: 210]. Высокая оценка философского творчества Дьюи, данная Комаровским, становится более ясной в контексте его работы, как раз и сделавшей имя молодого исследователя известным и выдержавшей за первое десятилетие советской власти два издания, — «Диалектика развития научно-педагогической мысли». Реконструируя в ней историю философско-педагогической мысли как борьбу двух противоположных тенденций — философской идеалистической и позитивистской педагогик, — Комаровский формулирует в качестве требования времени необходимость синтеза всего массива философско-образовательного и педагогического знания. И Дьюи, попытавшийся сблизить в своей прагматической концепции методы идеализма и функциональной психологии, оказывается одним из первых, кто осознал и сформулировал эту задачу [Комаровский, 1928: 40]. Другое дело, что Дьюи не осуществил — и якобы не мог осуществить — чаемого синтеза, возможного только на основе диалектической философии, преодолевающей, а не механически соединяющей односторонние позиции предыдущих этапов развития мысли; однако, своей критикой американский мыслитель сумел как бы освободить проблемное поле для формирующейся марксистской философской педагогики.

По мнению Комаровского, прагматизм Дьюи сыграл выдающуюся роль и еще в одном отношении. В первой четверти XX в. обостряется борьба, начавшаяся еще в предыдущем столетии — между «философами» и «экспериментаторами» в педагогике. Если первые настаивали на том, что педагогическое целеполагание и методология должны иметь философское обоснование, то вторые считали, что педагогику можно выстроить по образцу чисто экспериментальной науки. Прагматическая философия Дьюи фактически вносит решающий вклад в эту борьбу, ибо американский мыслитель, с точки зрения Комаровского, сумел окончательно продемонстрировать неразрывную связь философии, педагогики и политики, поскольку любая философская система имеет педагогические и политические последствия, и любая

педагогика и политика покоятся на философских основаниях. Историко-генетический метод, проявляющийся у Дьюи в обширных и взаимосвязанных историко-философских и историко-педагогических экскурсах, позволяет ему продемонстрировать тождество проблем философии и воспитания: история человеческой мысли, как оказывается, в достаточной степени свидетельствует, что «воспитание и политика указывают методы практического оформления наших философских исканий» [Комаровский, 1930: 214]. Эта связь неизбежна в силу преобразовательного, деятельностного потенциала всякой истинной философии, сумевшей преодолеть порок созерцательности: «Философия, в таком смысле понятая, сама является общей теорией воспитания человечества и неизбежно должна заниматься разработкой воспитательных проблем, если она стремится стать философией действия — философией жизни. Вот почему все влиятельные школы должны были уделять политике, этике и педагогике весьма заметное внимание. Интересный исторический экскурс, произведенный Дьюи в область истории философской мысли, с убедительностью доказывает неизбежную связь философии с теорией воспитания» [Комаровский, 1930: 213]. Кроме того, в своей первой работе Комаровский, в свою очередь, пытается продемонстрировать, как сама логика развития инструментализма Дьюи приводит его к проблемам педагогики и философии образования, в чем он видит еще одно доказательство теснейших связей между этими двумя дисциплинами — педагогикой и философией.

Комаровскому не могло не импонировать и вытекающее из концепции Дьюи понимание педагогики как важнейшего фактора социальных и политических преобразований, хотя он и обвиняет его в определенной переоценке этого фактора, что приводит социально-философскую и политическую мысль Дьюи к утопическому проекту постепенного преодоления социальных противоречий, использованного, мол, в свою очередь американской буржуазией для пропаганды социал-реформизма.

Как уже указывалось, в «Философских предпосылках педагогики Дьюи» Комаровский приходит к выводу об определенной близости философии прагматизма и марксизма. Этот вывод становится одной из главных мишеней в упомянутой рецензии на эту работу: на ее страницах несколько раз звучит обвинение в решительном, но неубедительном «сближении между инструментальным учением об активной сущности познавательного процесса и марксистским учением о практике как о критерии истины» [Летопись марксизма, 1928: 185]. В работе 1930 года Комаровский вынужден уже подчеркивать дистанцию между философскими принципами марксизма и прагматизма. В разделе «Философские основания дидактики Дьюи» он приводит свое-

образную сводку теоретических разногласий прагматизма и марксизма по целому ряду вопросов, предлагая критикам убедиться в различии им особенностей указанных мировоззрений [Комаровский, 1930: 217–218]. Эта попытка обобщить различия в философских предпосылках и выводах двух направлений любопытна и по-своему удивительна для 1930 г. не только по содержанию, но и по форме: в ней нет даже намеков на, казалось бы, уже укоренившиеся приемы (классовый анализ, обвинения в субъективном идеализме, ссылки на Ленина и т. д.), — Комаровский пытается остаться в пространстве исключительно философской терминологии. Коренные различия между прагматизмом Дьюи и марксизмом он видит уже в области «основной задачи философии»: если в инструментализме констатируется непознаваемость конечной реальности, что приводит к возвращению прагматизма к воззрениям Протагора («человек — мера всех вещей»), то марксизм настаивает на познаваемости подлинной действительности и ориентирован на поиск «объективных сил, определяющих смену мировоззрений» [Комаровский, 1930: 217]. Не менее существенными, с его точки зрения, оказываются и расхождения в области философского метода, хотя и здесь, как указывалось выше, Комаровский констатирует определенные сближения: прагматизм безуспешно пытается синтезировать два метода, доставшихся в наследство от идеалистической философии — рационализм и эмпиризм, — что приводит лишь к дуалистичности и эклектичности построений, в то время как марксизм, отвергая ограниченность рационализма и эмпиризма, как наследие метафизики, способен преодолеть кажущееся противостояние этих начал в диалектическом синтезе.

Различия инструменталистского и марксистского подходов в теории познания также оказываются принципиальными, несмотря на кажущееся сходство. Антропоцентричность инструментализма приводит к отождествлению истины и практической целесообразности, откуда следует отказ от «автономии знания», признание за ним исключительно инструментального значения, как средства ориентации в окружающей действительности и до определенной степени организованного управления событиями. Марксистская гносеология же покоится на признании соответствия между нашими понятиями и объектами реальной действительности, практика есть лишь критерий установки и проверки этого соответствия. Марксизм также исходит из признания инструментальной роли знания как средства социальных изменений, однако не сводит функцию знания исключительно к этому: в первую очередь, знание есть объективное отражение действительности, и только во вторую очередь — «орудие социального реформирования» [Комаровский, 1930: 218]. Инструментализм и марксизм схожи и в аксиологии, в отвержении самосущих ценностей, от-

казе от некоей их абсолютной иерархии. Однако если у Дьюи ценности оказываются субъективными и релятивными, марксизм приходит к социологическому их пониманию: ценности есть продукт общественных условий и как таковые, действительно, не являются абсолютными и трансцендентными сущностями, но в определенном смысле они объективны, поскольку объективно породившее их общественное бытие. Отсюда следует и различное отношение к религии: в релятивистском инструментализме Дьюи она оказывается приемлемой в качестве одного из средств адаптации индивида к реальности, марксизм же характеризуется резко отрицательным отношением к религиозному мировоззрению в силу его исторической обусловленности и, как следствие, архаичности на новом этапе социального и политического развития. В изложении Комаровского, таким образом, прагматизм Дьюи и марксизм оказываются философскими учениями, достаточно близкими по многим своим исходным установкам и интенциям, однако далеко разошедшимися в процессе их реализации.

В 1931 г. «Диалектика развития научно-педагогической мысли» Комаровского вышла вторым изданием всего за несколько месяцев до печально известного Постановления ЦК ВКП(б) «О начальной и средней школе», которое нанесло удар по реформаторским устремлениям советской школы, призывая к «решительной борьбе против легкомысленного методического прожектерства». Главным объектом критики оказался так называемый метод проектов, разработанный последователем Дьюи Уильямом Килпатриком. Удар по последнему не мог не задать и Дьюи: после 1931 г. писать о нем в хоть сколь-нибудь комплиментарном тоне становится невозможным. Сам Комаровский о прагматизме больше писать не будет, уйдя в более безопасную область исторических исследований педагогической терминологии<sup>1</sup>. А вышедшие в 1936 г. «Очерки современной англо-американской философии» Д.Ю. Квитко на десятилетия вперед зададут образец восприятия прагматизма исключительно как идеализма, выражающего классовые интересы буржуазии. Такая оценка, однако, установилась, как мы пытались показать, не сразу: рецепция прагматизма в Советской России 1920-х гг. была сложным и противоречивым явлением, далеким от радикального неприятия и критицизма. Она представляется любопытным case study, позволяющим проследить процесс все более усиливающейся идеологизации советского гуманитарно-интеллектуального пространства, имевший результатом существенное ограничение свободы философского исследования.

<sup>1</sup> Монография Б.Б. Комаровского «Русская педагогическая терминология. Теория и история» (1969), подытожившая многолетние исследования ученого, до сих пор не утратила научной актуальности.

## Литература

- Антонов, 2015 — Антонов К.М. Концепция религиозного опыта У. Джемса в русской религиозной мысли первой трети XX века // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 5(61). С. 91–111.
- Антонов, 2016 — Антонов К.М. «Многообразие религиозного опыта» в контексте «научного атеизма» // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 96–108.
- Асмус, 1927 — Асмус В.Ф. Алогизм У. Джемса // Под знаменем марксизма. 1927. № 7–8. С. 53–84.
- Бердяев, 1910 — Бердяев Н.А. Расширение опыта // Вопросы философии и психологии. 1910. Вып. 3(103). С. 380–384.
- Берман, 1911 — Берман Я.А. Сущность прагматизма. М.: Златоцвет, 1911.
- Богуславский, 2005 — Богуславский М.В. История отечественной педагогики (первая треть XX века). Томск: НТЛ, 2005.
- Бочкарева, 1999 — Бочкарева М.В. Педагогика прагматизма и ее влияние на теорию и практику советской школы 1920–1930-х годов. Дисс. на соискание уч. степени канд. пед. наук. Киров: ВГПУ, 1999.
- Ванчугов, 2002 — Ванчугов В.В. Русская философия конца XIX — начала XX веков и американские мыслители «золотого века». Главные направления теоретического взаимодействия. Дисс. на соискание уч. степени докт. филос. наук. М.: РУДН, 2002.
- Вендровская, 1996 — Вендровская Р.Б. Отечественная школа 20-х годов (в поисках педагогического идеала). М.: Изд-во РОУ, 1996.
- Деборин, 1924 — Деборин А.М. Введение в философию диалектического материализма. 4-е изд. М.; Л.: Гос. изд-во, 1924.
- Дьюи, 2000 — Дьюи Дж. Впечатления о Советской России // История философии. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2000. С. 224–269.
- Дынник, 1927 — Дынник М.А. Инструментализм Джона Дьюи // Вестник Коммунистической академии. 1927. № 24. С. 74–89.
- Комаровский, 1926 — Комаровский Б.Б. Педагогика Дьюи. Ч. I. Философские предпосылки. Баку: Красный восток, 1926.
- Комаровский, 1928 — Комаровский Б.Б. Диалектика развития научно-педагогической мысли. М.: Работник просвещения, 1928.
- Комаровский, 1930 — Комаровский Б.Б. Современные педагогические течения. Т. I. Философия воспитания Джона Дьюи в связи с историей американской педагогики. Баку: Красный восток, 1930.
- Ленин, 1968 — Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В.И. Полное собрание сочинений: В 55 т. Т. 18. М.: Изд-во полит. литературы, 1968. С. 7–384.
- Летописи марксизма, 1928 — Рецензия на: Комаровский Б.Б. Философские предпосылки педагогики Дьюи (Прагматизм и педагогика) // Летописи марксизма. 1928. № 7–8. С. 184–186.
- Лопатин, 1910 — Лопатин Л.М. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. Вып. 3(103). С. 263–305.

- Стейла, 2012 — Стейла Д. Человеческая деятельность и истина: ранние русские марксисты и прагматизм // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 129–143.
- Франк, 1910a — Франк С.А. Философия религии Джемса // Русская мысль. 1910. Кн. 2. С. 155–164.
- Франк, 1910b — Франк С.А. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. Кн. 5. С. 90–120.
- Франк, 1910c — Франк С.А. Виллиам Джемс // Русская мысль. 1910. Кн. 10. С. 218–221.
- Шацкий, 1921 — Шацкий С.Т. Предисловие // Дьюи Дж. Введение в философию воспитания. М.: Работник просвещения, 1921. С. 3–6.
- Шацкий, 1964 — Шацкий С.Т. Американские педагоги у нас в гостях // Шацкий С.Т. Педагогические сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Просвещение, 1964. С. 206–214.
- Шестов, 1910 — Шестов Л.И. Логика религиозного творчества (Памяти Виллиама Джемса) // Собрание сочинений. СПб., 1910. Т. 6. С. 291–314.
- Юшкевич, 1911 — Юшкевич П.С. О прагматизме // Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. СПб.: Шиповник, 1910. С. 187–234.
- Grossman, Rischin, 2003 — William James in Russian Culture / Ed. by J.D. Grossman, R. Rischin. Lanham: Lexington Books, 2003.

## Димитрис Килакос

### Деятельность, практика и научное познание: оценивая заново советскую марксистскую критику прагматизма

Одной из особенностей прагматизма является, как известно, трактовка познания, свободная от апелляции к корреспондентной теории истины и постулирования независимой (от человека) реальности. Все прагматисты, к каким бы воззрениям по частным вопросам они ни склонялись, придерживаются операциональной концепции познания. Согласно этой концепции, достаточным основанием знания является его применимость на практике. Данный аспект неоднократно затрагивался в ходе дискуссий о сходствах и различиях марксизма и прагматизма.

Несмотря на существенное расхождение между прагматизмом и марксизмом в понимании природы знания, многие исследователи пытались провести параллели между этими двумя интеллектуальными традициями. В частности, Бертран Рассел указывал на близость философии Дьюи «доктрине другого экс-тегелянца, Карла Маркса, как она была сформулирована в его “Тезисах о Фейербахе”». По мнению Рассела, если не придавать слишком большого значения терминологическим нюансам, Марксова теория деятельности, или *праксиса*, в главных моментах «едва отличима от инструментализма». Этот взгляд получил распространение даже среди прагматистов, а также американских марксистов (точнее, троцкистов), которые в конце 40-х годов прошлого века трактовали прагматизм Дьюи как прямое продолжение и развитие марксизма. Дж. Новак, к примеру, утверждал, что «самым выдающимся современным мыслителем, впитавшим в себя все лучшее, что было у Маркса, является Дьюи». В. Ленина — как практика, а не теоретика — Новак считал, в свою очередь, «скрытым последователем» Дьюи. Согласно бывшему марксисту С. Хуку, прагматизм — это философия «экспериментального натурализма», т. е. теория, «развивающая наиболее здравые и продуктивные идеи Маркса о мире».

В статье (с опорой главным образом на аргументацию советских марксистов) критически пересматривается философский диалог между марксизмом и прагматизмом. Основное внимание уделяется понятию деятельности, или *праксиса*, а также взаимосвязи субъекта и объекта в познании.

**Ключевые слова:** прагматизм, советский марксизм, практика, субъективный идеализм, опыт, реальность, диалектика субъекта и объекта, познание.

It is well-known that pragmatism advocates an approach on cognition without appealing to man-independent reality and truth as correspondence with reality. Instead, pragmatists, notwithstanding the diversity of their particular views, hold an operational conception of knowledge, according to which all that is needed is knowledge to have a suitable kind of correspondence with practice. This point has been scrutinized in the long standing discussion about the convergences and deviations between Marxism and pragmatism.

The profound divergence between Marxism and pragmatism with regard to the aforementioned issues was not enough to prevent philosophers from attempting to trace affinities between these two distinct intellectual trends. For example, Bertrand Russell pointed out the “close similarity” of Dewey’s doctrine to “that of another ex-Hegelian, Karl Marx, as it is delineated in his *Theses on Feuerbach*.” Russell thinks that Marx’s concept of activity or praxis is in spite of differences in terminology “essentially indistinguishable from instrumentalism.” This line of reasoning seems to be quite influential, even among pragmatists. Notably, some American Marxists (especially Trotskyists, to be exact) at the late 40’s overemphasized the affinity between Dewey’s pragmatism and Marxism, and even understood Dewey’s pragmatism as a continuation of Marxism. For example, G. Novack comments that “[t]he most outstanding figure in the world today in whom the best elements of Marx’s thought are present is John Dewey,” and presents Lenin as “an unavowed disciple of Dewey in practice.” According to S. Hook, a former Marxist who turned to pragmatism and became one of the most influential philosophers who discussed the relation between Marxism and pragmatism, the latter is “the philosophy of experimental naturalism” which can be regarded “as a continuation of what is soundest and most fruitful in Marx’s philosophical outlook upon the world.”

In this paper, I intend to critically reassess this philosophical dialogue between Marxism and pragmatism, by further deploying the argumentation provided mainly by Soviet Marxists with regard to the aforementioned issues, focusing especially on two of them: the concept of activity (or praxis) and the interrelation of subject and object in cognition.

**Keywords:** pragmatism, Soviet Marxism, practice, subjective idealism, experience, reality, the subject-object dialectics, cognition.

### Введение

Хорошо известно, что прагматизм отстаивает такой подход к познанию, который обходится без апелляции к независимой от мышления реальности и к истине как соответствию этой реальности. Философы-прагматисты, невзирая на разнообразие их частных воззрений, придерживаются операциональной концепции знания, согласно которой все, что требуется, — это надлежащее соответствие между знанием и практикой.

Глубокое расхождение между марксизмом и прагматизмом в выше-названных вопросах не удержало философов от попыток проследить черты сходства между этими двумя различными интеллектуальными направлениями. Например, Бертран Рассел указывал на «близкое подобие» учения Дьюи доктрине «еще одного экс-гегельянца, Карла Маркса, как она сформулирована в его “Тезисах о Фейербахе”» [Russell, 1951: 143]. По мнению Рассела, марксистское понимание деятельности, или *праксиса*, по существу «едва отличимо от инструментализма». Примечательно, что некоторые американские марксисты (в первую очередь, троцкисты) в конце 40-х годов прошлого века тоже чрезмерно акцентировали сходство между прагматизмом и марксизмом и даже интерпретировали прагматизм Дьюи как продолжение марксизма.

В этой статье я намерен подвергнуть критической переоценке линию рассуждения, которой придерживались, прежде всего, советские философы-марксисты, касавшиеся в своих исследованиях вышеозначенной проблематики. Я сосредоточусь на советском марксизме, так как считаю важным проследить, каким образом релевантная аргументация развертывалась в контексте наиболее характерной попытки организованного развития марксизма. С этой целью я предлагаю обзор репрезентативной — хотя никоим образом не исчерпывающей — части советской марксистской философской литературы, в которой рассматриваются вопросы, связанные со взаимоотношением двух интеллектуальных традиций.

Базовая аргументация советских марксистов против прагматизма вырастает из относящихся к этой теме комментариев В.И. Ленина в книге «Материализм и эмпириокритицизм», оказавшей громадное влияние на развитие советской философии. «Прагматизм, — пишет Ленин, — высмеивает метафизику и материализма, и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием только практику, ссылается на позитивистское течение вообще, *отирается специально на Оствальда, Маха, Пирсона, Пуанкаре, Дюгема*, на то, что наука не есть “абсолютная копия реальности”, и... благополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта» [Ленин, 1968: 363].

Далее Ленин замечает, что «различия между махизмом и прагматизмом так же ничтожны и десятистепенны с точки зрения материализма, как различия между эмпириокритицизмом и эмпириомонизмом» [Там же]. В подкрепление этого тезиса он предлагает сравнить сформулированное Джеймсом определение истины, которое отражает quintessence прагматизма, с определением истины у А. Богданова. Согласно Джеймсу, «истина, с точки зрения прагматиста, есть родовое понятие для всех видов определенных рабочих ценностей

в опыте» [James, 1907: 68], тогда как, согласно Богданову, истина есть «организующая форма человеческого опыта» [Богданов, 1906: IV].

Такая линия рассуждения применительно к прагматизму стала стандартной позицией советской марксистской философии. Например, К. Бакрадзе критикует одновременно прагматизм и логический эмпиризм как проявления субъективного идеализма [Bakradze, 1955]. Советские марксисты подчеркивали близость прагматизма к позитивизму. В чистом виде эта точка зрения представлена в статье Ярошевского «Против позитивизма и прагматизма», опубликованной в журнале «Большевик» — официальном теоретическом журнале КПСС [Ярошевский, 1951].

В целях систематичности я сначала покажу, какое место отводили советские марксисты прагматизму в контексте интеллектуальной истории и в чем они усматривали его общественно-политические корни. Затем я предполагаю обсудить марксистскую критику некоторых базовых предпосылок прагматистского учения. Наконец, я кратко рассмотрю, как советские марксисты развивали некоторые вопросы, особенно важные для прагматизма, сосредоточившись прежде всего на понятии практики и на взаимодействии субъекта и объекта в познании.

### Советская философия о зарождении и становлении прагматизма в его социокультурном контексте

Собрание сочинений Ленина, составленное и подготовленное к печати Институтом марксизма-ленинизма в Москве, издавалось согласно решению IX съезда РКП(б) и II Всесоюзного съезда Советов СССР. В сносках тома 18 Полного собрания сочинений, где был опубликован «Материализм и эмпириокритицизм», и особенно в сноске 120 на с. 421–422, мы находим вполне репрезентативную версию воззрения советских марксистов на прагматизм. Сноска гласит: «Как и махисты, прагматисты претендуют на создание “третьей линии” в философии, пытаются стать выше материализма и идеализма, отстаивая на деле одну из разновидностей идеализма» [Ленин, 1968: 422]. Фактически прагматизм понимается как «субъективно-идеалистическое направление буржуазной (главным образом американской) философии эпохи империализма» [Ленин, 1968: 421].

Придерживаясь этой линии интерпретации, Л. Ляховецкий и В. Тюхтин в «Философской энциклопедии» отмечают: «В современной буржуазной философии есть тенденция преодолеть две основные партии в философии и конституировать третью линию, то признающую философию нейтральной, то пытающуюся устранить основной вопрос философии (О. в. ф.), квалифицируя его как “псевдопробле-

му» (Рассел, Шлик, Витгенштейн, Карнап). В какой-то степени это характерно не только для неопозитивизма, но и для экзистенциализма, прагматизма, неотомизма. Но такой подход к проблеме не учитывает, что О. в. ф. — это вопрос-дилемма, ответ на который (прямо или косвенно) содержится в любой философской системе. При этом проблематика философии коренится отнюдь не в самом О. в. ф. или его другой стороне, а именно в решениях этого вопроса. Не сами дилеммы, а лишь вопросы, поставленные после решения этих дилемм, могут содержать как подлинно научные проблемы, так и псевдопроблемы. Поэтому третья линия является не устранением, а завуалированным идеалистическим решением О. в. ф. партией середины, «...шатанием между материализмом и идеализмом» (см. В.И. Ленин, Соч., т. 14, с. 54, см. также с. 323, 325)» [Дяховецкий, Тюхтин, 1967: 172].

Итак, в прагматизме видят неудачную попытку встать выше основного вопроса философии, который, согласно известному утверждению марксизма, касается отношения между сознанием и материей. Опираясь на решения, предлагавшиеся как для онтологического (первенство материи или сознания), так и для гносеологического (познаваемость мира и степень ее) аспектов основного вопроса, марксистские философы классифицируют любые направления мысли и доказывают радикальное новаторство марксизма: диалектически «возводя» онтологию к гносеологии, он производит революцию в философии.

«Основной вопрос» служит также методологическим основанием для введения партийного принципа в философию и отвержения каких-либо притязаний на философский нейтралитет: с точки зрения советских марксистов, то или иное учение должно либо находиться в согласии с общими законами развития материального (природного и социального) мира и законами познания мира, либо не соответствовать им.

Для марксизма-ленинизма адекватное отражение этих общих законов в человеческом сознании и строгое следование им в сознательной (социальной) практике — необходимое предварительное условие, позволяющее революционному классу рабочих выполнить его историческую миссию ниспровержения капитализма и построения нового коммунистического общества. Исходя из этого, на советских марксистов возлагалась политически значимая обязанность развивать марксистскую философию и одновременно бороться с философией буржуазной. Следует иметь в виду данное обстоятельство, пытаясь заново оценить советскую марксистскую философию сообразно ее собственным критериям.

Что касается прагматизма, все сказанное отразилось в попытках советских философов акцентировать близость этого направления философии к другим идеалистическим течениям и доктринам, а так-

же очертить социально-политический контекст, внутри которого развивались прагматистские учения.

Стоит заметить, что советские марксистские философы прослеживали сходство прагматизма даже с некоторыми в корне отличными от него философскими направлениями, объединенными под вывеской субъективного идеализма<sup>1</sup>. Например, А. Спиркин утверждает, что «среди пестрого многообразия течений современной буржуазной философии... господствующим является субъективно-идеалистическое направление, представленное неопозитивизмом, прагматизмом и экзистенциализмом» [Спиркин, 1960: 492]. Ту же точку зрения выражает Э. Ильенков, упоминая прагматизм и инструментализм как субъективно-идеалистические учения [Ильенков, 1982: 65]. В «Философском энциклопедическом словаре» прагматизм тоже описывается как «субъективно-идеалистическая философская теория» [Мельвиль, 1983: 521].

Хотя современному читателю такое объединение может показаться очень грубым, нужно заметить, что оно методологически привлекательно, так как дает возможность оценить доводы *за* и *против* нескольких учений согласно одним и тем же критериям, не позволяя деталям замутнить широкую перспективу.

Например, издатели Полного собрания сочинений Ленина утверждают, что прагматисты опирались «на субъективно-идеалистическую традицию английской философии от Беркли и Юма до Джона Стюарта Милля» и использовали «отдельные стороны учений Канта, Маха, Авенариуса, Ницше и Анри Бергсона» [Ленин, 1968: 422]. И. Нарский усматривает своего рода разделение труда между западными неопозитивистами и философами-иррационалистами. Ко второй группе относятся сторонники прагматизма, экзистенциализма и томизма. Согласно Нарскому, их объединяет то, что вопросы о сущности сознания и бытия они относят к области иррационального [Нарский, 1961: 3–4]. Похожую позицию отстаивал Лингарт, утверждавший, исходя из перспективы диалектического материализма, что прагматизм представляет собой эклектическое смешение элементов позитивизма, эмпиризма и других направлений (например, неodarвинизма, мальтузианства и т. д.) [Лингарт, 1954: 38–75].

С точки зрения советских марксистов, такое сходство объяснимо, если принять во внимание общественно-политические корни прагматизма.

<sup>1</sup> Частичное исключение — И. Фролов, который хотя и характеризовал прагматизм как «широко распространенное субъективно-идеалистическое течение в современной буржуазной философии» [Фролов, 1980: 291], но также упоминал, что «в противоречии с субъективно-идеалистической гносеологией», Пирс («основатель прагматизма») «разрабатывал объективно-идеалистическую теорию развития» [Там же: 281].



Необходимо учитывать, что, согласно марксизму, философия есть форма общественного сознания. Прослеживание политических и социальных истоков любого направления мысли становится философски важным вопросом. В данном случае задача советских марксистов заключалась том, чтобы объяснить, почему прагматизм сделался столь популярным в капиталистических странах, и особенно в США.

Исходя из этой перспективы, я не могу согласиться с Т. Блэкли, который с пренебрежением отзывается о попытках связать прагматизм «с интересами загнивающего капитализма» [Blakeley, 1964: 128], как если бы они — эти попытки — не представляли никакого философского интереса. Одно дело — доказывать, что некоторые тенденциозные комментарии (вроде замечания М. Митина о «расистском характере» прагматизма [Митин, 1949: 72]) теоретически несостоятельны, и совсем другое дело — утверждать, что исследование социальной природы и политического значения прагматизма философски иррелевантно. Иными словами, я считаю, что любая позиция по данному вопросу должна оцениваться объективно-критически.

По мнению научных редакторов собрания сочинений Ленина, прагматизм возник «как отражение специфических черт развития американского капитализма, сменив господствовавшую религиозную философию» [Ленин, 1968: 421]. Схожей точки зрения придерживаются авторы «Краткого философского словаря» (1954): они рассматривают прагматизм как «реакционное» течение мысли, «американский вариант идеалистической философии эпохи империализма» [Розенталь, Юдин, 1954: 474].

Советские марксисты утверждали, что если обратиться к культурной жизни и философским традициям США, нетрудно будет выявить внутрикультурные факторы, благодаря которым прагматизм сделался столь влиятельным. Я. Боднар, например, отмечает, что многие характерные черты современного прагматизма можно объяснить тем фактом, что философия в США всегда склонялась к религиозной ориентации, была иррационалистической, волюнтаристской и антиинтеллектуалистической [Боднар, 1959: 65–66]. Согласно Ю. Мельвилю, нужно учитывать, что традиционно среди американцев «интерес к отвлеченному теоретическому мышлению всегда был невелик»,

<sup>1</sup> «Религиозная тенденция... составляет характерную черту современной американской идеалистической философии. Она проявляется... в *иррациональных* и *волюнтаристических* чертах, которые в разных вариантах, в разном толковании (например, философия действия — прагматизм) проявляются в гносеологических основах подавляющего большинства новейших направлений американской идеалистической философии. С религиозной тенденцией тесно связана другая тенденция, которую можно назвать *антиинтеллектуалистической*...» [Боднар, 1959: 66]. — *Прим. ред.*

и «лишь практически направленная теория могла рассчитывать на то, чтобы ею вообще стали заниматься» [Мельвил, 1960: 742]. Следуя той же линии рассуждения, Фролов утверждает, что прагматизм «отражает узкий практицизм американских буржуа», определяя ценность знания его практической полезностью, в которой видят «не подтверждение объективной истины критерием практики, а то, что удовлетворяет субъективные интересы индивида» [Фролов, 1980: 291].

Можно соглашаться или не соглашаться с этими выводами, но факт заключается в том, что советские марксисты пытались понять, каким образом исторические и социально-культурные условия возникновения прагматизма отразились в его базовых философских положениях. Я буду обсуждать это в следующем разделе. Такие попытки надлежит оценивать по их собственным философским заслугам, без какой-либо теоретической или идеологической предвзятости, которую, к сожалению, демонстрируют Блэкли и другие западные исследователи<sup>1</sup>.

### Критика советскими марксистами базовых предпосылок прагматистских учений

Как уже было показано, советские марксисты усматривают корни близости прагматизма к другим идеалистическим философским течениям в их общем «отказе от признания объективных законов мира и замене этих законов “переживаниями”, ощущениями самих людей, выдаваемыми за единственную реальность» [Розенталь, Юдин, 1954: 474].

Согласно тем же авторам, «прагматизм отождествляет реальность с совокупностью субъективного опыта». На этом основании вместо того, чтобы исследовать вопрос об истине в терминах соответствия содержания знания внешней реальности, прагматизм девальвирует понятие истины через «отождествление истинного с практически полезным, выгодным». По мнению советских мыслителей, так обнаруживает себя общественно-политическая природа философии прагматизма. «Отождествление истины с полезностью, — утверждают они, — делает эту теорию орудием полного произвола и любых фальсификаций... “Истина” при таком понимании превращается в средство... борьбы против передовых научных и общественных идей» [Розенталь, Юдин, 1954: 474–475].

<sup>1</sup> Типичный пример — исследование Ф. Вайнера [Weiner, 1967]. Пытаясь использовать философские аргументы против критики Мельвилем прагматистского учения Пирса [Melvil, 1966], Вайнер терпит неудачу в философской аргументации против диалектического материализма, в приверженности которому он усматривает причину всех недостатков в рассуждениях Мельвиля.

Именно прагматистское понятие истины, если судить по ряду советских учебников философии, было главным объектом марксистской критики. В одном из таких пособий, к примеру, можно прочесть, что прагматизм ложен, поскольку «отвергает объективную истину» [Корпін, 1958: 336]. Подобное понимание характерно для всех — за редкими исключениями — советских исследований эпистемологии прагматизма<sup>1</sup>.

Ниже я сосредоточусь на рассмотрении трех источников, которые, пожалуй, лучше других представляют типичный способ рассуждения советских марксистов в различные периоды. Я имею в виду научные комментарии к собранию сочинений Ленина, отражающие советское понимание ленинской линии аргументации, «Краткий очерк истории философии», изданный в 1960 г. Институтом философии Академии наук СССР, представляющий доминирующую версию марксизма конца 1950-х гг., и «Философский словарь» 1980 г. под редакцией Фролова, одного из самых именитых марксистских философов того времени.

Научные редакторы и комментаторы Полного собрания сочинений Ленина подчеркивают, что прагматисты «совершенно извращают понятие истины». По их мнению, «критерием “истинности” (полезности) знания прагматисты считают опыт, понимаемый не как общественная практика человека, а как непрерывный поток индивидуальных переживаний, субъективных явлений сознания». Этот опыт они «рассматривают как единственную реальность, объявляя понятия материи и духа “устаревшими”» [Ленин, 1968: 422].

Здесь же дается краткое описание следствий, которые, с точки зрения советских марксистов, влечет за собой принятие прагматистской концепции знания: «...во вселенной нет никакой внутренней связи, никакой закономерности; она подобна мозаичной картине, которую каждый человек составляет по-своему, из своих индивидуальных переживаний. Поэтому, исходя из потребностей данного момента, прагматизм считает возможным одному и тому же факту давать различные, даже противоречивые объяснения; какая-либо последовательность объявляется ненужной: если человеку выгодно, он может быть детерминистом или индетерминистом, может признавать или отрицать существование бога и т. п.» [Там же].

В «Кратком очерке истории философии» под редакцией М. Иовчука, Т. Ойзермана и И. Щипанова содержится острая и подробная критика основных положений прагматизма. Согласно Мельвилю, суть прагматистского учения можно выразить следующим образом: «человек должен действовать в иррациональном и непознаваемом мире, по-

<sup>1</sup> См., напр.: [Курсанов, 1958].

пытки достигнуть объективной истины бессмысленны», поэтому к научным теориям, социальным идеям и этическим максимам следует подходить «инструментально», то есть «с точки зрения их выгоды и удобства для достижения наших целей» [Мельвиль, 1960: 742].

Прагматистская теория, рассуждает далее Мельвиль, «использует тот факт, что истинное знание приносит пользу людям и что практическая проверка в конечном счете остается единственным надежным критерием истинности». Однако порочность этой теории состоит «во-первых, в неправомерном выводе о том, что если истина полезна, то полезность и есть все содержание истины; во-вторых, в том, что прагматисты отрывают знание от успешного действия». Фактически, они уклоняются от вопроса, который имеет решающее значение: «почему данная идея могла оказаться полезной?» [Мельвиль, 1960: 745].

Очевидно, подобная линия рассуждения была принята советскими философами-марксистами в целом. Американский прагматизм, отмечает, в частности, И. Фролов, определяет ценность знания его практической полезностью, под которой он «понимает не подтверждение объективной истины критерием практики, а то, что удовлетворяет субъективные интересы индивида» [Фролов, 1980: 291]. Труды Ч.С. Пирса Фролов считает образцовым примером такого понимания, ведь Пирс прямо заявлял, что «значение идеи состоит в ее практических последствиях», которые «отождествляются с ощущениями» [Там же: 281]. Поскольку понятие объективной реальности заменяется здесь понятием опыта, «разделение субъекта и объекта познания, — замечает Фролов, — производится только внутри опыта» [Там же].

В прагматизме Пирса, указывает Мельвиль [1960], смешиваются «гносеологический, психологический и биологический аспекты деятельности сознания». Далее он изображает Пирса агностицистом, отказывающимся признавать «объективное существование предмета познания», полагающим, что «все содержание наших идей и понятий исчерпывается теми практическими последствиями, которые мы можем от них ожидать». Именно в этом, согласно Мельвилю, заключается субъективно-идеалистическая сущность учения Пирса.

В своей критике воззрений Джеймса Мельвиль прослеживает движение пирсовского агностицизма к фидеизму (имея в виду прагматический способ оправдания веры, предложенный Джеймсом). Мельвиль подчеркивает, что действительность представлялась Джеймсу как хаос несвязных событий, как «плюралистическая вселенная», в которой нет ни необходимости, ни причинной связи, в которой безраздельно властвует случай. В таком мире не может быть никакого объективного знания; все, что мы знаем о мире, «заключено в пределах “опыта”,

понимаемого как «поток сознания»». Стало быть, Джеймс, согласно Мельвилю, повторяет ошибку махистов, пытавшихся замаскировать сущностное различие между материализмом и идеализмом обращением к «опыту». Подобно махистам, Джеймс тоже вынужден был в конечном итоге присоединиться к лагерю идеалистов. Таким образом, радикальный эмпиризм критикуется советским философом как выражение субъективного идеализма и волюнтаризма, и особо подчеркивается, что теория Джеймса может служить оправданием религиозных верований. В заключение Мельвиль перечисляет «серьезные недостатки» философии Джеймса: это «крайний субъективизм, слишком явный индивидуализм и откровенный антидемократизм и аморализм в области этики и социологии, неприкрытый иррационализм и воинствующая антинаучность» [Мельвиль, 1960: 743–746].

В представленном Фроловым анализе прагматизма Джеймса отмечается, что хотя Джеймс признавал «несостоятельность метафизического метода», он тем не менее «противопоставляет ему не диалектику, а иррационализм». Согласно Фролову, в анализе психики, которую Джеймс рассматривал как «поток сознания», американский философ «подчеркивал роль волевого и эмоционального начал». Фролов указывает, что, «подменяя объективное понятие истины прагматическим принципом полезного действия, соответствия интересам, Джеймс обосновывает право на верования, недоступные доказательству и обоснованию». Тем самым он производит «субъективистское сведение реальности к “чистому опыту”, к сознанию, а его “нейтральный монизм” рассматривает материальное и духовное как два различных аспекта того же “опыта”» [Фролов, 1980: 93].

Более того, Фролов пытается доказать, что «в логике прагматизм идет к иррационализму: в открытой форме — у Джеймса, в замаскированной призывами к созданию “логики научного исследования” — у Дьюи» [Там же: 291]. В посвященной Дьюи статье говорится, что в своей версии прагматизма (инструментализме) «Дьюи тщательно маскирует субъективно-идеалистическую и агностическую сущность своей философии, направленной против материалистической теории отражения» [Там же: 106].

Мельвиль, в свою очередь, обращает внимание на то обстоятельство, что Дьюи «считает науку и научный метод не средствами познания объективного мира, но лишь методом, обеспечивающим успешное поведение человека в мире». Сам Дьюи, по замечанию автора, полагал, что о мире «никакое объективное знание невозможно», и утверждал, что «энергичное вмешательство познающего субъекта в познаваемое явление» служит предварительным условием наших когнитивных усилий, знания о любом явлении. В этом процессе объект познания трансформируется. Прагматизм Дьюи опре-

деляет именно как «учение о том, что реальность обладает практическим характером» [Dewey, 1931: 31]. Однако при этом, констатирует Мельвиль, американский прагматист «смешивает материальную физическую деятельность человека, изменяющую тот объективный предмет, на который он воздействует, с идеальной познавательной деятельностью, в ходе которой человек лишь все глубже отражает различные стороны познаваемого предмета». Таким образом, «Дьюи абсолютизирует активный характер познавательного процесса настолько, что объективно существующий предмет познания утрачивает свою реальность и исчезает; остается только сам волюнтаристически понимаемый “процесс исследования”». В итоге объекты познания существуют только в контексте нашего познавательного усилия и только благодаря познавательному процессу. В этом смысле наши идеи и научные понятия не отражают объективную реальность. Наши научные понятия и теории — «своего рода ящик с инструментами», которые мы можем выбирать и использовать сообразно определенным потребностям и желаниям в каждом конкретном случае [Melvil, 1960: 747–748].

Читателю уже должно быть ясно, что советские философы-марксисты систематически пытались проследить развитие основных прагматистских концепций (Пирса, Джеймса и Дьюи), опираясь в их критике на основные постулаты философского марксизма — на признание познаваемости независимого от человеческого сознания, объективно существующего внешнего мира, в котором разворачивается преобразующая мир общественная деятельность людей. С этой точки зрения важно, что они старались надлежащим образом применить к прагматизму традиционную марксистско-ленинскую критику позитивизма, принимая во внимание политическую значимость соответствующего философского диспута, подобно тому как Ленин поступил в отношении эмпириокритицизма. Это с еще большей очевидностью просматривается в предпринятой советскими философами попытке ответить на философско-политические вызовы прагматизма, обращенные к марксизму. Я буду говорить о них в следующем разделе.

Субъективная практика и объект познания: ответы советского марксизма на философско-политические вызовы со стороны прагматизма

После социалистической революции в России и экономического кризиса 1929–1930 гг. в США и других капиталистических странах некоторые американские интеллектуалы стали относиться к марксизму с большей симпатией. Так как прагматизм Джеймса уже не соот-

ветствовал их целям, его место занял инструментализм Дьюи. Преимущество последнего заключалось в том, что Дьюи попытался объединить два идеала, высоко ценившихся в США: демократию и науку. Он стремился показать, что его учение представляет собой научную философию, в которой нуждается демократическое общество. Исходя из упомянутого выше анализа исторического контекста, в котором возник дьюевский прагматизм, Мельвиль приходит к выводу, что ему отводилась роль «главного теоретического оружия врагов марксизма» в США [Там же: 750].

Вследствие этого советские марксисты сочли разумным и своевременным всерьез заняться прагматизмом Дьюи (и прагматизмом вообще) — не только по философским, но и по политическим соображениям. Стоит напомнить, что в конце 1930-х гг. Дьюи возглавлял особую Комиссию по расследованию обвинений в контрреволюционной и антисоветской деятельности, выдвинутых против Троцкого (признанного в СССР виновным). Комиссия пыталась защитить осужденного.

Одним из главных объектов критики для советских марксистов стал Сидней Хук — рьяный поборник дьюевской версии прагматизма, прозванный «бульдогом Дьюи». Отталкиваясь от своего марксистского прошлого, Хук вел активную антимарксистскую пропаганду, в ходе которой рассчитывал показать, что прагматизм Дьюи не только спасает истинный дух марксизма, предположительно извращенный Лениным и диалектическим материализмом в теории и на практике, но также действительно продолжает и углубляет то, что было наиболее плодотворного в марксизме. Как прямо заявлял Хук, в прагматизме следует видеть теорию, «развивающую наиболее здравые и продуктивные идеи Маркса о мире» [Hook, 1976: 1]. Кроме того, Хук был одним из членов Комиссии по делу Троцкого. Вполне объяснимо, поэтому, что советские марксисты, занимавшиеся изучением прагматизма, были вынуждены жестко оппонировать Хуку. М. Розенталь и Э. Ильенков характеризовали его как «известного противника марксистско-ленинской философии», критиковали за искажение диалектической логики [Розенталь, Ильенков, 1969: 27]; Фролов обвинял Хука в том, что в своей «экспериментально-натуралистической» прагматистской концепции он соединяет «субъективный идеализм с антимарксизмом и антикоммунизмом» [Фролов, 1980: 291].

Любопытно, что серьезные аргументы — как философские, так и политические — в защиту представления Хука о близости прагматизма марксизму выдвигались также американскими троцкистами. Дж. Новак, к примеру, утверждал, что «самым выдающимся современным мыслителем, впитавшим в себя все лучшее, что было у Маркса, является Дьюи» [Novack, 1975: 273], а Ленина (как практика, а не

теоретика) он считал «скрытым последователем» Дьюи [Ibid.: 296]. Новак был секретарем Американского комитета в защиту Троцкого — того самого, что в 1937 г. инициировал создание упомянутой выше Комиссии под началом Дьюи.

На философском фронте этого широкого идейно-политического противостояния Ильенков доказывал, что прагматистские и инструменталистские концепции логики последовательно развивают неокантианский подход, «сознательно смазывая» различие между объективным определением предмета познания и субъективными стремлениями агента познания. Напротив, в диалектической логике, согласно Ильенкову, «понятие определяется как отражение существенного общего» и обязывает «строжайшим образом различать существенное для субъекта (для его желаний, стремлений, целей и т. д.) и существенное для объективного определения природы предмета, совершенно независимой от субъективных устремлений». В силу этого диалектический материализм противостоит той позиции — которую отстаивают, в том числе прагматисты и инструменталисты, — что «критерий различения между субъективно существенным и существенным с точки зрения самого предмета не может быть ни найден, ни дан». Ильенков обвиняет сторонников этих взглядов в том, что у них «стирается не только грань между субъективным и объективным, но также и граница между стихийно складывающимся представлением и понятием, между эмпирическим и рационально-логическим познанием» [Ильенков, 1960: 26].

Хотя прагматизм подчеркивал роль и значимость практики для познания, советские марксисты указывали на то, что предложенное им понимание практики не соответствует ее марксистским критериям. В прагматизме практика выполняет совсем иную задачу, нежели та, которую приписывает ей марксизм, ведь она оказывается оторвана от внешнего мира и отождествляется с субъективным опытом. Ее роль в познании сводится к интересам, желаниям и потребностям индивидуализированного субъекта; на этом основании прагматизм утверждает, что познание осуществляется субъективно, чтобы служить практическим нуждам индивида. Таким образом, оно остается «закупоренным» в приватном пространстве мыслящего субъекта, лишенного доступа к внешнему миру, к независимой от него объективной реальности.

В марксизме, доказывали советские философы, роль практической деятельности понимается и оценивается совершенно иначе, чем в прагматизме. По словам Ленина, «познание может быть биологически полезным, полезным в практике человека, в сохранении жизни, в сохранении вида, лишь тогда, если оно отражает объективную истину, независимую от человека. Для материалиста “успех” человече-

ской практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем. Для солипсиста “успех” есть все то, что мне нужно на практике, которую можно рассматривать отдельно от теории познания. Если включить критерий практики в основу теории познания, то мы неизбежно получаем материализм, — говорит марксист» [Ленин, 1968: 142].

По замечанию Э. Юдина, акцентирование Марксом взаимосвязи («органического единства») чувственно-практической и теоретической форм деятельности «фиксирует преодоление... разрыва теории и практики, характерного для всей предшествующей философии, и выражает более широкую трактовку деятельности как жизнедеятельности, включающей многообразные формы человеческой активности» [Юдин, 1978: 289]. Ильенков, в свою очередь, утверждает, что «практика, понятая материалистически, предстала [в марксизме] как процесс, в движении которого каждый предмет, в него вовлеченный, функционирует (ведет себя) сообразно своим собственным закономерностям, выявляя в происходящих с ним изменениях собственную форму и меру» [Ильенков, 1974: 210].

На этом основании Розенталь и Ильенков заявляют, что «только марксистско-ленинская диалектика способна быть методом научного познания и практической деятельности» [Розенталь, Ильенков, 1969: 24] и что «на этом — ленинском — пути только и может вестись плодотворная работа... по созданию единственной теории научного познания, соответствующей уровню и запросам современного естествознания, общественных наук и общественной практики» [Там же: 35].

При таком понимании процесс познания рассматривается совместно с процессом реальной предметно-практической деятельности. Таков базис марксистского понимания взаимодействия и взаимосвязи между субъектом и объектом познания. Это ни в коей мере не подрывает объективности знания, поскольку «объективность законов и категорий диалектики... раскрывается только в ходе трудного и длительного развития естествознания и техники, общественных наук и социальной практики» [Там же: 25].

Как отмечает В. Лекторский, познание во всех его формах осуществляется в ходе практической деятельности субъекта, включающей в себя материальные предметы. «Производство таких “предметов-посредников”» и их применение «предполагает разрыв с естественным отношением организма к внешней среде и использование таких эталонов, которые имеют социально-культурный (в этом смысле “искусственный”) характер» [Лекторский, 1980: 181].

Процитированные в этом разделе работы составляют лишь малую часть примеров, которые можно было бы привести в подкрепление

тезиса о способности марксизма выстроить собственную, отличную от прагматистской, концепцию практической деятельности и субъект-объектной диалектики в познании. Подобного рода теоретические разработки, которые нуждаются в объективной и непредвзятой оценке, действительно были предложены советскими философами-марксистами.

## Вместо заключения

Трудно оспорить тот факт, что развитие прагматизма способствовало лучшему пониманию роли практики в когнитивном процессе, а также осознанию потребности в более адекватном и глубоком исследовании взаимосвязи между субъектом и объектом познания. Важным стимулом к развитию прагматизма послужила потребность дать философский ответ на вызов со стороны науки, поэтому не стоит удивляться тому, что критическое отношение к позитивистским концепциям нарастало параллельно распространению прагматистских идей и доктрин.

В этом контексте советские марксистские философы пытались систематически и всесторонне исследовать идеалистическую (в марксистском понимании) основу прагматизма и ее конкретное выражение в различных прагматистских учениях. Они применяли данную схему интерпретации и к развитию прагматизма. Благодаря их усилиям критическая литература о прагматизме обогатилась новаторскими методами и подходами; однако эта философская перспектива оказалась недооценена — главным образом по причине предвзятости и предубеждения в отношении советского марксизма.

Наконец, нужно заметить, что критическая рефлексия советских философов над прагматизмом способствовала обогащению марксистского понимания практики и субъект-объектной природы познания. Я считаю это одним из аспектов, заслуживающих более пристального внимания со стороны современных исследователей, занимающихся как историей философии в целом, так и историей советской марксистской философии, в частности.

*Перевод с английского языка Г. Вдовиной, И. Джохадзе*

## Литература

Бакрадзе, 1955 — *Бакрадзе К.* Субъективный идеализм — идеология империалистической буржуазии. Критика прагматизма и логического эмпиризма. Тбилиси: Изд-во Академии наук Груз. ССР, 1955.

Богданов, 1906 — *Богданов А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. Кн. 3. М.: Издание С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1906.

- Боднар, 1959 — *Боднар Я.* О современной философии в США. М.: Соцэкгиз, 1959.
- Ильенков, 1960 — *Ильенков Э.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960.
- Ильенков, 1974 — *Ильенков Э.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974.
- Копнин, 1958 — *Копнин П.* Диалектика процесса познания // Основы марксистской философии / Отв. ред. Ф. Константинов. М.: Политиздат, 1958. С. 303–346.
- Курсанов, 1958 — *Курсанов Г.* Гносеология современного прагматизма. М.: Соцэкгиз, 1958.
- Лекторский, 1980 — *Лекторский В.* Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980.
- Ленин, 1968 — *Ленин В.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В. Полное собрание сочинений: В 55 т. Т. 18. М.: Изд-во полит. литературы, 1968.
- Лингарт, 1954 — *Лингарт И.* Американский прагматизм. М.: Издательство иностранной литературы, 1954.
- Ляховецкий, Тюхтин, 1967 — *Ляховецкий Л., Тюхтин В.* Основной вопрос философии // Философская энциклопедия / Глав. ред. Ф. Константинов. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 171–172.
- Мельвиль, 1960 — *Мельвиль Ю.* Прагматизм // Краткий очерк истории философии / Под ред. М. Иовчука, Т. Ойзермана, И. Щипанова. М.: Соцэкгиз, 1960. С. 742–750.
- Мельвиль, 1983 — *Melvil Y.* Pragmatism // Philosophical Encyclopedic Dictionary (*Filosofskii entsiklopedicheski slovar'*) / Ed. by L. Il'ichev, P. Fedoseyev, S. Kovalyev, V. Panov. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya Publ., 1983. P. 521–522.
- Митин, 1949 — *Митин М.* «Материализм и эмпириокритицизм» В.И. Ленина и борьба против современной идеалистической реакции // Вопросы философии. 1949. № 1. С. 60–84.
- Нарский, 1961 — *Нарский И.* Современный позитивизм. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961.
- Розенталь, Ильенков, 1969 — *Розенталь М., Ильенков Э.* Ленин и актуальные проблемы диалектической логики // Коммунист. 1969. № 12. С. 24–35.
- Розенталь, Юдин, 1954 — Краткий философский словарь / Отв. ред. М. Розенталь, П. Юдин. М.: Политиздат, 1954.
- Спиркин, 1960 — *Спиркин А.* Диалектический материализм // Философская энциклопедия / Глав. ред. Ф. Константинов. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1960. С. 479–498.
- Фролов, 1980 — Философский словарь / Под ред. И. Фролова. 4-е изд. М.: Политиздат, 1980.
- Юдин, 1978 — *Юдин Э.* Системный подход и принцип деятельности: Методологические проблемы современной науки. М.: Наука, 1978.

- Ярошевский, 1951 — *Ярошевский М.* Против позитивизма и прагматизма // Большевик. 1951. № 9. С. 74–79.
- Blakeley, 1964 — *Blakeley T.* Soviet Theory of Knowledge. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1964.
- Dewey, 1931 — *Dewey J.* Philosophy and Civilization. N.Y.: Milton, Balch and Company, 1931.
- James, 1907 — *James W.* Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. N.Y.: Longmans, Green & Co., 1907.
- Hook, 1976 — *Hook S.* From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976.
- Ilyenkov, 1982 — *Ilyenkov E.* The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital / Translated from Russian by S. Syrovatkin. Moscow: Progress Publishers, 1982.
- Melvil, 1966 — *Melvil Y.* The Conflict of Science and Religion in Charles Peirce's Philosophy / Translated from Russian by L. Tikos and E. Stawiecki // Transactions of Charles S. Peirce Society. 1966. Vol. 2. № 1. P. 33–50.
- Novack, 1975 — *Novack G.* Pragmatism versus Marxism. N.Y.: Pathfinder Press Inc., 1975.
- Russell, 1951 — *Russell B.* Dewey's New Logic // The Philosophy of John Dewey / Ed. by A. Schlipp. N.Y.: Tudor Publishing Co., 1951. P. 137–156.
- Weiner, 1967 — *Weiner P.* A Soviet Philosopher's View of Peirce's Pragmatism // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1967. Vol. 3. № 1. P. 3–12.

## IV

Борис Губман

Наследие прагматизма и теория наррации аналитической философии истории<sup>1</sup>

В статье рассматривается влияние наследия прагматизма и неопрагматизма на формирование теории наррации в аналитической философии истории. Работы Ч.С. Пирса, Дж. Дьюи и Дж.Г. Мида предвосхищают нарративистскую аналитику прочтения прошлого сквозь призму опыта настоящего. В немалой степени на теоретическую рефлексию создателей современных нарративистских концепций повлиял Ч. Бирд и другие представители презентизма в историографии. Становление неопрагматизма, представленного именами Р. Рорти, М. Уайта, Р. Бернштейна, Х. Йоаса и др., оказалось сопряженным с обращением к культурно-историческому опыту как предмету философского анализа. Для неопрагматизма характерен синтез идей классики прагматизма с платформой лингвистической философии и постпозитивизма и одновременно обращение к тому спектру представлений, которые возникли в русле экзистенциальной герменевтики, постструктурализма и неомарксизма. В границах аналитической философии истории наряду с «коллингвудским» трендом истолкования природы наррации (У. Дрэй, Л.О. Минк, Х. Уайт и др.) сложилось и направление ее интерпретации М. Уайтом, Р. Рорти, А. Тоба, В. Тоцци, Р. Грондой, В. Колапьетро, Т. Виолой и другими авторами, исповедующими прагматистский символ веры. Некоторые крупные теоретики исторической наррации, подобно А. Данто или Ф. Анкерсмит, используют положения доктрины прагматизма для создания собственных построений, именуя себя приверженцами аналитического теоретизирования. Итогом восприятия рядом ведущих представителей аналитической философии истории идей прагматизма и неопрагматизма явилась их трактовка специфики нарративных предложений, взаимосвязи истории и хроники, структурной организации исторического повествования, неразрывными узлами сопряженного с настоящим и будущим, а также предлагаемое ими истолкование ценностно-мировоззренческих и теоретических оснований формирования такового.

**Ключевые слова:** аналитическая философия истории, теория наррации, прагматизм, неопрагматизм, нарративные предложения, нарратив, история и хроника.

The paper is aimed at examining the impact of pragmatism's and neo-pragmatism's legacy on the formation of narration theory in the field of analytical philosophy of history. C.S. Pierce's, J. Dewey's, and G.H. Mead's works foreshadow the narrativist vision of the past through the horizon of the present experience. The theoretical reflection of the contemporary narration theorists was also influenced to a considerable extent by C.A. Beard and other representatives of presentism in historiography. The development of neo-pragmatism represented by R. Rorty, M. White, R. Bernstein, H. Joas, and others was associated with the turn to cultural-historical experience as a subject of philosophical analysis. Within neo-pragmatism, the ideas of classical pragmatism are synthesized with the platform of linguistic philosophy and post-positivism. Simultaneously, neo-pragmatism turns to the spectrum of ideas that rose in the mainstream of existential hermeneutics, post-structuralism, and neo-Marxism. Within the limits of the analytical philosophy of history, along with the "Collingwoodian" trend of interpreting the nature of narration (W. Dray, L.O. Mink, H. White, and others), the platform of its understanding offered by M. White, R. Rorty, A. Topa, V. Tozzi, R. Gronda, V. Colapietro, T. Viola, and other authors, who profess a pragmatist creed, became very influential. Some major theorists of historical narration, like A. Danto or F. Ankersmit, use the provisions of the pragmatist doctrine in order to create their own constructions calling themselves adherents of analytical theorizing. The result of the assimilation of pragmatist's and neo-pragmatist's ideas by some leading representatives of analytical philosophy of history is revealed in their interpretation of narrative sentences specific properties, history and chronicle relations, structural organization of historical narration inextricably bonded to the present and the future, as well as in their understanding of value-world outlook and theoretical foundations role in narration.

**Keywords:** analytical philosophy of history, narration theory, pragmatism, neo-pragmatism, narrative sentences, narrative, history and chronicle.

## Введение

Разработка теории наррации — одна из центральных тем аналитической философии истории. Возникнув во второй половине XX столетия в границах аналитической философии как альтернатива спекулятивной субстанциалистской теории исторического развития, это направление философско-исторической мысли, сфокусированное по преимуществу на создании эпистемологии истории, получило первоначально распространение в Великобритании и США, а затем

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX — начала XXI века». № 17–33–00047.

завоевало сторонников в континентальной европейской мысли и в иных культурных ареалах. Обращаясь к теме исторического повествования, многие из его теоретиков так или иначе опираются на идейное наследие прагматизма. Такой интерес к традиции прагматизма, разумеется, неслучаен, поскольку корпус его классических принципов активно повлиял на становление аналитической философии, на базе которой сложилась достаточно оригинальная версия эпистемологии истории. Прагматизм и неопрагматизм продолжают и сегодня питать искания сторонников аналитической философии истории, в рядах представителей которой есть теоретики, акцентирующие свою приверженность платформе прагматистского философского теоретизирования. Наиболее ярким примером в этой связи служит эпистемология истории М. Уайта, возникшая в рамках развиваемой им доктрины «холистического прагматизма». Одновременно многие из создателей работ, написанных в методологической стилистике аналитической философии истории, не присоединяясь полностью к традиции философии прагматизма, акцентируют значимость ряда центральных ее положений, касающихся трактовки человеческого опыта и его временного измерения, для развития эпистемологии истории. В формате настоящей статьи предпринята попытка выявить специфику восприятия платформы прагматизма и неопрагматизма в границах аналитической философии истории.

### Прагматизм и неопрагматизм: «Парменидова реальность» и событийность мира

В трудах исследователей неопрагматистской ориентации Р. Гронды, В. Колапьетро, А. Топа, Т. Виолы и других авторов справедливо подчеркивается генетическая связь современных подходов к анализу исторической наррации, присущих аналитической философии истории, с корпусом представлений, обнаруживаемых в работах таких классических фигур прагматизма, как Ч.С. Пирс, Дж. Дьюи и Дж.Г. Мид<sup>1</sup>. В немалой степени на теоретическую рефлексию создателей современных нарративистских концепций повлияли и публикации таких конкретно ориентированных в своей практической деятельности на принципы прагматизма презентистски мыслящих историков, как Дж.Х. Робинсон, Ч. Бирд, М. Бирд, М. Курти, Дж.Г. Рэндэл-младший, К. Бекер, Р. Хофстэдтер и др.<sup>2</sup>

Уже в работах Ч.С. Пирса присутствует, как полагают исследователи его наследия, желание рассматривать мир в перспективе рассказа

о нем, предполагающего динамическую трансформацию его картин, фиксируемых в знаково-символической форме и постоянно корректируемых творческим воображением. Истоки подобной установки, родственной по сути современному нарративизму, некоторые исследователи усматривают во влиянии на молодого Пирса наследия Шеллинга. Позднее, в процессе разработки собственного понимания задач философии прагматизма, Пирс подробно анализирует роль времени в контексте человеческого опыта и процесса постижения мира, дискурсивного выражения знания в знаковой форме. Он полагает необходимым «показать, что существенный модус бытия, который прагматицист приписывает событию в будущем, нисколько не отличается от того, что он приписывает схожему событию в прошлом; и что отличаются друг от друга только соответствующие практические установки мыслителя» [Пирс, 2000: 178]. Время в триединстве его модусов прошлого, настоящего и будущего выступает, по Пирсу, непререваемым условием существования опыта и постижения человеком событий, происходящих в мире. Его аналитика времени и дискурсивных вариантов фиксации такового заставляет вспомнить о наследии Августина. Он подчеркивает, что предложения, запечатлевающие опыт минувшего на базе памяти, оказываются необходимыми для получения знания о настоящем. Одновременно, предложения типа «Колумб открыл Америку» своим имманентным содержанием указывают на будущее. Присутствие в настоящем рисуется Пирсу сопряженным именно с моментом чувственной сопричастности непосредственно данному. При этом настоящее связывает прошлое и будущее, которому Пирс придает особое значение в плане потенциальной возможности использования и проверки достоверности имеющегося знания.

Знание фиксируется, по Пирсу, в настоящем в имеющихся границах существующего ресурса знаковых форм, схватывающих мир индивидуальных событий. Предвосхищая современные дискуссии о природе нарратива как целостности, портретирующей события во времени с позиций ситуации настоящего и открытости будущему, он полагал существенным момент потенциального раскрытия значения суждений, запечатлевающих минувшее и настоящее в будущем. «Рациональное значение любой пропозиции — в будущем. Как так? Значение некоей пропозиции само есть некая пропозиция. На деле оно есть не что иное, как сама пропозиция, чьим значением оно оказывается: оно есть ее перевод» [Там же: 172], — заключает Пирс. Рассуждая об открытости смысловой интерпретации суждений, возможности их включения в многообразные повествовательные контексты, значимости в процессе неограниченного семиозиса продуктивного воображения, трактуемого в духе кантовского его истолкования, Пирс предвосхищает тематику видения наррации в произведениях приверженцев аналитической философии истории

<sup>1</sup> См.: [Colapietro, 2016]; [Gronda, Viola, 2016]; [Топ, 2016].

<sup>2</sup> См.: [Kloppenber, 2004].



Современная теория исторической наррации, сложившаяся в работах философов-аналитиков, впитала и идеи Дж. Дьюи. Проблема наррации ставится этим автором в связи с выдержанной в инструменталистском духе логикой теоретического исследования. Любое конкретное суждение, как полагает Дьюи, несет на себе печать констатации определенной индивидуальной ситуации, невысказанной вне пространственно-временных границ. «Экзистенциальная предметность как подверженная трансформации обладает временной фазой. Лингвистически эта фаза выражена в наррации» [Dewey, 1938: 221]. Существующее мыслимо лишь в сосуществовании с иным, со своими условиями, и любая трансформация во времени осуществима также в некоторых пространственных обстоятельствах. Лингвистически это предполагает описание. Эти две характеристики, по Дьюи, различаются лишь с целью аналитической фиксации, но в контексте повествования о некоторой цепи событий, взятого как целостность, происходящее во времени обязательно отсылает нас к пространственным обстоятельствам, в которых они осуществляются.

Построения Дьюи, касающиеся специфики наррации, отмечены глубиной рассмотрения этого сюжета, пониманием сложности воспроизведения событий, вершащихся во времени, в контексте описания и интерпретации происходящего. Они выражают платформу, которая обычно характеризуется в исследовательской литературе как «презентистская» и предполагает принципиальную невозможность для историка занять непредвзятую позицию по отношению к исследуемому им предметному полю, поскольку он «ангажирован» в современную ситуацию, так или иначе являющуюся итогом минувшего. Дьюи считает важным в этой связи подчеркнуть свое принципиальное несогласие с пониманием задач исторического исследования, предложенным Л. фон Ранке, сообразно с которым академическое повествование о минувшем предполагает описание «того, как все реально случилось». Дьюи иронически замечает: «Произошедшее в истории (Das geschichtliche Geschehen) в смысле действительных событий в их реальном осуществлении именуется “историческим” (geschichtlich) лишь предварительно; как нечто подверженное выбору и организации на основе существующих проблем и концепций» [Ibid.: 237]. История пишется не с чистого листа, а в определенной проблемной перспективе, заданной в настоящем. Можно согласиться с тем, что поиск эмпирических данных, их реконструкция и теоретическая интерпретация в любом типе исторического исследования так или иначе заданы некоторой перспективой, диктуемой позицией автора, «ангажированного» в события современности, укорененные в прошлом. С этим «презентистским» допущением вполне совместим «академизм», если автор исторического сочинения не будет существом все-

цело идеологически мотивированным и готовым забыть о своем профессиональном долге. Дьюи как раз не настаивает на идеологическом призвании историка, хотя при желании его можно интерпретировать таким образом.

Любой вид исторического исследования, — а к числу таковых он относит биографические, историю любых процессов и собственно человеческую историю, — так или иначе предполагает, по Дьюи, рассмотрение прошлого в перспективе настоящего и будущего. Именно так, на его взгляд, идет создание эмпирического базиса исторической наррации, предполагающее поиск источников, реконструкцию их содержания в настоящем. Наррация предполагает и теоретическую интерпретацию фактуального материала, вплетенную в канву рассказа. Она, по Дьюи, невысказана вне создания предварительной концептуальной стратегии видения событийной цепи. Таким образом автор приходит к заключению, что «писание истории является само по себе историческим событием» [Ibid.]. Прошлое оказывается органически сопряженным с настоящим во имя достижения определенных человеческих целей. Хотя Дьюи не создал всесторонне проработанной концепции исторической наррации, сформулированный им подход к ее анализу во многом стимулировал в дальнейшем размышления о ее природе теоретиков аналитической философии истории, а также историков-практиков, принявших установку презентизма.

Платформа рассмотрения исторической наррации, разработанная Дьюи, во многом близка ее трактовке, представленной в трудах Дж.Г. Мида. Именно этот автор связал значимость проблемы повествования с изменением в целом современного понимания задач философского мировидения. Развивая свою философию настоящего, Мид предлагает видение мира как принципиально лишённого субстанциального единства, гетерогенного и сотканного из непредсказуемо явленных в опыте уникальных событий. «Ибо Парменидова реальность не существует. Существование заключает в себе несуществование; оно происходит. Мир — это мир событий», — провозглашает он [Мид, 2014: 43]. Если Парменидова реальность была поиском единого, неизменного и самотождественного бытия как противоположности множественности и становлению, то для Мида мир не может быть заключен в границы единства, подвержен постоянному порождению уникальных событий, творчески эмерджентен. Подобные онтологические проекции делают рассуждения Мида о реальности весьма созвучными духу постклассического философского теоретизирования в его современном варианте.

Поскольку именно взрывающая привычный порядок существующего событийность находится в фокусе внимания Мида, тема темпоральности, взаимосвязи настоящего с прошлым и будущим, дискурсивной

фиксации таковой занимает его в наибольшей степени. В этом плане его наследие и возбуждает интерес современных авторов, разрабатывающих теорию наррации в границах аналитической философии истории. Мид исходит из идеи неотменяемости прошлого, ибо случившиеся события произошли, и им не дано повториться. Однако сказанное отнюдь не означает, что прошлое одинаковым образом видится сквозь призму изменяющегося горизонта настоящего. «Историк не сомневается, что нечто произошло. Он колеблется относительно того, что произошло... Но если вдруг возникает что-то новое, то это сразу же называется на прошлом. Появляется новое прошлое, ведь с каждым новым подъемом ландшафт, остающийся позади нас, становится иным ландшафтом» [Там же: 51–52], — замечает Мид. Вооружившись должными источниками, историк, по Миду, стремится всегда к адекватному постижению того, что произошло и выглядит «неотменяемым», но он исходит из перспективы настоящего и собственных будущих операций по работе с материалом, выдвижения определенных теоретических интерпретаций такового и попыток найти эмпирическое подтверждение своим мыслительным конструкциям. Одновременно меняется и сам горизонт настоящего, ибо ранее не существовавшие события ведут к иному видению «ландшафта случившегося».

Современное состояние, — и в этом Мид прямо солидаризируется с Дьюи, — способно менять перспективу видения «неотменяемого прошлого» и вести к поиску новых событийных звеньев цепи произошедшего, их интерпретации. Рассуждая о роли исторического знания, Мид заключает, что «ценность и значимость всех историй заключена в интерпретации настоящего и контроле над ним...» [Там же: 71]. Как и Дьюи, он улавливает влияние исторического знания на социокультурный опыт, коллективную память людей. Его идеи, касающиеся этого сюжета, при всей их эскизности и фрагментарности, востребованы создателями аналитической версии трактовки природы повествования о минувшем.

Становление неопрагматизма, представленного именами Р. Рорти, М. Уайта, Р. Бернстайна, Х. Йоаса и др., оказалось сопряженным с обращением к культурно-историческому опыту как предмету философского анализа. Подобного рода трансформация традиции прагматизма проходила на фоне «лингвистического поворота» и одновременно усиления внимания к проблематике уникальной историчности человеческого существования<sup>1</sup>. В границах неопрагматизма происходит синтез идей классики прагматизма с платформой лингвистической философии и постпозитивизма и одновременно обращение к тому спектру представлений, которые возникли в русле экзистенци-

<sup>1</sup> См.: [Губман, Ануфриева, 2017]; [Кукарцева, 2006]; [Vann, 1995].

альной герменевтики, постструктурализма и неомарксизма. В этой связи становится понятным интерес теоретиков неопрагматизма к нарративистской проблематике. Хотя варианты восприятия сторонниками неопрагматизма идей аналитической философии и возникшей на ее базе эпистемологии истории столь же сугубо индивидуальные и разнообразны как и типы отношения к традиции мысли прагматизма создателей аналитической философии истории, складывающийся между ними альянс выглядит вполне логичным. В целом подобного рода союз способствовал обогащению нарративистских концепций представлениями о значимости для формирования повествования о минувшем интересубъективных связей, конституирующихся в диалоге, о культурной и ситуативной обусловленности такового, присутствию парадигмальных черт в историческом познании и т. д.<sup>1</sup>

### Теория исторического нарратива и идеи прагматизма

Влияние идей прагматизма и неопрагматизма прослеживается в контексте обсуждения существенных черт и структурных особенностей наррации представителями аналитической философии истории. Оно просматривается в первую очередь в рассмотрении вопроса о временной структуре повествования, его неотделимости от жизненного опыта и интересов автора, зависимости прошлого от настоящего и будущего, способе логической и лингвосомиотической фиксации таковой и т. д. Именно в свете этой стержневой линии анализа представители аналитической философии истории обсуждают вопросы о специфике нарративных предложений, их смысле и значении, подтверждении фактов на базе свидетельств источников, аксиологическом и теоретическом компонентах их интерпретации, соотношении истории и хроники, возможности и способах метаисторической рефлексии и т. д.

М. Уайт справедливо полагал, что альянс идей прагматизма и аналитической философии обусловил саму возможность появления в англо-американском мире особого типа эпистемологически центрированной философии истории и выдвижения в качестве ее ядра теории наррации. Характеризуя мировоззренческую ситуацию, которая привела к рождению его собственного варианта «холистического прагматизма», взрастившего видение феномена исторического повествования, он писал: «В начале XX столетия Уильям Джеймс и Джон Дьюи подготовили путь к прагматическому исследованию элементов культуры, которое было развито в дальнейшем во второй части столетия работами У. Куайна о методе и логике естественных наук, работой Н. Гудмена в области философии искусства, трудами Дж. Ролза по этике и моими собственными

<sup>1</sup> См.: [Kellner, 1995].

сочинениями, посвященными этике и философии истории» [White, 2002: 1]. Уайт говорит о том, что создание «холистического прагматизма» как направления, которое, восприняв идеи классики прагматистского и логико-позитивистского теоретизирования, пришло к платформе ревизии пропитанного духом классического рационализма сциентистского понимания задач философии, к осознанию необходимости ее обращения к тотальности человеческого опыта и многообразия различных языковых форм его фиксации, было также связано с «лингвистическим поворотом», осуществленным Л. Витгенштейном.

Именно под влиянием теории языковых игр Витгенштейна, а затем и знакомства с философией языка Дж. Остина начинает, по признанию самого М. Уайта, складываться его отход от понимания задач аналитического теоретизирования Дж. Муром как работы с экстралингвистическими понятиями, атрибутами или высказываниями с тем, чтобы постигнуть аналитические и независимые от опыта истины. Гудмен и Куайн, синхронно с его собственными исследованиями, заставили Уайта усомниться в возможности строгого разграничения аналитических и синтетических пропозиций, а вслед за тем по-новому увидеть задачу философского исследования как призванного запечатлеть человеческий опыт в его воплощении в многообразии языков культуры. Историческая наррация оказалась ему близка как предмет философской рефлексии в силу связи с его собственными увлечениями интеллектуальной историей, попыткой осознать, насколько академический подход к изучению прошлого совместим с инспирированным прагматизмом презентизмом.

Разумеется, движение к теории наррации в границах аналитической философии истории отнюдь не всегда было и остается связанным с прямым признанием ее представителями себя в качестве развивающих новую версию прагматизма. Х. Фэйн, например, вполне резонно замечает, что некоторые нарративистские теории могут уходить своими корнями не столько в наследие Дьюи, сколько в концепцию Р. Дж. Коллингвуда [Fain, 1970: 10]. В этом отношении более «коллингвудианскими» по духу выглядят построения У. Дрэй, Л.О. Минка, Х. Уайта. Тогда как нарративизм М. Уайта, Р. Рорти, А. Топа, В. Тоцци, Р. Гронды, В. Колапьетро, Т. Виолы и ряда других авторов связан с признанием прагматистского символа философской веры. Некоторые же крупные теоретики исторической наррации, подобно А. Данто или Ф. Анкерсмицу, используют положения доктрины прагматизма для создания собственных построений, именуя себя приверженцами аналитического теоретизирования.

В целом нарративистские построения, возникающие в границах аналитической философии истории, роднит их обращение к специфической языковой форме повествования об избираемом их авторами сегменте

минувшего. «Трудно воздержаться от заключения, — замечает М. Уайт, — что подлинное повествование должно в наибольшей степени интересоваться теоретика исторического познания, поскольку именно оно отличает историю от других типов повествования. Осуществляя наррацию, он предлагает причинные объяснения и сообщает факты истории, но историк — некто больший, чем репортер, освещающий факты, и человек, ищущий причины. Если бы он был только таким существом, дискуссия по поводу общей логики его дисциплины могла бы быть отнесена по ведомству общей эпистемологии. Но по сути, поскольку специалисты по общей эпистемологии концентрируют свое внимание на логике простых, изолированных высказываний — будь то высказывания о прошлом, объяснительные суждения, логические суждения, научные теории или моральные суждения, — они забывают о нарративе, который являет собою специфический тип дискурса, заслуживающий специального рассмотрения» [White, 2005: 39]. Основополагающей характеристикой исторического нарратива является его целостность и временной характер, предполагающий сопряженность прошлого, о котором ведется повествование, с настоящим и будущим. Осмысление этой темпоральной характеристики наррации зачастую ведется в аналитической философии истории со ссылкой на традицию прагматизма, а также на реальную практику историографии, опирающуюся на платформу презентизма.

М. Уайт полагает возможным в целом позитивно оценить вклад Бирда в смену ориентиров историографии его времени в духе «восстания против формализма» и утверждения специфической линии «историзма» [Ibid.: 239–242]. Одновременно он отнюдь не однозначно оценивает все труды этого автора, посвященные американской истории, заявляя, что применение прагматизма в области анализа истории дело достаточно тонкое, и далеко не всякий социально-политический интерес исследователя прошлого, его мировоззренческие установки способны повести к созданию достоверной картины такового [Ibid.: 38]. Отношение Данто к презентизму Бирда выглядит несколько двойственным. Он готов согласиться с тем, что историческая наррация в целом несет на себе в яркой форме печать ценностно-мировоззренческих и теоретических предпочтений того или иного автора. Однако Бирд, на его взгляд, не прав, противопоставляя в этом плане историю естественным наукам, в которых тоже работает этот момент [Данто, 2002: 101]. Различие между историей и наукой, как справедливо подмечает Данто, вопреки Бирду, состоит не в использовании или неиспользовании теоретических схем, а в самом характере таковых. В истории такого рода схемы ведут к построению нарратива.

Своеобразным элементарным звеном наррации является предложение о событиях минувшего, и уже на этом уровне анализа повествования обнаруживается своеобразный парадокс обращенности такового

го к моменту настоящего и будущего. Предложения, описывающие динамику истории, характеризует в действительности не только момент констатации свершившегося события, но и временная форма фиксации осуществления такового. Так, если воспользоваться примером обращения Данто к предложению «Тридцатилетняя война началась в 1618 году», в его контексте хорошо прослеживается имманентная отнесенность события начала этой войны с тем ее течением и датой окончания, которые являются достоянием субъекта, знающего об итогах и дате окончания таковой. При этом сразу же возникает вопрос о смысле и значении исторических предложений, звучащих в контексте нарратива. Данто апеллирует в этой связи к идеям прагматизма К.И. Льюиса, который полагал, что предложения о прошлых событиях прямо эмпирически не верифицируемы, а проверяются с использованием свидетельств в настоящем и будущем. Льюису принадлежит идея временного континуума, объединяющего прошлое, настоящее и будущее, в котором ситуирован объект истории. Соглашаясь с его мыслью об обнаружении подтверждения исторических предложений в свидетельствах, Данто пытался все же найти логический путь, позволяющий говорить об их прямом подтверждении. Прибегая к иным версиям трактовки этого вопроса, он не принимает и концепции подтверждаемости исторических предложений в сослагательном наклонении А. Дж. Айера в случае потенциального допущения присутствия субъекта опыта во время свершения события. В целом осознавая невозможность оспорить то, что в реальности поле свидетельств, позволяющих потенциально верифицировать исторические суждения, предполагает работу с ними в настоящем и будущем, Данто говорит о логической продуктивности выделения с этой целью их фактуального содержания и временной формы вслед за Кантом. Смысл временных исторических предложений оказывается, с его точки зрения, в целом определяемым их возможной эмпирической подтверждаемостью, тогда как истинность или ложность результатом верификации на базе свидетельств. Правда, некоторые темпоральные исторические суждения оказываются осмысленными, но прямо не верифицируемыми [Там же: 66]. Примером в этом плане он избирает предложение: «Восхождение Петрарки на Ванту символизирует начало Возрождения». Действительно, ни само описание восхождения на Ветреную гору близ Авиньона в апреле 1336 г., содержащееся в письме Петрарки к другу, ни свидетельство совершившего с Петраркой этот подъем на вершину его брата Джерардо не говорят прямо ничего в пользу трактовки этого события как начала Ренессанса. Символический смысл этого достоверного события подтверждается лишь его отнесением к более широкому социокультурному контексту. И здесь построения Данто входят в поле тяготения воззрений Витгенштейна и Куайна.

Поскольку нарратив слагается из многообразия предложений, его существование предполагает обнаружение возможного основания их единства. Таковым, по верному замечанию М. Уайта, может быть индивидуальный или коллективный субъект, эволюция которого во времени занимает историка. «Наиболее типичным нарративом является такой, в котором, — пишет он, — главный субъект существовал, или некогда действительно существовал на протяжении длительного периода времени, и задачей типичного рассказчика является создание последовательного повествования о развитии этого главного субъекта» [White, 1965: 223]. Протагонистом исторического повествования, как и романа, может быть индивидуальный субъект, и все их отличие будет в принципе состоять, по М. Уайту, в том, что герой художественного произведения — итог творческого вымысла, а истории — реальное лицо. Но главным героем, продолжает он, вполне может быть и страна, группы людей на некотором отрезке их пребывания в историческом времени. Таким образом, целостность исторической нарратива выглядит, сообразно с избранным М. Уайтом подходом, производной в конечном счете от истории, повествующей о существовании во времени субъекта, привлечшего внимание автора.

Хотя подход к феномену нарратива М. Уайта не противоречит по сути предлагаемому Данто, последний скорее склонен акцентировать момент целостности нарратива как рассказа о значимых изменениях в человеческих сообществах с точки зрения их современного смыслового звучания [Данто, 2002: 241]. В полемике с Пирсом, Данто утверждал, что хотя событие прошлого в определенном смысле «неподвижно», оно погружено в фон «прирастающих» к нему последующих событий, также принадлежащих минувшему, определяемому ситуацией настоящего. Конечно же, в этом смысле его воззрения сразу заставляют вспомнить о подходе к данному сюжету не только критически осмысленного им учения Льюиса, но Дьюи. Свои размышления о заданности повествования динамикой временной формы осуществления событий Данто дополняет эпистемологическими соображениями о значимости того ракурса их подачи, который избирается историком. Последнее обстоятельство, как отмечает В. Тоцци, чрезвычайно важно для понимания способа аранжировки многообразия типов предложений, входящих в нарратив, для достижения задачи исторического исследования [Tozzi, 2016: 11].

В контексте обсуждения вопроса об имманентной структуре нарратива в произведениях сторонников аналитической философии истории, испытавших влияние традиции прагматизма, активно переосмысливается тема взаимосвязи истории и хроники, которая была сформулирована в произведениях Б. Кроче. Итальянский философ, как известно, противопоставлял хронике как непредвзятую фиксацию хода событий минувшего во времени истории, написанной с позиций

настоящего и принципиально выражающей особую аксиологическую и теоретическую «предвзятость» автора. Если М. Уайт говорит о сопровождении повествования коррелятивной ему хроникой, то А. Данто вовсе низвергает кроччанское противопоставление истории и хроники, делая их в равной мере зависимыми от момента настоящего.

Если хроника констатирует произошедшее событие, то история, как полагает М. Уайт, включает его в цепь причинно-следственных связей. «Поскольку история утверждает причинные связи, мы можем представить историю как логическое соединение высказываний, большинство из которых являются индивидуальными причинными утверждениями» [White, 1965: 223]. Выделение причинных цепей, их взаимодействие рассматривается Уайтом на фоне проблемы «охватывающих законов», хотя и с некоторыми критическими добавлениями к принимаемой им модели К. Поппера и К. Гемпеля. «Охватывающие законы» выглядят в его прочтении своеобразными «скрепами» наррации. Важным моментом организации исторического повествования, по Уайту, оказывается как выделение главных причин, срабатывающих в порождении событий, так и осознание роли рационального решения и действия ведущих протагонистов анализируемых процессов. При этом, в противоположность кроччанской позиции, хроника не без основания рассматривается Уайтом как некий побочный продукт исторического повествования, которое всегда зависит от выбора задач и магистральной линии видения свершившихся событий историком в ситуации настоящего. Набор ценностно-мировоззренческих и теоретических предпочтений историка, как подчеркивает он, оказывается в этом процессе главным и определяющим [Ibid.: 264].

А. Данто также не принимает проведенного Кроче противопоставления истории и хроники, поскольку нельзя говорить об отстраненном, «неангажированном» взгляде на минувшее хрониста, так же как и историка, обреченного на оценку значимости событий после их свершения в момент настоящего, хотя он и не должен высказываться прямо о главных и второстепенных причинах их порождения и прочих моментах описываемого прошлого. Данто убедительно показывает невозможность построения «идеальной хроники», которая бы «сообщила не меньше, чем мы хотим знать, и не больше, чем мы можем знать» [Данто, 2002: 175]. Ситуация во времени хрониста событий и его цели коррелируют с проблемой полноты его творения. Подобно М. Уайту, Данто рассуждает об «охватывающих законах» как элементах, задающих возможность экспликации причин произошедшего, и зачастую отправном моменте построения нарративных причинных цепей, теорию соподчинения которых в перспективе смещения горизонта настоящего он развивает достаточно нетривиальным образом.

Обычно теоретики наррации, работающие на платформе аналитической философии истории и испытавшие влияние прагматизма, говорят о том, что историческое повествование как целое трудно охарактеризовать как «истинное» или «ложное», в то время как отдельные нарративные предложения, которые его составляют, могут быть оценены в этой перспективе гораздо проще. Основным критерием правдоподобия, надежности нарратива оказывается, в их понимании, его способность инструментально охватить рассматриваемые явления, процессы с точки зрения максимальной полноты раскрытия конституирующих их причинно-следственных связей. Своеобразным парадоксом нарративности выступает, по М. Уайту, то, что отдельные части повествования могут быть охарактеризованы как эмпирически и теоретически обоснованные, но одновременно в нем будут намеренно опущены важные реалии рассматриваемого явления, процесса [White, 1965: 268]. Этого, как представляется ему, можно избежать, соединяя плюрализм и энциклопедизм в изучении истории.

Нарратив, по Данто, выступает как попытка описать прошлое в его полноте, которая изначально не может быть реализована, в силу исторической ситуированности субъекта и многогранности описываемой им предметности. Итогом выступает то, что «само использование повествовательной организации предполагает непреодолимый субъективный фактор» [Данто, 2002: 138]. Данто куда более категоричен в своем понимании ограниченности любого повествования, нежели М. Уайт. Релятивизм Данто укрепился на базе восприятия идей не только Куайна, но и Т. Куна, повлияв на финальный вариант созданной им теории исторического повествования [Danto, 1995: 72].

В конечном итоге нарратив оказывается связанным с историческим опытом, резюмируя его содержание, выходящее за рамки рассказа. Одновременно наррация вносит свой вклад в конституирование исторического опыта. Именно поэтому Данто, ссылаясь на Дьюи, говорит, что опыт настоящего невозможно воспроизвести вне его предикативного описания, отсылающего к опыту прошлого. Он заключает, что «исторический инструментализм почти несомненно корректен» [Данто, 2002: 82]. Ф. Анкерсмит, характеризующий себя как последовательного сторонника Р. Рорти и его концепции лингвистического поворота, также подчеркивает возникновение наррации в контексте исторического опыта и непреходящую роль для понимания этого обстоятельства наследия Дж. Дьюи [Анкерсмит, 2007: 339].

## Выводы

Возникнув в качестве итога «лингвистического поворота» в западной мысли, нарративистский тренд в границах аналитической фи-

лософии истории испытал достаточно серьезное воздействие наследия Ч.С. Пирса, Дж. Дьюи, Дж.Г. Мида, Р. Рорти, У. Куайна и других крупных теоретиков прагматизма и неопрагматизма. Повлияла на него и практика презентистского видения задач и специфики историографии. В современной англо-американской аналитической философии истории наряду с «коллингвудианским» трендом в понимании природы нарратива сложилось влиятельное крыло теоретиков, истолковывающих таковой в поле влияния идей прагматизма и неопрагматизма. Среди них есть авторы, которые декларируют свое кредо как последовательный прагматизм, равно как и те, кто принимает на вооружение отдельные тезисы прагматизма и неопрагматизма, в целом именуя себя приверженцами аналитической философии. У ряда ведущих представителей прагматистского крыла аналитической философии истории складываются достаточно глубокие и продуктивные представления о специфике нарративных предложений, взаимосвязи истории и хроники, структурной организации исторического повествования, неразрывными узлами сопряженного с настоящим и будущим, ценностно-мировоззренческих и теоретических основаниях формирования такового. Историческая нарративная предстает в горизонте коммуникативных связей субъектов, предполагающих диалог, а порой и конфликт практических установок, мировоззренческих и теоретических позиций, существование различных парадигм видения прошлого. Она рассматривается в непосредственной взаимосвязи с целостностью исторического опыта. Таким образом, освоение корпуса идей прагматизма и неопрагматизма способствовало созданию нового круга проблем и подходов к их рассмотрению в границах аналитической философии истории.

### Литература

- Анкерсмит, 2007 — *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007.
- Губман, Ануфриева, 2017 — *Губман Б., Ануфриева К.* Лингвистический поворот и история в философии Р. Рорти // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2017. № 2. С. 165–177.
- Данто, 2002 — *Данто А.* Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002.
- Кукарцева, 2006 — *Кукарцева М.* Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы // Вопросы философии. 2006. № 6. С. 44–55.
- Мид, 2014 — *Мид Дж.Г.* Философия настоящего. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Пирс, 2000 — *Пирс Ч.С.* Начала прагматизма / Пер. с англ. В. Кирющенко, М. Колопотина. СПб.: Алетейя, 2000.

- Colapietro, 2016 — *Colapietro V.* The Historical Past and the Dramatic Present. Toward a Pragmatic Clarification of Historical Consciousness // European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online]. 2016. VIII-2. URL: <https://journals.openedition.org/ejap/627>
- Danto, 1995 — *Danto A.* The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History // A New Philosophy of History / Ed. by F. Ankersmit, H. Kellner. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. 70–88.
- Dewey, 1938 — *Dewey J.* Logic. The Theory of Inquiry. N.Y.: Henry Holt and Company, 1938.
- Fain, 1970 — *Fain H.* Between Philosophy and History. The Resurrection of Speculative Philosophy of History Within the Analytic Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Gronda, Viola, 2016 — *Gronda R., Viola T.* Pragmatism and the Writing of History // European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online]. 2016. VIII-2. URL: <https://journals.openedition.org/ejap/623>
- Kellner, 1995 — *Kellner H.* Introduction: Describing Redescriptions // A New Philosophy of History. P. 1–20.
- Kloppenber, 2004 — *Kloppenber J.T.* Pragmatism and the Practice of History: From Turner and Du Bois to Today // The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy / Ed. by R. Shusterman. Oxford: Blackwell, 2004. P. 197–220.
- Топя, 2016 — *Топя А.* “I Have to Confess I Cannot Read History So,” On the Origins and Development of Pierce’s Philosophy of History // European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online]. 2016. VIII-2 // URL: <https://journals.openedition.org/ejap/628>
- Tozzi, 2016 — *Tozzi V.* Dewey, Mead, John Ford, and the Writing of History. Pragmatist Contribution to Narrativism // European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online]. 2016. VIII-2 // URL: <https://journals.openedition.org/ejap/641>
- Vann, 1995 — *Vann R.T.* Turning Linguistic: History and Theory and History and Theory, 1960–1975 // A New Philosophy of History. P. 40–69.
- White, 2002 — *White M.* A Philosophy of Culture. The Scope of Holistic Pragmatism. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- White, 1965 — *White M.* Foundations of Historical Knowledge. N.Y.; L.: Harper and Row, 1965.
- White, 2005 — *White M.* From a Philosophical Point of View. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2005.

# Карина Ануфриева

## Прагматизм и аналитическая философия истории А. Данто<sup>1</sup>

Создавая собственный вариант аналитической философии истории, А. Данто испытал значительное влияние идей прагматизма. Среди классиков прагматизма его особую заинтересованность вызвали положения философии Ч.С. Пирса, Дж. Дьюи и К.И. Льюиса. В значительной степени при создании им теории исторической наррации он воспринял также идеи исторического презентизма Ч. Бирда. Данто полагал, что развиваемая им сеть нарративистских представлений об истории в принципе вполне согласуется с реалистической познавательной установкой, которая предполагает референтность некоей реальности прошлого, но немыслима вне соотнесения с моментом настоящего. В центре внимания Данто находилась проблема статуса предложений о прошлом, которые на базе творческого воображения историка конституируют нарратив как некоторую целостность, рисующую определенный фрагмент событий, свершившихся во времени. Значимость допущения реальности, фиксируемой предложениями о прошлом, по Данто, можно интерпретировать в инструменталистском ключе. Прошлое, фиксируемое в предложениях, которые Данто определяет как сопряженные с процессом наррации и выражением целостности временной связи следования событий, оказывается важным для организации опыта настоящего. Открыто замечая, что он использует в этой связи философскую платформу Дж. Дьюи, Данто одновременно акцентирует новизну собственного подхода. Он полагает, что именно ему принадлежит приоритет инструменталистского истолкования исторических суждений. Осознание Данто в поздний период его творчества противоречия идеальной картины построения нарратива и исторической парадигмальности практики истории стало результатом прочтения основного труда Т. Куна, а затем и знакомства с работами М. Фуко, посвященными истории научного знания и дискурсивным формациям в их диахронной смене. В итоге эволюции нарративистской концепции Данто также просматривается момент влияния прагматизма.

**Ключевые слова:** исторический реализм, прагматизм, инструментализм, презентизм, наррация, нарративные предложения, историческое объяснение, парадигмы, исторические миры.

Creating his own version of the analytical philosophy of history, A. Danto was greatly influenced by the ideas of pragmatism. Among the classics of pragmatism, he was most interested in the insights of C.S. Pierce, J. Dewey, and C.I. Lewis. His theory of historical narration was also largely influenced by C. Beard's historical presentism. Danto believed that, in principle, his network of narrativist ideas agreed well with the realistic cognitive attitude, which implies reference to a certain past reality, but is inconceivable without correlation with the present moment. Danto's attention was focused on the sentences giving the description of the past and constituting on the basis of productive historical imagination a narrative as a certain totality that covers particular set of the events in their time succession. The past fixed in sentences that Danto defines as conjugated with the process of narration and the expression of the temporal integrity of an event sequence turns out to be important for organizing the present experience. Openly admitting the use of Dewey's philosophical strategy here, Danto at the same time emphasizes the novelty of his own approach. He believes that the priority of the instrumentalist interpretation of historical judgments belongs to him. The fact that Danto in the later period of his career realized the contradiction between the ideal picture of narrative construction and the historical paradigmality of history practice was a result of his familiarization with T. Kuhn's opus magnum and then with M. Foucault's works dedicated to the history of scientific knowledge and discourse formations in their diachronic succession. Finally, the evolution of Danto's narrativist theory also shows the influence of pragmatism.

**Keywords:** historical realism, narration, narrative sentences, pragmatism, instrumentalism, presentism, historical explanation, paradigms, historical worlds.

### Введение

С именем Артура Данто (1924–2013) связана разработка одной из наиболее значимых теорий исторической наррации, характерных для исканий в этом направлении представителей англо-американской аналитической философии истории. Попытавшись представить специфику познания минувшего, он заговорил о том, что прошлое характеризуется специфического рода эпистемологическими, логическими и лингвистическими процедурами его фиксации, которые слиты воедино и в значительной степени отличаются от дисциплин, запечатлевающих свой объект в сугубо синхронном измерении. В отличие от теоретиков континентальной европейской философии, обращавшихся к проблематике исторического познания, Данто на протяжении всей своей философской карьеры оставался приверженцем аналитической методологии, которая, на его взгляд, позволяет в отчетливой рационально-логической форме дать дескрипцию любых проблем не только научного, но и практического отношения к миру.

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX — начала XXI века». № 17–33–00047.

Именно поэтому в его учение о исторической наррации органически входят многие идеи прагматизма и питаемой им презентистской историографии. Рассмотрение их влияния на концепцию исторической наррации Данто составляет предмет настоящего исследования.

Отличительной особенностью постижения исторических событий и способа описания таковых является наррация — повествование о случившемся во времени и имеющем отношение к настоящему. Обращение к истории неминуемо заставляет задуматься о том, что парадоксальным образом прошлое, о котором намеревается поведать изучающий его субъект, становится таковым только при установлении его связи с настоящим, открытым для будущего. Рассказ, таким образом, устанавливая нить взаимосвязи между минувшим и настоящим, выступает способом организации знания и описания событий, вершащихся во времени. Именно в этом контексте «срабатывает» интерес Данто к наследию прагматизма.

### Исторический опыт и инструментальный характер исторического знания

Данто, по его собственному признанию, формировался первоначально под влиянием идей и методологического инструментария логического позитивизма, воспринял многие положения философии Э. Нагеля. При обращении к вопросам исторического познания он изначально воспринял и впоследствии синтезировал в границах своих нарратологических штудий модель исторического объяснения К. Поппера — К. Гемпеля. Одновременно для Данто оказались притягательными идеи прагматизма в изложении С. Хука. Среди классиков прагматизма его особую заинтересованность вызвали положения философии Ч.С. Пирса, Дж. Дьюи, К.И. Льюиса, а также Ч. Бирда и других приверженцев презентистской историографии. В его понимании, их идеям вполне созвучен перспективизм философии познания Ф. Ницше, близкий его философским устремлениям. Возможно, в свете влияния прагматизма следует понимать и увлеченность Данто в поздний период его творчества постпозитивистской концепцией Т. Куна. Занимаясь спецификой исторического повествования, он открыл для себя глубину построений Куна, его теории парадигм знания и предполагаемой ей установки на множественность и историчность коррелятивных им миров.

Данто полагал, что развиваемая им сеть нарративистских представлений об истории в принципе вполне согласуется с реалистической познавательной установкой, которая предполагает референтность некоей реальности прошлого, которая, как он показал, немыслима вне соотнесения с моментом настоящего. Реальность исторического становления,

репрезентируемая наррацией, оказывается заданной событийной цепью, вершащейся в потоке времени. Подобного рода реализм оказывается по определению содержащим значительную дозу критико-конструктивистских основоположений, так как изначально предполагает, что наррация создается усилиями воображения субъекта и не является неким «слепком» с действительности. При этом, следуя логико-позитивистской установке, Данто отождествляет осмысленность тезисов, составляющих наррацию, и их значение с возможностью верификации. «Осмысленность, истолкованная как верифицируемость, — пишет он, — не зависит от истинностного значения, от отношений референции и от времени произнесения предложений» [Данто, 2002: 65]. Если принимается такое определение осмысленности как верифицируемости, на повестке рассмотрения, как подчеркивает автор, остается вопрос о способе осуществления таковой относительно значений предложений, обладающих формой времени. Вкратце вопрос сводится к следующему: какой опыт позволяет верифицировать наши высказывания о прошлом, о том, что уже не существует. Эта проблема, как полагает Данто, фундаментально представлена в сочинениях К.И. Льюиса и ряда других философов-прагматистов. В ее формате следует определить значимость временной формы предложения в ее отличии от выраженного в нем предметного содержания. Еще Кант подчеркивал, что время не дано в опыте, а является формой и предварительным условием последнего. Сама по себе эта проблема, по Данто, находится и в фокусе изучения Витгенштейна, когда на страницах «Логико-философского трактата» он задумывается над различием выражения в языке отношения между языком и тем, о чем он повествует. Если акт говорения выражает некое отношение между обсуждаемыми предметами, то это приводит к разрушению самого отношения между языком и миром [Там же: 66]. Референция не может рассматриваться как часть языка, но части языка — важное звено отношения референции. Прагматизм осуществляет попытку включения всей реальности в опыт, неотрывный от языка. Данто полагает, что вполне логичным было бы утверждать, что формы времени в финальной инстанции не стоит рассматривать как части предложений. Эти формы, на его взгляд, можно трактовать как выражение того, что некое утверждение является в настоящий момент, было или может в будущем предстать как истинное. В этом плане Данто считает возможным говорить о том, что сама возможность разнообразных истинностных оценок предложений выражает в экзистенциальном плане способ бытия человека во времени. При этом сохраняется еще и дилемма осмысленности и верифицируемости исторических событий: принципиально осмысленные события не всегда могут быть эмпирически подтверждены даже потенциальными свиде-



телями во времени, вследствие операциональной неverifiedируемости многих явлений (например, начала Ренессанса).

Существование событий во времени, как подчеркивает Данто, в принципе может быть сюжетом глобального скепсиса: никакие логические аргументы не могут быть препятствием для того, чтобы мы не могли прийти к утверждению, что мир в его известных нам чертах диахронного существования возник всего пять минут назад. Принятие этого тезиса рисуется ему уравнивающим в правах воспоминания о минувшем и воспроизведение такового в воображении, что должно также повести к утрате разграничения исторического повествования и художественного рассказа об определенных событиях. Опасность такого рода мыслительного хода оказывается очевидной не только в девальвации опыта истории, но и в провокации утраты ответственности человека за свои поступки, что немаловажно для политико-правовой регуляции общественной жизни [Там же: 73]. Этот аргумент выглядит, по Данто, гораздо более разрушительным по своему мировоззренческому эффекту, нежели предположение о возможном исчезновении мира через пять минут. Наш язык, и в этом Данто безусловно прав, содержит значительное множество предикатов о прошлых событиях, и оказывается, что не только наши высказывания о прошлом при отрицании такового становятся ложными, но и многие наши высказывания, приписывающие предикаты, отнесенные к прошлому, объектам настоящего, также станут ложными [Там же: 78]. Представление о причинности в его юмовском прочтении, по мысли Данто, дает нам шанс говорить о важности прошлого для установления временного порядка имеющегося в нашем мире, хотя американский автор многократно повторяет, что в чисто логическом плане доказать ложность допущения о возникновении мира всего лишь пять минут назад не представляется возможным.

Значимость допущения реальности, фиксируемой предложениями о прошлом, по Данто, можно интерпретировать в инструменталистском ключе. Прошлое, фиксируемое в предложениях, которые Данто определяет как сопряженные с процессом наррации и выражением временной связи следования событий, оказывается важным для организации опыта настоящего. Открыто замечая, что он использует в этой связи философскую платформу Дж. Дьюи, Данто одновременно акцентирует новизну собственного подхода. Он пишет, что именно ему принадлежит приоритет инструменталистского истолкования исторических суждений [Там же: 82]. Одновременно им подчеркивается, что исторические повествовательные суждения в инструментальном плане схожи с теоретическими положениями наук, по преимуществу моделирующих природные процессы в синхронной плоскости. Теория не теряет при этом способности быть не только

прагматически полезной, но истинной по своему содержанию. Аналогичное свойство может, по Данто, рассматриваться как присущее нарративным предложениям, способным быть прагматически полезной формой организации опыта настоящего и одновременно нести истинное содержание.

Суждения о прошлом, как полагает Данто, несут возможность исторического релятивизма. В данной связи он обращается к рассмотрению презентистских воззрений Ч. Бирда, которые связаны с утверждением о невозможности непредвзятого прочтения свидетельств минувшего. Можно согласиться с тем, что рассмотрение чего-либо как свидетельства уже предполагает знание того, что оно, будучи избранным нами, должно подкрепить. Свидетельство ищется в момент настоящего для подкрепления в варианте исторического мышления определенного суждения о минувшем, сопряженном с событиями состоявшимся. Данто заявляет в этой связи, что можно уподобить объекты наличного мира словам, а их историческое употребление чтению. Умение связывать настоящее с минувшим как раз и конституирует историческое отношение к миру. Отсутствие представлений об истории может мешать увидеть в исторических реликтах именно то, что они собой представляют, сводя их просто к неким вещным образованиям. Именно поэтому «с языка времени нельзя переводить при помощи словаря, нейтрального в отношении времени» [Там же: 92]. Само представление о прошлом действительно рождается вместе с освоением языка, многие предикаты которого указывают на минувшее. Данто полагает нереальным существование опыта, который был бы независим от времени, и такого рода утверждение выглядит подкрепляемым реалиями существования языка. Он корректирует Бирда, говоря, что не только настоящее влияет на восприятие прошлого, но и прошлое оказывает воздействие на наше восприятие настоящего. В рассуждениях Бирда, по справедливому замечанию Данто, высвечиваются действительно многие важные характеристики исторического познания, но это обстоятельство отнюдь не должно — и в этом опять с ним можно согласиться — свидетельствовать о большей релятивности в познании прошлого, нежели в науках о природе.

Бирдовское понимание наук о природе в духе объективизма служит отправной точкой презентистской гиперрелятивистской трактовки истории<sup>1</sup>. Данто справедливо видит в Бирде носителя бэконовского истолкования науки как способной к непредвзятому исследованию природных феноменов после избавления от одолевающих ее «призраков» [Danto, 1985: 101]. Однако такой науки, по его верному

<sup>1</sup> См.: [Beard, 1933].

замечанию, никогда не было, и она не будет существовать. В науках о природе, вопреки Бирду, несмотря на их эмпирическую фундированность, присутствует момент конструирования картины реальности на базе определенного набора теоретико-методологических и мировоззренческих предпосылок. В них также содержится релятивный компонент как характеристика результата знания. Если же брать работу историков, то они (и в этом Данто вполне солидарен с У.Г. Уолшем), так же как и их собратья естествоиспытатели, но руководствуясь иным набором предпосылок видения изучаемых реалий, конструируют изучаемую предметность. Данто близки многие моменты не только бирдовского подхода, но и ницшеанского перспективизма, но он совершенно резонно не видит оснований противопоставлять историю и науки о природе по «градусу» их способности релятивизации результатов познавательного процесса. Релятивность — их общая черта, но она в особом варианте представлена в повествовательном способе организации исторического знания.

Организация исторического нарратива: связь прошлого и настоящего

Историческая наррация как способ постижения и репрезентации диахронно данной реальности минувшего существенно отличается от постижения естественно-природной сферы. Вслед за Б. Кроче, Данто различает историю и хронику. Однако его понимание их несходства отличается от крочеанского. Для Кроче хроника — неактуализированная контекстом современности фиксация произошедшего во времени, тогда как история — видение значимой цепи событий в свете задач современности. Констатируя, что различие хроники как «простого повествования» о случившемся и значимого повествования о некоторой избираемой рассказчиком цепи событий не лишено смысла, Данто одновременно подчеркивает, что это все же разграничение внутри истории как некоего целого. Хроника как простая история и значимая история, следовательно, едины в пределах того, что именуется им историческим рассказом — наррацией.

Историческое сочинение, как верно подмечает Данто, должно не только сообщать об имевших место событиях, описывая в том порядке, в каком они произошли, и объясняя их, хотя названные характеристики принадлежат к числу необходимых его характеристик. Чтобы именоваться историческим, сочинению надлежит также обладать еще одной необходимой чертой, сообщающей достаточность вышеперечисленным свойствам: целостным описанием определенного выделенного историком по избранным критериям множества значимых событий.

Вступая вновь в полемику с Бирдом, Данто говорит о том, что ни одно историческое повествование по сути не может, да и не должно дать описание всех событий определенного свойства, которые принадлежат к изучаемому периоду, обозначенному проблемой исследования. Требовать подобной полноты было бы столь же абсурдно, как предлагать гипотетическому пейзажисту включить в картину изображаемого ландшафта все, что потенциально доступно его визуальному восприятию в конкретной ситуации. А если так, то вряд ли можно жестко противопоставить хронику и значимый рассказ о событиях минувшего, так как они могут противопоставляться лишь как простое и более продвинутое историческое повествование.

У.Г. Уолш полагал, что хроника лишь фиксирует интересующий нас ход смены событий, тогда как значимое повествование предполагает еще их объяснение. С точки зрения Данто, такое разграничение не лишено смысла, но при этом стоит помнить, что оба типа повествований производят селекцию событий в свете избираемых критериев их построения. Важно иметь в виду, что повествование может опираться на концептуальные источники, способные задавать его ход, а также на документальные, прямо не позволяющие это сделать. В любом случае требуется сочетание двух типов источников. Концептуальные источники в их содержании должны корректироваться документальными.

Что же касается способа отбора событий, конституирующих повествование, то, по мнению Данто, он диктуется основаниями, которые избираются историками. К числу таковых, на его взгляд, можно отнести следующие: выбор события повествования диктуется его прагматической и моральной значимостью; цепь событий повествования может иметь значение для историка в плане иллюстрации принимаемых им теоретических построений; канва повествования будет выстраиваться в свете последствий определенного события или совокупности событий для последующего исторического развития; повествование осуществляется как поиск значения имеющихся и потенциально возможных источников при опоре на абдуктивный вывод, позволяющий устанавливать связи аналогии [Danto, 1985: 132–136]. При этом Данто отнюдь не настаивает на абсолютной справедливости собственной схемы, говорит о допустимости совмещения вариантов построения цепи значимых событий. В конечном счете для него важна сама идея возможности разнообразных сценариев организации значимого повествования, в котором присутствует всегда отбор событий, о которых хочет рассказать автор.

Размышляя о нарративной структуре исторического знания, Данто приходит к мысли о том, что специфика такового выражена в предложениях, запечатлевающих знание о прошлом. «Наиболее общая их

особенность состоит в том, что они содержат ссылку, по крайней мере, на два разделенных во времени события, хотя описывают более раннее из этих событий» [Данто, 2002: 139]. Сказанное означает, что в конечном итоге нарративные предложения содержат определенную корреляцию между событиями, которые рассматриваются повествуящим о них во временной перспективе. В данной связи он полемизирует с той позицией, которая выражена Ч.С. Пирсом в письме к леди Уэлби и предполагает завершенность и неизменность прошлого в отличие от открытости будущего. Данто, резюмируя свою позицию, подчеркивает, что особенностью нарративных предложений является всегда их референция по отношению к более поздним событиям, запечатлеваемым с точки зрения настоящего<sup>1</sup>. Так, например, даже казалось бы простая констатация, содержащаяся в предложении «Тридцатилетняя война началась в 1618 году», несет информацию о продолжительности этой войны, а следовательно, отсылает косвенным образом к моменту ее завершения, предполагающему ретроспективную оптику видения этого важного события. Сказанное возвращает нас к принципиальной для Данто позиции, что прошлое всегда явлено в повествовании сквозь призму настоящего.

Нарративность, по верному замечанию Данто, оказывается невозможной при пристальном анализе допущения «абсолютной хроники», которая бы обладала способностью отображать всю полноту события, свершившегося в прошлом. Действительно, если допустить, что историк способен в абсолютной синхронии запечатлеть все грани «скринируемой» им предметности, то окажется, что его повествование «выпадает» из потока времени и рассказать о потенциально постулируемой полноте изучаемого феномена нельзя. Для этого надо обратиться к некоей точке селекции материала, необретаемой в абсолютном миге вечности. Конечно же, выбор основания описания автоматически возвращает к тому, что было во времени за рамками постулируемого мига синхронии, несовместимого с историей как таковой. Вообще, «подключение» ко времени диктуется неминуемой референцией к тому, что случилось после момента синхронии. Рассуждая таким образом, мы вынуждены отбросить возможность представить «абсолютную хронику», а значит, восстанавливается в своих правах идея нарративности как постоянной связи события прошлого и настоящего. В этой связи дантовской постановке вопроса вполне созвучна идея неограниченного семиозиса Пирса.

Осознание противоречия идеальной картины построения нарратива и исторической парадигмальности практики истории пришло для Данто как результат прочтения основного труда Т. Куна «Структура

научных революций», а затем и знакомства с работами М. Фуко, посвященными истории научного знания и дискурсивным формациям в их диахронной смене. Именно поэтому он и заговорил об упадке и разложении аналитической философии истории. «Кун достиг настолько мощного понимания истории, что, в отличие от статуса прикладной науки, который приписывался истории Гемпелем, история предстала матрицей для рассмотрения всех иных наук» [Danto, 1995: 74]. Такой подход в одночасье, как констатировал Данто, стал своеобразной философской модой, заставив анализировать науку в перспективе не логики, а истории. Признание значения парадигмальности исторического знания, по сути, должно было бы перевести рассмотрение вопроса о природе нарратива в ракурс изучения конкретных направлений и школ историографии с присущими им способами теоретической концептуализации и схематизации изучаемых процессов, многоуровневыми принципами, номологическими обобщениями, типами объяснений, укорененностью в метатеоретических предпосылках. Особо, конечно же, такого рода «смена ориентиров» должна была бы сопровождаться исследованием роли философско-мировоззренческих компонентов теоретического слоя нарратива. Эта тематика лишь намечается в конце творческого пути А. Данто в качестве следующего шага развития его теории исторического повествования, но не получает полного развития в его собственных построениях, стимулируя искания других теоретиков аналитической ориентации. Ее, как представляется, также можно рассматривать в ракурсе реализации прагматистского компонента его творчества.

## Выводы

А. Данто убедительно продемонстрировал значимость идей, предложенных Ч.С. Пирсом, Дж. Дьюи, К.И. Льюисом и другими представителями прагматизма, для разработки аналитической теории исторической нарратива. В немалой степени повлияла на него и практика презентистской историографии Ч. Бирда и его последователей. Положения прагматизма были органично синтезированы им с инструментарием витгенштейниански инспирированной лингвистической философии, что позволило создать действенную методологическую платформу рассмотрения структуры исторического повествования, переходящую в «дескриптивную метафизику» существования человека во времени. Данто весьма продуктивно рассмотрел выдвинутую в границах прагматизма концепцию исторического опыта как лежащего в основе повествования о минувшем. Опираясь на нее, он показал, что исторический опыт составляет то звено, которое соединяет настоящее со свершившимся и позволяет судить о нем. Своеобразное

<sup>1</sup> См.: [Danto, 1962: 146–179].

«накопление» исторического опыта оказывается в его трактовке основанием осмысленности и проверяемости наших суждений о прошлом. Опираясь на наследие Дьюи, Данто заговорил об инструментальной значимости исторических суждений, их «выходе» в контекст рассмотрения современных социокультурных и политических проблем. Критически переосмыслив презентизм Бирда и других авторов, Данто пришел к обоснованному утверждению, что любое знание о природных и исторических феноменах конструктивно по своему характеру. В этом смысле им был понят исторический нарратив и его основное звено — историческое предложение, запечатлевающее случившееся сквозь горизонт настоящего и той дистанции, которая пролегает между ними. Ревизуя крочеанское положение о фундаментальном различии истории и хроники, Данто увидел их сходство в том, что историк «обречен» отбирать материал для повествования с позиций настоящего. Наррация же, понятая в этом измерении, несмотря даже на обилие эмпирического материала и объяснительных конструкций, всегда фундаментально неполна. Сквозь призму прагматистского фона своих воззрений Данто на склоне лет прочитал идеи Т. Куна, а затем и М. Фуко. Отныне даже наука как парадигмально и властно обусловленная предстала для него как часть истории, подчиненная ее логике. В этом свете вполне логичен был бы переход Данто к проблематике парадигмальности историографии и множественности исторических миров, но подойдя к этому рубежу, он оставил его другим исследователям. Импульс прагматистского теоретизирования всегда оставался с Данто на пути осмысления им исторической наррации, меняя лишь свою форму и очертания.

#### Литература

Боррадори, 1998 — *Боррадори Дж.* Американский философ. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

Губман, 1991 — *Губман Б.* Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991.

Губман, Ануфриева, 2017 — *Губман Б., Ануфриева К.* Лингвистический поворот и история в философии Р. Рорти // Вестник Тверского госуниверситета. Серия «Философия». 2017. № 2. С. 165–177.

Данто, 2002 — *Данто А.* Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002.

Данто, 2000 — *Данто А.* Ницше как философ. М.: Идея-Пресс, 2000.

Доманская, 2010 — *Доманская Э.* Философия истории после постмодернизма. М.: Канон-Плюс, 2010.

Кукарцева, 2006 — *Кукарцева М.* Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы // Вопросы философии. 2006. № 6. С. 44–55.

Beard, 1933 — *Beard C.A.* Written History as an Act of Faith // American Historical Review. 1933. Vol. 39. № 2. P. 219–231.

Danto, 1995 — *Danto A.* The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History // A New Philosophy of History / Ed. by F. Ankersmit, H. Kellner. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. 70–88.

Danto, 1985 — *Danto A.* Narration and Knowledge. N.Y.: Columbia University Press, 1985.

Danto, 1962 — *Danto A.* Narrative Sentences // History and Theory. 1962. Vol. 2. № 2. P. 146–179.

Danto, 1956 — *Danto A.* On Explanations in History // Philosophy of Science. 1956. Vol. 23. № 1. P. 15–30.

## Ирина Мацевич-Духан

### От теории креативного действия к теории креативного общества

Современные вариации теорий креативного общества достаточно смело заявляют об инновационных открытиях американских и британских урбанистов начала 2000-х гг. в сфере социальной креативности. При этом активно используются идеи и понятия прагматистской теории креативного действия. В контексте обострившегося интереса к теме креативной экономики необходимо вспомнить, что уже в 1990-е гг. немецкий социолог и философ Ханс Йоас смог развить прагматистскую теорию креативного действия и обосновать ее взаимосвязь с тогда еще только зарождавшейся теорией креативного общества.

Обращаясь к работе Йоаса «Креативность действия» (1992), следует отметить, что автор не дает четкое определение креативному действию, но выделяет необходимые условия его существования: телесность, интенциональность и социальность. Осознание специфики креативной деятельности, условий ее актуализации в социальной действительности — это необходимое основание построения демократического общества. Поэтому теория креативного действия, согласно Йоасу, есть предпосылка построения креативного демократического общества, в котором креативность и демократия немыслимы друг без друга.

Х. Йоас разрабатывает теорию креативного действия, противопоставляя ее теориям рационального и коммуникативного действия, предлагая упразднить «метасоциальные гарантии» реализации социального действия (на которых строились концепции М. Вебера, Т. Парсонса и Ю. Хабермаса) и тем самым раскрыть пространство креативности человеческого действия. Оно проявляется, когда человек решает не отступать от «притязания на креативность». Таким образом нас постепенно подводят к проблеме границ человеческой креативности, которые должна устанавливать этика. Однако собственного ответа на этот вопрос Йоас не дает, переадресовывая его теории морали. Постановка такого рода проблем демонстрирует сложности, с которыми сталкиваются и современные концепции креативного общества. Йоас выдвигает гипотезу о возможности развития теории морали, укорененной в креативном действии. Эта мораль возлагает на нас ответственность за то, что мы хотим и можем создавать, на основании чего и каким образом.

**Ключевые слова:** креативность, креативность действия, теория креативного действия, креативное общество, теория креативного общества.

Modern variations of creative society theories declare quite confidently the innovative discoveries of social creativity by the American and British urbanists of the early 2000s, actively employing ideas and notions of the pragmatist theory of creative action. In the context of increased interest in the creative economy, we may remind us that back in the 1990s the German sociologist and philosopher Hans Joas managed to develop the pragmatist theory of creative action and substantiated its interconnection with the theory of creative society emerging at that time.

Turning to Joas's work *The Creativity of Action* (1992), let us note that, although the author provides no clear definition of creative action, he identifies the following necessary conditions of its existence: corporeality, intentionality and sociality. The comprehension of specific features of creative activity and conditions of its embodiment in social reality is a necessary foundation for building the democratic society. Hence, the theory of creative action, according to Joas, is a prerequisite for the formation of the creative democratic society in which creativity and democracy are interwoven.

Joas elaborates the theory of creative action opposing it to the theories of rational and communicative action and refuting “metasocial guarantees” of the fulfillment of social action (which underlay the conceptions of M. Weber, T. Parsons and J. Habermas), thereby delineating the space of the creativity of human action. It reveals when humans decide to adhere to their claims to creativity. Therefore, we are gradually brought to the problem of the limits to human creativity, which are to be established by ethics. However, Joas gives no answer to this question, transferring it to the theory of morality. The setting of such problems demonstrates difficulties that present-day conceptions of the creative society face as well. Joas hypothesizes that it is possible to develop a theory of morality rooted in the creative action. This morality makes us responsible for what we want to and can create, for why and how we are going to do this.

**Keywords:** creativity, creativity of action, theory of creative action, creative society, theory of creative society.

### Введение

В одном из своих интервью Ханс Йоас вспоминает, что его первоначальная исследовательская интенция, зародившаяся в конце 1960 — начале 1970-х гг. в Мюнхене, была выражением стремления сделать немецкий образ мышления более демократичным. Доминировавшие на тот момент в академическом контексте герменевтика и марксизм не казались ему таковыми. В работе 1980 г., написанной совместно с немецким философом Акселем Хоннетом, «Социальное действие и природа человека» еще чувствуется влияние марксизма, но уже вскоре после ее публикации, окончательно разочаровавшись в достижениях неомарк-

систов и Франкфуртской школы, Йоас обращается к прагматизму в надежде раскрыть тайну креативности в повседневной жизни демократического общества. Осознав свою отчужденность от европейской социальной теории того времени, он отправляется в Чикаго и работает над книгой о Дж.Г. Миде. Статьи Йоаса о прагматизме, вышедшие в 1980-е гг., собраны в книге «Прагматизм и теория общества» (1992). В этом же году выходит его главный труд «Креативность действия», ознаменовавший новый этап в развитии европейской социологической мысли. Принцип построения книги, по его собственному признанию, был позаимствован у Джона Дьюи. Но этот факт не лишает его произведение оригинальности и значимости в постановке вопроса о возможности построения теории креативного общества, произрастающей из теории креативного действия.

### Креативность действия

Для Йоаса креативность — это сущностное проявление человеческого действия. Невозможно среди их многообразия выделить креативное лишь как один из его видов. Любое действие является человеческим в той мере, в какой оно креативно, и наоборот. Креативность как проявление человеческого действия может быть описана с помощью следующих трех положений:

- (1) *интенциональность* действия имеет *нетелеологический* характер и предполагает нецеленаправленную преднамеренность;
- (2) человеческое действие обусловлено *телесностью* дорефлексивной интересубъективности, проявляющейся в многообразии отношений к побуждениям и восприятиям себя и окружающего мира на дорефлексивном уровне;
- (3) *первичная социальность* действия раскрывается на уровне взаимодействия тел до и вне символических границ формирующихся идентичностей, что в свою очередь порождает многообразие отношений к символическим границам.

Рассмотрим каждое из этих положений более детально. Йоас подвергает резкой критике телеологические интерпретации интенциональности действия. Действие кажется нам целевым в раскрытии собственного диспозитива установления целей. Но сам процесс целеполагания не предшествует действию, скорее является результатом рефлексии над дорефлексивными стремлениями, побуждающими к действию, являющимися в то же время оперативными [Joas, 1996: 158]. Эти стремления сосредоточены в теле, поэтому именно тело становится основанием для сознательного целеполагания. В этом случае интенциональность как таковая заключается в саморефлексии, осуществляемой в отношении собственного поведения. Йоас называет такую концепцию интенцио-

нальности *нетелеологической*. Любое восприятие мира структурировано его испытыванием. Опыт мира существует в многообразии форм возможных действий. Восприятие ориентировано использованием мира на практике. Реальность — это и есть опыт мира, а не его восприятие. Если мы и принимаем понятие восприятия в этом контексте, то только как обусловленное самим опытом в мире.

В качестве ключевых понятий для прояснения нетелеологической природы интенциональности выступают *ситуация* и *телесность*. Рассмотрим их взаимосвязь и взаимную обусловленность. Ситуация конституируется действием, подвергающимся испытанию *суждением*. Любая привычка предполагает наличие суждения о типе ситуации. Таким образом, наше восприятие ситуации всегда уже инкорпорировано в действие. Чтобы объяснить инкорпорированность суждения о типе ситуации в первичное восприятие ситуации, Йоас вынужден ввести концепт *телесной диспозиции* как задающего координаты ориентации на дорефлексивном уровне взаимодействия тел в социальной реальности. Действие рассматривается сквозь призму множества телесных диспозиций целеполагания, но они всегда остаются до конца не проясненными в силу необходимости постоянного уточнения их характера в конкретной ситуации на протяжении всего времени ее эволюции. «Наше восприятие ситуации уже заранее определено в способностях к действию и нашей диспозицией действия в настоящее время» [Joas, 1996: 161].

Ситуация — всегда вызов, на который мы отвечаем рефлексией над дорефлексивными основаниями квазинамерений в определенный промежуток времени. Целеполагание является результатом ситуации, в которой дорефлексивные стремления подвергаются рефлексии. При этом критериями оценки оказываются «ценности или идеалы, определяющие успешную личность или успешное сообщество» [Joas, 1996: 162]. Но ценности и идеалы не столько детерминируют характер действия, сколько вступают в *игру* с ситуацией. Поэтому их определения всегда остаются открытыми, подвергаясь «креативной конкретизации» [Joas, 1996: 163].

Телесность конституирует предварительное условие для испытания креативности в действии. И здесь мы плавно переходим к третьей характерной черте креативности — *первичной социальности*. Она обусловлена трактовкой телесности как первичного проявления нетелеологической интенциональности на уровне дорефлексивного взаимодействия тел: «Если актер не воспринимает собственное тело как непосредственно присутствующее, а лишь как телесную схему, и если эта телесная схема сама по себе есть результат конституирования в интересубъективном процессе, тогда любая способность действовать базируется на далее подразумеваемом предположении о суще-

ствовании *первичной социальности*, которая не порождается интенциональностью сознания, а предшествует ей. Другими словами, она представляет собой структуру общего действия, которая изначально состоит исключительно из нашего взаимодействия с другими телами» [Joas, 1996: 184].

Первичная социальность делает нас открытыми по отношению к действиям других индивидов уже на уровне дорефлексивного взаимодействия, проявляющегося в его телесной природе. Эта открытость заставляет нас постоянно заново определять *символические границы* собственной самости в диалоге с другими, не утрачивая при этом целостность Я-идентичности. Йоас ссылается на понятие дионисийского начала в философии Ф. Ницше, обозначившего трансгрессию человека в отношении установленных личностью пределов мира самости. Йоас рассматривает художественный и религиозный опыт переживания выхода за рамки собственного Я как примеры трансгрессии в современном мире, подтверждающей существование первичной социальности на дорефлексивном уровне.

Но не стоит забывать, что подход Ницше к креативности казался Йоасу слишком элитарным. Вместо него он предлагает неопрагматистскую модель построения креативной демократии в XXI в. Человеческая повседневность рассматривается им одновременно как продукт и предпосылка реализации креативности. Если философия жизни противопоставляла ее рутинному и обывательскому, то философия прагматизма впервые обратила внимание на феномен повседневной креативности во всех сферах жизни общества.

Йоас подчеркивает, что противоречия между ницшеанской и прагматистской интерпретациями проявляются сегодня в амбивалентности самой идеи креативности, неоднозначном отношении к ней. Эти две программы рассматриваются им как альтернативные оценочные модели. Единственное, что их сближает — это «эмфатичное понимание демократии, для которого Дьюи изобрел термин “креативная демократия”» [Йоас, 1996: 199].

## Феномен креативности в культуре XXI века

Ханс Йоас в начале 1990-х гг. еще сомневался, можно ли с уверенностью утверждать, что обостренный интерес к повседневной креативности, свойственный в целом философии прагматизма и обусловленный неким историческим ценностным поворотом развитых индустриальных обществ, знаменует собой начало новой эпохи. И вместе с тем немецкий социолог не переставал повторять в каждой из своих работ о возможности диагностирования нашей сегодняшней культурной ситуации с помощью идеи креативности. Он предчувствовал уже

в 1992 г., что репрезентация себя в публичном пространстве в качестве креативного индивида оказывается «новой формой репрессии» [Joas, 1996: 253]. Подчеркивая опасность чрезмерного акцентирования ценности самореализации, Йоас попытался раскрыть принципы ситуационного самоограничения индивидуального притязания на креативность. Однако уже в конце 1990-х гг. немецкий культурный социолог Андреас Реквитц, испытав на себе в Великобритании особый дух культурной политики лейбористского правительства, даст позже в монографии «Изобретение креативности» (2012) достаточно однозначный ответ на сформулированный Йоасом в 1992 г. вопрос.

В недавно опубликованных работах «Креативность и социальный праксис» (2016) и «Общество сингулярностей» (2017) Реквитц демонстрирует один из возможных способов построения социологической теории общества креативности и диагностирования с ее помощью современной «истерии креативности», рефлексии над ее основаниями и формами воплощения. В центре внимания оказываются вопросы, почему мы все чаще сходимся во мнении, что креативный императив детерминирует характер и формы развития современной культуры; откуда происходит сегодняшняя чрезмерная ориентация на диспозитив креативности. «Как и почему субъекты позднего модерна научились смотреть на себя как на “креативных” и соответственно моделировать себя как “креативную самость”?» [Reckwitz, 2018: 128].

Сопоставляя различные исторические этапы обостренного ощущения собственной индивидуальной креативности (периоды развития романтизма, контр-культуры буржуазного общества середины XX в., позднего модерна конца XX в.), он приходит к выводу, что современный этап эстетизации всех проявлений креативности в публичной сфере начинается в 1960–1970-е гг. и набирает обороты в новых формах с конца 1990-х гг. Постепенно размываются условные границы публичного пространства. Таковым становится любое пространство, в котором производятся и преумножаются свежие эмоции. Избыток последних приводит к пустым, ничем не подкрепленным надеждам, выхолащиванию понятий новизны и изнашиванию индивидуальной самости. Мы должны постоянно исполнять некую оригинальную роль на сцене самореализации, что приводит к психологическому стрессу и «тотальному провалу» личности во всех сферах социальной жизни.

Столь различные подходы к диагностированию современной культурной ситуации обусловлены спецификой авторской трактовки ключевого понятия. Если для Йоаса креативность — проявление любого человеческого действия, то для Реквитца она не является универсальной характеристикой человеческой природы или социальной практики, скорее, она рассматривается им как «очень специ-

фический социальный, культурный и исторический продукт» [Reckwitz, 2018: 128]. Реквитц рассматривает этот феномен как ситуационно обусловленный в культурном пространстве и историческом времени.

В ряду теорий креативности в XXI в. едва ли можно пройти мимо концепции британского урбаниста Ч. Лэндри и американского социолога Р. Флориды. Лэндри рассматривает креативность как ценностно-нейтральный феномен до его погружения в публичное пространство. Последнее играет особую роль в его концепции гражданской креативности: «Креативность как таковая свободна от ценностей. Ее можно использовать на благо или во вред, или со смешанным результатом. Цель применения креативности и определяет ее ценность, именно поэтому городская, гражданская креативность и поставлена мной в центр рассмотрения в этой книге» [Лэндри, 2005: 40]. Менее однозначной в этом контексте кажется позиция Флориды. В недавно изданной книге «Новый урбанистический кризис» (2017) он формулирует вопросы, которых старался сознательно избегать на протяжении всего периода развития своей концепции с момента публикации монографии «Креативный класс» в 2002 г.: Является ли креативность ценностно-нейтральным феноменом? Каковы последствия развития теории креативного класса без внятного обоснования ее центральных положений с этической и аксиологической точек зрения практической философии? Спустя почти два десятилетия после создания первой версии своей концепции, с едва заметным оттенком грусти, Флорида замечает, что современное воплощение креативной экономики проявляется в неизбежной изоляции в культурных гетто мегаполисов тех, кто не вписывается в рамки новой элиты. Эта проблема представляет собой «ахиллесову пяту» креативной демократии.

Неопрагматистская теория Х. Йоаса, теория практик А. Реквитца и урбанистические концепции Ч. Лэндри и Р. Флориды демонстрируют различные способы осмысления культа креативности в XXI в., легитимного обоснования публичного притязания на креативность. Мы вынуждены сопротивляться его экспансии в поиске ответа на вопрос, что делает легитимным такого рода притязание на значимость. Если речь идет о совокупности политических программ, предписывающих принципы структурирования общества исходя из всеобщего притязания на креативность в публичной сфере, то следует предупредить о возможных последствиях добровольного принятия такого рода притязания и его инкорпорирования в диспозитив личной жизни. Типично европейская экономическая стратегия бегства от обозначенных вопросов воплощается в замещении прагматистских концепций креативного действия теорией практик их объективации в социальном пространстве, в так называемой сети европейских креативных

мест, кластеров, городов и регионов: «Такому пониманию города как публичного пространства и арены, где происходит обмен идеями, угрожает недавняя тенденция приватизации общественного пространства, отгораживания торговых центров и строительства изолированных, обращенных вовнутрь зданий» [Лэндри, 2005: 182].

В отличие от Лэндри и Флориды, Йоас полагает, что креативность — это притязание ценностного характера, так как в любой форме своего сказывания она требует признания факта своего существования. Некоторые из ее проявлений вселяют страх, так как притязают на значимость и признание в глазах каждого индивида и общества в целом. Рассмотрим более детально основные положения прагматистской теории ценностей, которые помогут прояснить некоторые вопросы, касающиеся аксиологической природы креативности в различных формах ее существования в обществе.

Притязание креативного действия на значимость и его приверженность ценностям

Все возрастающая ориентация на ценность креативности во второй половине XX в. подкрепляется данными эмпирических исследований ценностных предпочтений различных поколений. Эта тенденция проявляется в исчезновении условных критериев различия профессиональной и частной жизни. Последняя рассматривается как художественное произведение, создаваемое с помощью выбора в пользу так называемой креативной профессии.

Возникает иллюзия некоего ценностного поворота, повлекшего за собой структурные изменения в обществе. Йоас полагает, что для воплощения в реальности обозначенных новых ценностей должны быть определены структурные условия. Например, уменьшение количества рабочего времени, более высокий уровень формального образования, трудоустройство женщин, командная самоорганизация, наличие гибких связей между карьерной работой и другими видами деятельности. С помощью обновленной инфраструктуры мы создаем определенный шаблон для «дизайна биографии» [Joas, 1996: 253] личности, для ее форматирования. Вместе с частичным разрушением или существенным видоизменением старых ценностей появляются новые формы социальной дискриминации, хотя и подразумевается сохранение ориентации на государство всеобщего благосостояния.

В любом случае, мы уже не можем обойтись без идеи креативности в раскрытии специфических черт современной социальной реальности. Огромную роль в этом контексте играет концепт *индивидуализации* [Joas, 1996: 254]. Он определяет развитие современного публич-



ного пространства и его дискурса. Индивидуализация — процесс все возрастающего обоснования собственной жизни с помощью ценности личной *автономии*. Вместе с тем появляется страх перед аномией, страх утратить общественные связи между ценностными системами. «Но аномизация не есть следствие автономизации» [Joas, 1996: 253]. Если вся проблема в индивидуализации, то необходимо установить для нее «нормативные ограничения» [Joas, 1996: 254].

Йоас пытается диагностировать состояние сегодняшнего общества. Конфликт между утилитаристским и экспрессивным индивидуализмом обусловлен историческими обстоятельствами. Сам конфликт вторичен по отношению к всеобъемлющей креативности, укорененной в индивиде. Здесь Йоас истолковывает суть всеобъемлющей креативности в терминах гуманистической психологии Абрахама Маслоу, различая между первичной (высвобождение воображения и фантазии), вторичной (рациональное производство нового) и интегрированной креативностью (переоценка первичной креативности исходя из вторичной). В понятии интегрированной креативности «открытость самоартикуляции» соединяется с «ответственностью самоконтроля» [Joas, 1996: 255].

Современная теория действия должна акцентировать роль интегрированной креативности в обществе. Тогда мы увидим, что приход автономной личности не был достигнут ценой моральной регрессии. Хотя Йоас не отрицает факт существования коммерческой креативности в формах «подавленной креативности» [Joas, 1996: 255]. С целью выявления оснований ее развития он обращается к понятиям «участие», «яппификация» и «насилие», демонстрируя многообразие форм *подавленной креативности*.

Понятие *участия* обозначает «жажду публичной, осязаемой социальности и серьезной креативности в рамках сообщества» [Joas, 1996: 255]. Эта жажда развивается в направлении приватизации. Участвуя в жизни современного демократического общества, индивид испытывает в одно и то же время свои рациональные интересы, моральные обязательства и креативную самореализацию. Участие — «практическая форма интегрированной креативности, если только она не преследует исключительно собственные материальные интересы или нормативное обязательство вне связи с самореализацией, осуществляемой в публичной сфере» [Joas, 1996: 256]. Сегодня есть опасность инструментализации участия сугубо для самореализации. Участие не может быть приватизировано и превратиться в синоним успешной жизни. Мы не должны забывать, что на вопрос о значимой жизни можно попытаться ответить лишь «в терминах публичного и политического действия» [Joas, 1996: 256]. Должен соблюдаться баланс различных модусов действия.

Понятие *яппификации* отражает «замалчивание напряжения между нормативностью и креативностью, которое произрастает из радикальной потери морали, присущей утилитаризму и экспрессивному индивидуализму» [Joas, 1996: 256]. Понятие *яппи* входит в повседневный оборот в середине 1980-х гг. и обозначает «тип личности, которая не ощущает мучения совести, будь то в процессе напряженного использования средств, сулящих деловой и карьерный успех, или в наслаждении красотой роскоши и получении удовольствия от своего стиля жизни и досуга» [Joas, 1996: 256]. Жажда новизны лишь ради новизны, карьеризм, денежная жадность, показное потребление, потворство своим желаниям — все это признаки нового стиля жизни, который не поддается универсальному обоснованию или оправданию.

Само существование множества стилей жизни и толерантность по отношению к этому множеству не могут заменить универсальное обоснование. То, что они разделяются определенной группой людей, еще не значит, что они валидны для других. А такое притязание на универсальную валидность для других, согласно Йоасу, должно присутствовать. Иначе «культурная инновация» деградирует до уровня «приватно формирующихся культурных анклавов» [Joas, 1996: 256], а публичная сфера превратится в пространство навязывания чьих-то собственных принципов.

Напряжение и механизмы сдерживания в определенных рамках должны сохраняться. Без них креативный потенциал не будет должным образом использован. Опыт Другого — важная провокация. Не может быть абсолютного консенсуса даже в отношении принятия многообразия стилей жизни.

И здесь Йоас плавно переходит к понятию *насилия* (индивидуального и коллективного) — «выражение барьеров интегральной креативности» [Joas, 1996: 257]. Всегда есть вероятность, что часть креативности не окажется значимой для Другого и будет отрицаться в качестве таковой, порождая беспокойство и насилие против других. Йоас предупреждает, что должны устанавливаться пределы принятия межкультурной и либеральной эйфории. Например, в современной Германии ответной реакцией является рост ксенофобии и расизма так называемых автономистов [Joas, 1996: 257].

Рассуждая о взаимосвязи креативности и деструктивности, об опыте приверженности ценностям и его травматичности, Йоас отмечает, что испытал влияние рассуждений Р. Рорти об унижении: «Это послужило отправной точкой для моих исследований на тему насилия и его последствий, где я попытался раскрыть такие явления, как эйфоризирующее воздействие насилия и изменение идентичности после опыта применения или переживания насилия» [Йоас, 2013: 234].

Немецкий социолог допускает, что кто-то упрекнет его за нормативный пафос. Он отвечает критикам, что «даже понятие “интегрированной креативности” не является ценностно-нейтральным» [Joas, 1996: 257]. Необходимо пересмотреть основания морали и нормативности в ситуации, когда идея креативности занимает центральное положение [Joas, 1996: 258] в обществе.

Ссылаясь на Ф. Ницше и его критику христианских ценностей и призывая к открытию подлинной морали, он рассматривает всю парадоксальность современной ситуации, когда креативность не может быть лишена моральных оснований и в то же время требует дистанции по отношению к ним. В результате центральный вопрос, на который Йоасу не удастся ответить в своей теории, переадресован теории морали как вопрос о субстанции морали, укорененной в креативности. И чтобы ответить на него, теория морали вынуждена посмотреть на предмет собственного исследования с точки зрения теории креативности действия.

Здесь встречаются две концепции креативности. Одна из них раскрывается в эстетизации жизни (М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотар, Р. Рорти). Однобокая трактовка эстетического приводит к обесцениванию стиля жизни. Вторая (романтизм, постмодернизм) демонстрирует непреодолимое напряжение между креативностью и нормативностью. На нас возлагается ответственность за тот социальный порядок, который мы хотим и должны создавать для самих себя. Без каких-либо метасоциальных гарантий установления и сохранения порядка мы вынуждены принять креативность человеческого действия в современном обществе.

Переход Йоаса от теории действия к явно артикулированной теории ценностей обозначен уже в 4-й главе «Креативности действия». Однако в этой работе ему не удастся ответить на ключевой вопрос: каким образом нормативность может быть укоренена в креативности, и в какой мере последняя допускает принятие определенных социально обозначенных границ ее реализации? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо детально исследовать сам процесс появления новых ценностей, их установления в публичной сфере в качестве значимых. Йоас отвергает возможность принятия постмодернистских версий обоснования бесконечного многообразия стилей жизни и их ценностных миров. Констатируя увеличение числа столкновений в Германии того времени на почве ксенофобии и расизма, он ищет выход в сторону универсального обоснования креативного действия в ситуационно обусловленных нормативных границах. Эта задача реализуется в его последующих трудах.

Принять такого рода аксиологическую трактовку удастся только при раскрытии ценностной природы креативности. Она не является

ценностью нейтральной, так как всегда и везде представляет собой проявление человеческого действия, а последнее всегда укоренено в конкретной ситуации, которая в свою очередь немыслима вне этоса. Укорененность в ценностной ситуации допускает случайность. Но данное допущение случайности — универсально.

Я допускаю случайность в той мере, в какой она допустима. И здесь в самой контингентности проявляется ее универсальная валидность для других. В какой мере допустима креативность конкретного действия определяется множеством ситуаций, через которые мы успеваем пройти на протяжении нашей жизни. Сталкиваясь с различными жизненными багажами, исходя из собственных стилей жизни, мы демонстрируем притязание на креативность, обозначая его на карте уже существующего общего публичного поля, фиксирующего приемлемый стиль жизни на языке здравого смысла.

Всеобъемлющая креативность укоренена в индивиде. Но ее универсальная валидность укоренена в публичном пространстве индивидуальных действий. Сегодня публичная сфера трансформируется в приватную в рамках всеобщего креативного пространства. Границы размываются, критерии различения стираются. Опасность утраты универсального императива, здравого смысла и «общих мест» удерживает нашу дискуссию о «креативной роли войн» в поле решения конкретных задач.

Йоас отказывается от трактовки действия с точки зрения универсальных моделей, но сохраняет принцип универсальности в возможности конкретизации блага и справедливости проекта креативного действия в определенной ситуации. И здесь произвол преодолевается универсальным обязательством прояснить определения блага и справедливости исходя из обстоятельств здесь и сейчас. Таким образом, Йоас объединяет универсалистскую и контингентную концепции морали в своем *акторно-дискурсивном* проекте морали: «С этой точки зрения, в процессе оправдания норм нет более высокой инстанции, чем дискурс. Однако с точки зрения актора, задумывающего свои действия в контингентных условиях, на первом месте стоит не оправдание, а конкретизация блага или справедливости в той или иной ситуации действия» [Йоас, 2013: 251].

Прагматистская этика Йоаса базируется на двух принципиальных положениях. Во-первых, принятие теории действия и коммуникации Дж. Дьюи и Дж.Г. Мида. Речь идет о том, что существование универсальных структур человеческого действия предполагает допущение функциональных нарушений и возможности их преодоления с помощью способности человека к принятию ролей: «Оригинальность мидовской критики этики Канта состоит в том, что, по мнению Мида, с помощью категорического императива можно лишь

проверить действия на предмет возможности их универсализации, но нельзя определить, какие действия в принципе являются адекватными. Сами действия нуждаются в креативном проекте» [Йоас, 2013: 251].

Во-вторых, любая ситуация оценивается с точки зрения актора, участвующего в ней. Применение и оправдание универсальных норм и ценностей замещается решением проблем в процессе реализации креативного проекта актора в контингентных условиях: «Из прагматистского понимания действия и из построения прагматистской этики с точки зрения актора следует, что в самой ситуации действия неизбежно должен проявиться ограничивающий аспект справедливости, но проявиться он может не иначе, как один из аспектов наряду с ориентациями на благо» [Йоас, 2013: 252–253].

Определение ситуации включает в качестве одного из аспектов справедливость. Здесь необходимо прояснить механизм появления ограничивающего аспекта справедливости: «Очевидно, что приверженность определенным ценностям не возникает благодаря осознанному намерению, но, несмотря на это, сильную приверженность (“Я не могу иначе”) мы воспринимаем не как ограничение, а как высшее проявление свободы воли. Не стремясь к тому, чтобы снабдить политиков или педагогов простыми и надежными рекомендациями, я надеюсь, что своей книгой внесу вклад в выяснение этого принципиального вопроса: из какого опыта возникает, казалось бы, парадоксальное чувство недоступной сознательному выбору, но все же добровольной приверженности ценностям?» [Йоас, 2013: 15].

Вопрос о добровольной приверженности ценностям — один из центральных в творчестве Йоаса 2000-х гг. Он обращается к истории войн («Война и ценности» (2000); «Война в социальной мысли» (2008); «Длинная ночь скорби» (2013)), чтобы раскрыть генезис определенных ценностей до, во время и после войны и продемонстрировать «креативную роль войны» в трансформации нашей ценностной приверженности. Йоаса интересует не столько описание конкретных нормативных суждений, сколько выработка модели, которая способна была бы описать на эмпирическом уровне, как появляются новые валидные утверждения, вера в истинность определенной приверженности ценностям, конкретного ценностного убеждения, которое зарождается и оформляется во множестве ситуаций нашего личного опыта.

#### Постановка вопроса о теории креативного общества

После «Креативности действия» (1992) Йоас обращается к задаче построения макросоциологической теории. Этот поворот можно было

предчувствовать уже в последней главе его книги: «В ней есть четвертая глава, которая из всех глав меньше всего удовлетворяет меня. Может быть, мне следовало бы закончить книгу написанием третьей главы. Тогда это была бы книга о человеческом действии и, может быть, приемлемая книга. Но я боялся, что в таком случае, по крайней мере, читатели-социологи классифицировали бы эту книгу как вклад в микросоциологию. Действие представляет собой микропроцесс, а этого, как вы знаете, я не выношу. Моя же точка зрения заключается в том, что пересмотренное понимание действия изменяет наше понимание макропроцессов на уровне общества и, возможно, на глобальном уровне. Это не просто иное понимание микроситуаций взаимодействия. Вот почему я добавил четвертую главу. Целью ее является демонстрация того, что существует макротеоретический потенциал... Но, очевидно, я был не в состоянии так же качественно проработать ее, как теоретические главы о действии в этой книге» [Йоас, 1999: 117].

Йоас полагает, что ему так и не удалось реализовать до конца переход от теории действия к теории общества, несмотря на все его устремления 1990-х и начала 2000-х гг. Он попытался выстроить промежуточное звено между ними — теорию коллективного действия, очерчивая достоинства и недостатки рационалистической, нормативной и креативной моделей коллективного действия. Йоас опирается на работы Дж.Г. Мида как наиболее плодотворное основание для построения своей креативно-ориентированной модели действия, позволяющей исследовать и коллективные действия. Теория креативности действия должна преодолеть границы рационалистического и нормативного подходов и приобрести более высокий макросоциологический статус.

Камнем преткновения становится сам переход от теории действия к теории общества. Необходимо подчеркнуть, что в немецком языке различают понятия *теории общества* (Gesellschaftstheorie) и *социальной теории* (Sozialtheorie). Одно несводимо к другому, и пока мы говорим о переходе лишь к теории общества. Возможно ли сформировать теорию общества, отталкиваясь от теории действия? Немецкий социолог Андреас Реквитц полагает, что теория общества, как и социальная теория в целом, не детерминирована практикой, а направлена на социально-теоретическую описуемость ее оснований [Reckwitz, 2016: 19]. Если принять положение Йоаса о креативности как интегральном измерении человеческого действия, то раскрытие содержания повседневной креативности в современном обществе заставляет нас пересмотреть основания построения теории общества в социологии и социальной теории в философии. Очевидно, что с помощью теории действия в итоге возможно исследовать и более общие проблемы социальной теории, преодолевая ее запаздывание в постановке актуальных вопросов по сравнению с оформляющейся с конца 1990-х гг. теорией практик.

Новая школа неопрагматистской социологии во Франции и культурная социология в Великобритании сыграли важную роль в «практическом повороте» на рубеже XX–XXI вв. В это время правительство Великобритании внедряет в политические программы концепт креативных индустрий (1998), спровоцировавший волну урбанистических исследований в области методов картографирования креативного капитала. Удивительным образом социальная теория на протяжении длительного времени оставалась сторонним наблюдателем «креативного поворота» британской политики.

В 1999 г. выходит в свет книга Х. Йоаса «Возникновение ценностей», где он бегло затрагивает политику британской лейбористской партии в отношении креативных индустрий: «Наследие шестидесятих получило здесь неоднозначную оценку: с одной стороны, речь шла о явном сдвиге в процессе демократизации, а с другой стороны, об усилении гедонистических и индивидуалистических тенденций. Влияние этой американской дискуссии на европейскую политику разнится от страны к стране и от лагеря к лагерю, но в отдельных случаях — например, в отношении британской лейбористской партии — оно, безусловно, очень значительное» [Йоас, 2013: 14]. Наследие шестидесятих предполагает намек на риторику Р. Рейгана в предвыборной программе «Креативное общество» кандидата на пост губернатора Калифорнии (1966). Этот подход в 1990-е гг. был подхвачен первоначально британским правительством, а затем и другими европейскими странами. Новое лейбористское правительство Великобритании к 1998 г. разработало целевую программу «Креативные индустрии», направленную на реформирование культурной политики с целью более эффективного управления зарождающимся культурно-экономическим сектором. Йоаса увлекает преимущественно ценностный сдвиг в обосновании нового поколения программ культурной политики. Он не выходит в последующие годы за рамки теории ценностей, временно отстраняясь от построения теории креативного общества, фокусируясь на более узких проблемах.

В 2012 г. была реализована первая попытка построения гранд-теории креативного общества, предпринятая уже другим немецким социологом. Андреас Реквитц [Reckwitz, 2012] применяет теорию практик, чтобы выявить «императив креативности» (*Imperativ der Kreativität*) позднего модерна, раскрыть позднекапиталистический «диспозитив креативности» (*Kreativitätsdispositiv*). Он прослеживает эволюцию феномена креативности в различных социальных формах в западной культуре на протяжении последних 200 лет. Во многом так называемый взрыв креативности на рубеже XX–XXI вв. обусловлен появлением феномена креативных индустрий, поглотивших искусство, науку, промышленность и бизнес во всех их проявлениях. Усиление креативного

императива в это время ознаменовано переходом к логике социальных ожиданий особого рода: «Человек хочет и должен быть креативным».

Креативность все чаще рассматривается сегодня как основной принцип организации и структурирования современного общества. Следуя за мыслью М. Фуко, Реквитц сравнивает креативность с загадкой сексуальности и исследует, когда и как стремление быть креативным превратилось в социальную норму; в каких практиках проявляется этот диспозитив; каким образом креативность поддается институционализации, а ее творческий дух антиинституционализации.

Реквитц опирается на работу представителей французской неопрагматистской школы Л. Болтански и Э. Кьяпелло «Новый дух капитализма» (1999), раскрывающую эстетическую логику культуры позднего капитализма. Он соглашается, что существенный поворот в трактовке креативности реализуется в 1960–1970-е гг. в связи вызовами контркультуры, когда социальная, культурная и политическая креативность оказывается в фокусе внимания художественной критики. Но с ироничным скепсисом рассматривает их вывод, высказывая свое несогласие с французскими социологами относительно «порочного капитализма», проникнувшего в эстетическую сферу и завоевавшего ее. Напротив, не эстетика снизошла до рынка, а экономика оказалась эстетизированной.

Если проследить путь А. Реквитца от «Трансформации теорий культуры: К развитию одной теоретической программы» (2000) до недавно опубликованной монографии «Общество сингулярностей» (2017), становится заметным поворот в социальных науках от социологии культуры к социально-философской теории практик, опирающейся на практическую философию И. Канта, неопрагматизм Х. Йоаса, социологию практики П. Бурдьё и акторно-сетевую теорию Б. Латура.

В этом ряду теория креативности действия Йоаса сыграла особую роль в формировании европейской неопрагматистской традиции испытания суждения о социальной ценности различных форм человеческой креативности с помощью постановки вопроса о ее валидности для других в каждой конкретной ситуации. Оставаясь до конца непроясненным, проект креативной демократии заставляет задуматься о перспективах его реализации в формате креативного тоталитаризма в ситуации неоправданного и безграничного притязания на креативность.

## Заключение

Природа действия человека в современном обществе принципиально изменилась за последние 20 лет в связи с обострившимся желанием каждого индивида быть креативным и все возрастающим давлением общественного требования производить новый культурный продукт. Кристаллизация креативного диспозитива действия меняет

облик социальной реальности. От анализа эстетических практик в ситуации позднего модерна мы приходим к понятию эстетической социальности.

На этом пути возникает опасность создания парадоксальной теории креативного общества, которая напоминала бы руководство по реализации загадочного этикета креативного класса “je ne sais quoi” в легко пародируемой модели креативной демократии без каких-либо условных нормативных и ценностных регулятивов ее реализации на практике. Однако дискуссии вокруг концепций креативной экономики могут обрести новое направление развития, если мы попытаемся обосновать с помощью теории действия Ханса Йоаса правомерность и пределы реализации проекта общества, порожденного все более обостряющимся социальным притязанием на креативность.

#### Литература

Joas, 1996 — *Joas H. The Creativity of Action*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Reckwitz, 2012 — *Reckwitz A. Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012.

Reckwitz, 2016 — *Reckwitz A. Kreativität und soziale Praxis: Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2016.

Reckwitz, 2018 — *Reckwitz A. The Creativity Dispositif and the Social Regimes of the New // Innovation Society Today / Ed. by W. Rammert, A. Windeler, H. Knoblauch, M. Hutter*. Wiesbaden: Springer VS. P. 127–145.

Йоас, 1999 — *Йоас Х. Действие — это состояние, в котором существуют люди в мире / Пер. с нем. Н. Романовского, А. Смирновой // Социологические исследования*. 2010. № 8. С. 112–122.

Йоас, 2013 — *Йоас Х. Возникновение ценностей / Пер. с нем. К. Тимофеевой*. СПб.: Алетейя, 2013.

Лэндри, 2005 — *Лэндри Ч. Креативный город / Пер. с англ. В. Гнедовского, М. Хрусталевой, М. Гнедовского*. М.: Классика-XXI, 2005.

Сергей Шевченко

## Прагматизм как точка сборки социогуманитарных дискурсов о науке и технологии

Философские основания социогуманитарной экспертизы проектов технонауки, как правило, обращены к традиционным для прагматизма и неопрагматизма линиям напряжения между дескриптивным и нормативным знанием, разделению лингвистического труда и привлечению к экспертизе всех членов сообщества. К схожим темам обращаются сегодня многие известные социальные ученые, работающие вне русла прагматизма и неопрагматизма: Л. Болтански, А. Мол, Г. Коллинз и др. В этой связи прагматистское философствование может служить «точкой сборки» разнородных, но имеющих схожую направленность дискурсов о науке, технологии и обществе.

Исследовательница творчества Болтански Т. Богуш предпринимает попытку скореллировать философские основания прагматической социологии со взглядами Дж. Дьюи и У. Джеймса, намечая три линии их сближения: 1. Ориентация на неопределенность; 2. Конститутивный характер социальной критики; 3. Методологический приоритет дескрипции над нормативностью. Перечисленные направления также, согласно работам Б.Г. Юдина, служат основными ориентирами социогуманитарной экспертизы науки и технологий. Сопоставление работ А. Мол, Х. Патнэма, Ю. Хабермаса и Г. Коллинза позволяет наметить еще несколько значимых для социогуманитарной экспертизы линий сближения прагматизма и социальных исследований науки и технологии: 1. Внимание к роли вненаучного знания и «человекоориентированным» практикам и технологиям; 2. Не-дихотомическое рассмотрение научных фактов и ценностей; 3. Практическое истолкование онтологий науки и технологии, признание включенности человека в эти онтологии; 4. Внимание к публичным процедурам экспертизы и принятия решений.

**Ключевые слова:** социогуманитарная экспертиза, STS, прагматизм, публичная сфера, онтологии.

The philosophical foundations of the sociohumanitarian expertise of technoscience projects, as a rule, appeal to the tension lines (traditional for pragmatism and neopragmatism) between descriptive knowledge and normative knowledge; division of linguistic labor; and the involvement of all members of the community in the evaluation. Many famous social scientists, who work outside the framework of pragmatism and neopragmatism: L. Boltanski, A. Mol, H. Collins and others, are also engaged in similar problems. In this context, pragmatist philosophizing

can serve as “the assemblage point” of heterogeneous but similarly oriented discourses on science, technology, and society.

T. Bogusz, a specialist in Boltanski's theorizing, attempts to correlate the philosophical foundations of pragmatic sociology with the views of J. Dewey and W. James. She draws three lines of such coordination: (1) Orientation at uncertainty; (2) The constitutive character of social critique; (3) The methodological priority of description over normativity. According to B.G. Yudin, the above trends are also the main benchmarks of the social and humanitarian expertise of science and technologies. By comparing the works of A. Mol, H. Putnam, J. Habermas, and H. Collins, it is also possible to identify several lines of convergence of pragmatism and social studies of science and technology, which are important for socio-humanitarian expertise: (1) Attention to the role of extra-scientific knowledge and “human-oriented” practices and technologies; (2) Non-dichotomous account of scientific facts and values; (3) Practical interpretation of ontologies of science and technology, recognition of human involvement in these ontologies; (4) Attention to public procedures of expertise and decision making.

**Keywords:** socio-humanitarian expertise, STS, pragmatism, public sphere, ontologies.

## Прагматизм и социальные исследования как ресурсы социогуманитарной экспертизы

Философские основания социогуманитарной экспертизы проектов технонауки, как правило, обращены к традиционным для прагматизма и неопрагматизма линиям напряжения между дескриптивным и нормативным знанием, разделению лингвистического труда и привлечению к экспертизе всех членов сообщества. К схожим темам обращаются сегодня многие известные социальные ученые, работающие вне русла прагматизма и неопрагматизма: А. Болтански, А. Мол, Г. Коллинз и др. В этой связи интерес может представлять исследование возможностей совокупного использования в рамках социогуманитарной экспертизы методологических и фактологических ресурсов прагматизма и неопрагматизма, с одной стороны, и не опирающихся на эту традицию школ социальных исследований — с другой.

В настоящей работе поиск «полей методологической интерференции» прагматизма и не опирающихся на эту традицию современных школ или линий социальных исследований оттолкнется от рассмотрения исследования Т. Богуш, обнаружившей важные линии координации между текстами Дж. Дьюи и работами, принадлежащими к «прагматическому повороту» в социологии. Затем будет предпринята попытка обнаружить прагматистские линии в другой важной для целей социогуманитарной экспертизы исследовательской области — соци-

альных исследованиях науки и технологии. Значение прагматизма для социогуманитарной экспертизы предварительно можно наметить через указание на разработку философских рамок создания публичного пространства, предпринятую Дьюи, а позднее — Ю. Хабермасом и Р. Бернстайном. Рассмотрение социальных и гуманитарных рисков новых технологий в значительной степени опирается на такого рода публичное обсуждение.

Несмотря на то что приведенная выше постановка исследовательской задачи маркирует ее скорее как философско-методологическую, чем как историко-философскую, ее решение сталкивается с проблемой определения тех полей социального, гуманитарного и философского знания, которые должны подвергнуться скоординированному рассмотрению. И «прагматизм», и «социальные исследования науки и технологии» (понятые как *science technology studies*, STS) трудно представить как дескриптивные термины, значения которых позволяют строго определить принадлежность к соответствующим традициям отдельного текста или автора, если он сам не артикулировал такую принадлежность, либо последняя задана традицией критики этого текста или автора. Проще говоря, в следующем ниже тексте термины «прагматизм» и «неопрагматизм» будут некритически использованы для маркировки теоретических и методологических подходов и разработок авторов, которых большинство историков философии относит к соответствующим течениям, либо которые сами артикулируют свою принадлежность к прагматистской традиции. В таком же ключе ниже будет употребляться термин «STS», причем из этой гетерогенной традиции будут выделены тексты, авторы и подходы, релевантные для выявления и рассмотрения социогуманитарных рисков проектов технонауки. Один из возможных вариантов философско-методологического наполнения социогуманитарной экспертизы как деятельности по выявлению, рассмотрению и минимизации соответствующих рисков будет очерчен как раз в ходе рассмотрения точек методологического пересечения прагматизма и социальных исследований науки и технологии.

## «Прагматический поворот»: от Дьюи к Болтански

В последние два-три десятилетия в значительной части социальных исследований науки и технологии обозначена их принадлежность к «прагматическому повороту» в социологии. Главные идеологи этого поворота французские социальные исследователи А. Болтански и А. Тевено открыто отвергали предположение, что работы классиков прагматизма (Ч.С. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи) оказали серьезное влияние на их подходы в исследовании социальных ситуаций, при том

что ссылки на Дьюи нередко встречаются в работах социологов. Однако остается открытым вопрос о том, можно ли свести связь представителей «прагматического поворота» с основными фигурами классического прагматизма и неопрагматизма к простой омонимии названий.

Исследовательница творчества Болтански Т. Богуш предпринимает попытку скореллировать философские основания прагматической социологии со взглядами Дьюи и Джеймса [Bogusz, 2014]. Сама Богуш не относит свое исследование к руслу истории идей — ее цель не в установлении генеалогического преемства, но в поиске тех методологических ориентиров прагматической социологии, которые могут быть consistently скоординированы с ориентирами классического прагматизма. Богуш намечает три линии такой координации:

1. Ориентация на неопределенность. Радикальный эмпиризм Джеймса «предлагает пути перехода от патоса неопределенности к этосу контингентности» [Bogusz, 2014: 144]. Значимую роль в таком переходе играет понятие практической проверки, «тестирования» знания у Дьюи. Вокруг этого же понятия строится теория обоснования у Болтански. И у Дьюи, и у Болтански проходящий практическую проверку социальный ответ на неопределенность служит двигателем демократических процессов [Ibid.: 135–136].

2. Конститутивный характер социальной критики. У Болтански (и также у Дьюи) социальный ученый выступает как критик, начинающий публичную дискуссию, в которую вовлечены рядовые граждане. А ее результатом служит принятие решений о социальной трансформации. То есть перед исследователями общества стоят задачи не только точной дескрипции социальной реальности, но и участия в формировании новой нормативности [Ibid.: 139–142].

3. Методологический приоритет дескрипции над нормативностью. Джеймсова эмпирицистская критика рационализма предполагает отказ от подгонки изучаемых социальных реалий под готовые концептуальные схемы. Болтански также не признает нормативные социологические понятия «власти» или «социального порядка» как исходные точки критического подхода [Ibid.: 143–145].

### Критика онтологий: от Патнэма к Мол

Перечисленные выше общие для Болтански и Дьюи ориентиры, согласно работам Б.Г. Юдина, также служат основными ориентирами социогуманитарной экспертизы науки и технологий [Юдин, 2018: 161–210]. Однако в современном мире вызовы и риски развития технологий, требующие публичных усилий по их выявлению и преодолению, коренным образом отличаются от рассматривавшихся в 1920-х гг. Дьюи публичных проблем как минимум в одном смысле. По Юдину,

предметом воздействия современных технологий выступают уже не только отдельные социальные практики или институции, но сам человек, его биология и репродукция, когнитивные возможности и т. д. При этом вектор преобразующего воздействия на человека конкретизируется и колеблется в рамках конкретной линии развития технологий, его невозможно исчерпывающе определить заранее, он корректируется в процессе разработки и распространения продукта технауки. Такое понимание вписанности целеполагания в практическую деятельность вполне созвучно мыслям Дьюи, воспринятым позже Х. Патнэмом. «“Исследование” в самом широком смысле, означающее для Дьюи деятельность, направленную на урегулирование проблематических ситуаций, включает в себя непрестанное переосмысление и уточнение как средств, так и целей» [Putnam, 2002: 97]<sup>1</sup>. Сегодня целью таких широко понимаемых «исследований» выступает сам человек, поэтому усилия по постоянной корректировке целеполагания востребованы деятельностью по социогуманитарному сопровождению проектов технауки. Первым публичным опытом такой деятельности стало этическое, правовое и социальное сопровождение международного проекта по расшифровке генома человека. Параллельно с этим в русле STS с конца 1980-х гг. ведутся исследования места, отводимого человеческому телу, его болезни, выраженному страданию в онтологиях, возникающих в рамках медицинских практик. Наиболее известным автором, изучавшим место человека в технаучных онтологиях, является А. Мол, поэтому, исходя из задач данного исследования, из всей STS-традиции мы вычленим для рассмотрения именно ее тексты.

Согласно основным выводам Мол, содержащимся в ее работе «Множественное тело», онтологии человеческого тела и конкретной патологии (атеросклероза) по-своему формируются в каждом больничном отделении исследуемой Мол нидерландской клиники [Mol, 2002]. Это происходит из-за различия практик взаимодействия с больным телом, из-за того, что атеросклероз по-разному «исполняется» («performs») в кабинете семейного врача, специалиста по УЗИ, рентгенолога, патоморфолога. И тем не менее все эти специалисты способны вести речь о конкретном случае атеросклероза, приходиться к скоординированному решению о диагнозе и тактике лечения пациента. В своей книге Мол ни разу не ссылается на работы Патнэма, однако основные результаты ее эмпирического исследования вполне вписываются в гораздо более формализованные выводы Патнэма о возможности «концептуального плюрализма». Обычно понимаемый как срединный путь между метафизическим реализмом и конвенционализмом, концепту-

<sup>1</sup> Цит. по: [Джохадзе, 2013: 93].

альный плюрализм предполагает существование множества равно приемлемых описаний одного и того же факта [Putnam, 1991: 404]. При этом, несмотря на разнообразие описаний, остается возможность узнать во всех них один и тот же факт, не прибегая к дополнительным формализованным процедурам согласования. По Патнэму, различные описания факта могут быть эмпирически эквивалентными — приводящими к одному образу взаимодействия с реальностью. В диалоге с этими размышлениями становится более объемным (и менее локальным) смысл «эмпирического философствования» Мол. Координация различных онтологий тела и болезни возможна благодаря тому, что эмпирически эквивалентными оказываются знания, полученные в этих онтологиях. Не множество гетерогенных структур (моделей) сводимы к одному синтаксису, набору аксиом, как в теории моделей Тарского, а множество теоретических оптик способны выстраиваться в единую картину тела и патологии.

Понятый таким образом «концептуальный плюрализм» вполне схож с концепцией «множественности», которую Мол противопоставляет как раз «плюральности», предполагающей наличие нескольких несовместимых описаний. «Множественность» же у Мол, как и «концептуальный плюрализм» у Патнэма, отвергают такое релятивистское видение многовариантности теоретических подходов к описанию и взаимодействию с реальностью. При этом выбор конкретных «онтологий» и теорий прагматически обусловлен интересом, задачей, на решение которой направлено описание. Таким образом, по Патнэму, в одном описании сочетается и фактуальность, дающая возможность говорить о едином предмете, и конвенциональность, маркирующая практический интерес описывающего.

Важной чертой многих современных проектов технонауки является включенность самого человека, его когнитивных возможностей и биологических особенностей в концептуальную схему, на основе оперирования с которой и разрабатывается конкретная технология. В этой связи возникают вопросы не только о нормативной приемлемости некоторого способа применения или распространения такой технологии. Этические коллизии, гуманитарные риски оказываются заданы уже самой онтологией, в которой производятся технонаучные разработки. Патнэм, апеллируя к Дьюи, критикует различие онтологии и этики, легитимирующее поиск онтологических (внеэтических) оснований этики [Putnam, 2004: 3–5]. Для Мол этическое напряжение уже содержится в выборе конкретной онтологии, конкретных практик, конституирующих существование некоторого множества объектов. Сам выбор онтологии Мол предлагает рассматривать как политический акт, требующий мобилизации публичной активности [Mol, 1999].

Процедуры, которые, по Дьюи, предназначались для решения проблем, суть которых предположительно известна публике, в эпоху технонауки и производимых ею человекоориентированных технологий целесообразно инициировать еще до того, как вызов или риск оказались актуализированы. Человек оказывается вписан в конкретную онтологию, выбор которой связан с практическими задачами технонаучного проекта. Причем именно человек собирает воедино все множество онтологий, поэтому более конкретный термин (субъект, агент, индивид) для обозначения человека в рамках социогуманитарной экспертизы сложно подобрать. Именно интересы и проблемы человека, гуманитарные угрозы и риски и служат основанием для не-метафизического реализма — по выражению Патнэма, «реализма с человеческим лицом». Как раз такого рода реализм и выступает одним из методологических оснований социогуманитарной экспертизы, позволяя проблематизировать «онтологическую политику» современной технонауки.

### Проблема экспертизы: Хабермас, Коллинз и Эванс

Уильям Джеймс в лекциях о прагматизме предлагает разделить всех мыслителей на обладающих «мягким» и «жестким» умом (*tender-minded* и *tough-minded*, соответственно). Первые склонны к построению систем, рационализму и монизму, вторые — к ориентации на факты, эмпиризму и плюрализму. При этом прагматист, по Джеймсу, выступает своеобразным посредником между двумя крайними позициями, соединяя «научное доверие к фактам» и «старую приверженность человеческим ценностям» [James, 1979: 16–17]. Если отклониться от авторского истолкования этого различия как противопоставления двух философских темпераментов, можно попытаться в довольно простых выражениях очертить маршрут прагматического поворота в творчестве Куайна и Патнэма, работавших в аналитической традиции. Реальная эволюция научного знания не только наталкивает построенные в позитивистском ключе формальные системы на ограничения в их применении, но часто демонстрирует их неполноту и нерелевантность. Отсюда обращение к прагматизму как к ценному методологическому ресурсу (случай Куайна) или одному из теоретических оснований философствования (случай Патнэма).

Противоположным образом можно представить пути возникновения так называемой «третьей волны» STS, представители которой обратились к проблеме экспертного знания. Гарри Коллинз и Роберт Эванс, рассматривая лабораторные практики в собственном STS микросоциологическом ключе, многократно обнаруживали подтверждение конвенциональной природы научного знания. Теории оказыва-



лись недоопределены фактами, и выбор между ними происходил через процесс переговоров и установление консенсуса в научном сообществе. Этот вывод, ориентированный на исследования в стиле *tough-minded*, и сам должен был быть признан конструктивистским результатом. В начале 2000-х гг. Коллинз и Эванс некоторым образом отходят от микросоциологии и обращаются к более масштабным и тяготеющим к полюсу *tender-minded* задачам: поиску рациональных оснований научной экспертизы [Столярова, 2018]. Они приходят к выводу, что, несмотря на множество возможных форм экспертизы и размывание границы между экспертом и профаном, именно эксперты-ученые способны превращать опыт чувственно воспринимаемой реальности в явное знание. Именно оно может быть кодифицировано, преобразовано в алгоритмы, и в этой форме распространяемо среди «пользователей», способных усваивать язык экспертов-ученых [Collins, 2010: 48–50].

Колебания в сторону *tender-minded* или *tough-minded* рассуждений о знании и экспертизе во многом обусловлены образом науки, служившей эталоном в рамках таких рассуждений. Дьюи, размышляя о знании, в значительной степени ориентировался на технические науки и медицину, а не на математику и физику, что гораздо лучше соответствует уже упомянутой ориентации на проблему неопределенности. При этом он не склонялся к полному релятивизму или скептицизму — наоборот, как отмечают Хилари и Рут Анна Патнэм, Дьюи предлагал обратиться к публичной рациональной критике не только методов достижения целей, считающихся общественно-значимыми, но и самих целей [Putnams, 1990]. Юрген Хабермас, считавший прагматизм одним из главных теоретических источников делиберативной модели демократии, также предполагал применение этой модели в рамках публичного разрешения проблемы законодательного регулирования медицинских практик (абортов и репродуктивных технологий) [Habermas, 2003].

Для проблем знания, экспертизы и делиберации основное различие между медициной и, например, физикой состоит не в развитости математического аппарата, способного алгоритмизировать знание, но в источниках неполноты знаний экспертов, то есть в источниках неопределенности. Специфика рассматриваемых социогуманитарной экспертизой биомедицинских и некоторых информационных технологий не только в том, что они ориентированы на преобразование социальных практик или самого человека, но и в том, что использующий или отказывающийся от них человек обладает уникальным знанием об их ценностной нагруженности. Только сам человек в конкретной ситуации способен выразить, эксплицировать это знание. Например, в рабочих группах британского института здраво-

охранения (The National Institute for Health and Care Excellence), принимающих решение о государственном субсидировании определенного вида лечения, обязательно принимают участие несколько пациентов, прошедших соответствующий курс. При этом группа рассматривает значительный объем статистической информации, опираясь в своем решении на биомедицинские факты.

В этой ситуации стремление Дьюи к максимально широкому толкованию «исследования» как способа публичного решения проблемы обрело конкретные рамки социальной практики. «Научное доверие к фактам» и «старая приверженность человеческим ценностям» как основания экспертизы предполагают незаменимость реально выраженного ценностного знания сколь угодно сложной моделью принятия решений, пусть и включающей «человеческий фактор». При этом прагматическое разрешение проблемы предполагает не обращение от абсолютного релятивизма к элементам метафизического реализма, как у Коллинза и Эванса, но рациональную критику целей и инструментария конкретной социальной практики. В рамках задач социогуманитарной экспертизы системность требуется именно в отыскании фактов реальности, которые превосходят любую модель — в этой связи «рассеянное знание», носителем которого является каждый социальный агент, уже само по себе служит неисчерпаемым источником проблемных ситуаций.

Подводя итог, укажем несколько наиболее значимых для социогуманитарной экспертизы линий пересечения STS и прагматизма:

1. Внимание к роли внеаучного знания и «человекоориентированным» практикам и технологиям.
2. Не-дихотомическое рассмотрение научных фактов и ценностей.
3. Практическое истолкование онтологий науки и технологии, признание включенности человека в эти онтологии.
4. Внимание к публичным процедурам экспертизы и принятия решения.

#### Литература

- Столярова, 2018 — Столярова О. Третья волна исследований науки как философское обоснование STS // Логос. 2018. № 5. С. 31–52.
- Юдин, 2018 — Юдин Б. Человек: выход за пределы. М.: Прогресс-Традиция, 2018.
- Bogusz, 2014 — Bogusz T. Why (Not) Pragmatism? // The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique' / Ed. by S. Susen, B.S. Turner. L.: Anthem Press, 2014. P. 129–152.
- Collins, 2010 — Collins H. Tacit and Explicit Knowledge. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Habermas, 2003 — *Habermas J.* The Future of Human Nature. Cambridge: Polity Press, 2003.

James, 1979 — *James W.* Pragmatism. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Mol, 2002 — *Mol A.* Ontological Politics: A Word and Some Questions // *Sociological Review*. 1999. Vol. 47. № S1. P. 74–89.

Mol, 2002 — *Mol A.* The Body Multiple: Ontology in Medical Practice. Durham: Duke University Press, 2002.

Mol, 2008 — *Mol A.* The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice. L.; N.Y.: Routledge, 2008.

Putnam, 1988 — *Putnam H.* Representation and Reality. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Putnam, 1991 — *Putnam H.* Replies and Comments // *Erkenntnis*. 1991. Vol. 34. № 3. P. 401–423.

Putnam, 2002 — *Putnam H.* The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Putnam, 2004 — *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Putnam, 1990 — *Putnam H., Putnam R.A.* Epistemology as Hypothesis // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1990. Vol. 26. № 4. P. 407–433.

## Алексей Воронков

### Классический прагматизм как теоретический ресурс акторно-сетевой теории

Целью статьи является соотнесение проектов акторно-сетевой теории и классического прагматизма для ответа на вопрос о том, действительно ли прагматизм (радикальный эмпиризм У. Джеймса в особенности) позволяет решить проблемы, стоящие перед акторно-сетевой теорией (АСТ). Показано, что: 1) основной проблемой, побудившей акторно-сетевую теорию обратиться к ресурсам классического прагматизма, является отсутствие возможности формулирования позитивной альтернативы модернистскому проекту при помощи ресурсов постструктурализма и постмодернистской семиотики; 2) с точки зрения классического прагматизма Джеймса и Дьюи такая альтернатива возможна, однако она предполагает сохранение гуманистической установки, что противоречит интерпретации прагматизма в акторно-сетевой теории как теоретического языка для описания объектов; 3) в этой перспективе АСТ целесообразно рассматривать не как объект-ориентированную социологию, а как продолжение антирационалистического гуманизма классического прагматизма.

**Ключевые слова:** акторно-сетевая теория, прагматизм, способы существования, модерн, объект-ориентированная онтология, радикальный эмпиризм, препозиция.

The aim of this paper is to correlate the projects of the actor-network theory and classical pragmatism to answer the question whether the later (W. James's radical empiricism especially) makes it possible to solve the problems that face ANT. It is argued that (1) the main problem that made ANT turn to resources of classical pragmatism is the impossibility to formulate a positive alternative to the modernist project using the resources of post-structuralism and postmodernist semiotics; (2) from the point of view of the classical pragmatism of James and Dewey, such an alternative is possible but implies the preservation of the humanist attitude, which contradicts ANT's interpretation of pragmatism as a theoretical language for describing objects; (3) in this perspective, ANT should be considered not as object-oriented sociology but as a continuation of the antirationalist humanism of classical pragmatism.

*Keywords:* actor-network theory, pragmatism, modes of existence, modern, object-oriented ontology, radical empiricism, preposition.

Цель настоящей работы — показать, как акторно-сетевая теория в руках одного из ее отцов-основателей, Бруно Латура, стала прагматистской философией. Основным предметом проведенного анализа является попытка создания антропологии современного человека, или человека Нового времени, как политического, культурного и идеологического «продукта» (*the moderns*), т. е. формулирования альтернативного ответа на вопрос о том, чем являются «цивилизованные» общества, предпринятая Латуром в «Исследовании способов существования» (2013), где он на первой же странице после выражения благодарностей провозглашает себя сторонником радикального эмпиризма У. Джеймса: «...Мы узнаем, как правильно говорить о множестве типов сущего (beings), полагаясь на руководящую нить опыта, на эмпиризм, как его определил Уильям Джеймс: ничего, кроме опыта, и *ничего меньше*, чем опыт» [Latour, 2013: xxv].

Во-первых, следует прояснить, почему вообще перед Латуром встает такой вопрос, чем акторно-сетевая теория является с точки зрения этого скорее философского, чем социолого-методологического проекта. Для этого следует обратиться к более раннему тексту Латура — «Нового времени не было», который, как можно понять из названия, является негативной программой акторно-сетевой теории или симметричной антропологии. Латур здесь предлагает отказаться от гуманистической субъект-объектной дихотомии Модерна. Суть претензий Латура к модернизму состоит в том, что он, в сущности, является мифом — человек Нового времени, придерживаясь убеждения в том, что он обладает уникальным и привилегированным взглядом на мир благодаря способности к критике, помимо этого оказывается вовлечен в точно такие же практики создания сетей, что и до-новременной человек, для которого субъект-объектная дихотомия может быть и вообще неизвестна: «Гипотеза, выдвинутая в этом эссе, — а слово *essai* здесь обозначает как гипотезу, так и попытку, — состоит в том, что слово “нововременное” обозначает две совокупности совершенно различных практик, которые, чтобы быть эффективными, должны оставаться различными, но которые не так давно перестали отличаться друг от друга. ...Первая совокупность соответствует тому, что я назвал сетями, вторая — тому, что я назвал критикой» [Латур, 2006: 71]. Доказательством того, что никакого сущностного различия не существует, для Латура является то, что нововременной миф просто больше не работает: «Возможно, рамки Нового Времени смогли бы продержаться еще некоторое время, если бы сам ход его развития не привел к короткому замыканию между природой, с од-

ной стороны, и человеческими массами — с другой. ...Но куда отнести озоновую дыру, глобальное потепление планеты? Где разместить все эти гибриды? Человечны ли они? Человечны, поскольку они наше творение. Являются ли они природными? Да, поскольку они не являются созданными нами» [Там же: 118].

Это кажется стандартным возражением против модернизма, являющимся общим для практически всех более-менее значительных французских философов, однако Латур в равной степени дистанцируется и от постмодернизма: «Как всегда, однако, постмодернизм — это симптом, а не решение... Постмодернисты сохраняют рамки Нового Времени, но рассеивают элементы, которые модернизаторы объединили в один хорошо организованный отряд» [Там же: 143]. Последний не устраивает философа по той же причине, только развернутой в обратном направлении отрицания материальной реальности. Латур, который находится под сильным влиянием семиотики А. Греймаса, тем не менее находит позицию, которую ему предлагает занять семиотический анализ (то есть исследование дискурса, оторванного в равной степени от внешней референции и от речи субъекта), слабой и неспособной решить те проблемы, с которыми сталкивается нововременной миф: «Постмодернисты все еще считают себя нововременными, поскольку принимают полное разделение между материальным и техническим миром, с одной стороны, и языковыми играми говорящих субъектов — с другой. ...Наиболее слабое место этих философий состояло в том, что они сделали более сложными соединения между автономизированным дискурсом и природой или субъектом/обществом, которых они оставили нетронутыми, предвзвешенно разложив их по разным ячейкам» [Там же: 128, 130].

Что же предлагает Латур взамен? Как нетрудно догадаться, главным его оружием становится концепт сети или актор-сети. Этот концепт заимствуется Латуром из семиотики Греймаса, однако в отличие от постмодернистов-семиотиков, Латур перебрасывает исследование связей на ту сторону текста; отказываясь от дихотомии природы и культуры, он одновременно отказывается и от разделения практик очищения и перевода. Для акторно-сетевой теории природа и культура оказываются результатом работы сетей, в которых еще могут быть перемешаны сущности, которые нововременная мысль отнесла бы к какому-нибудь из регионов. В своем ретроспективном обобщении акторно-сетевой теории Латур определяет сеть как исследовательский инструмент, позволяющий рассмотреть эти сущности как действующие вне зависимости от того, являются они людьми или нет: «Исходя из того, что имеется на входе посредника, никогда нельзя предвидеть, что будет на выходе; необходимо каждый раз учитывать специфику посредника. Посредники преобразуют, переводят, иска-

жают и изменяют передаваемые ими значения или их элементы» [Латур, 2014: 58]. Для этого он вводит различие *проводников* и *посредников*. Различие между ними состоит в том, что проводник не оказывает никакого влияния на действие какой-то другой сущности: «Под словом “сеть” я понимаю связанный ряд действий, каждый участник которых рассматривается как полноценный посредник. Сформулируем еще проще: хороший с точки зрения АСТ отчет — это нарратив, или описание, или высказывание, в котором все акторы не сидят сложа руки, а *что-то делают*» [Там же: 181]. Соответственно, поскольку все что угодно может быть посредником, то способность к действию определяется не внутренней сущностью, а связями с другими посредниками. Таким образом, сети человеческих и нечеловеческих посредников являются тем способом, с помощью которого Латур предлагает осмыслять объекты и, не занимая слабую позицию постмодернизма, объяснить кризис современного мифа.

Однако это становится слабым местом акторно-сетевой теории, когда она входит в философский дискурс. Главным интерпретатором Латура как философа стал Грэм Харман, известный своей программой объект-ориентированной онтологии. Харман солидаризируется с Латуром в том, что объекты не должны быть редуцированы к каким-то социальным представлениям или ментальным репрезентациям. Однако он обвиняет акторно-сетевую теорию в неспособности выполнить ее главное обещание — симметрично рассмотреть то, что современной мыслью разносилось по разные стороны субъект-объектной дихотомии. С точки зрения Хармана, акторно-сетевая теория способна говорить только о человеческих связях, даже если речь идет о связях людей с нечеловеками. Иными словами, понятие сети оказывается завязано на познающего субъекта, вокруг которого выстраиваются его отношения с различными сущностями: «Проблема в том, что обе стороны пропозиции рассматриваются асимметрично. Во-первых, у нас есть “после 1864 года микробы существовали все время”, а во-вторых, “после 1864 года Пастер был их первооткрывателем все время”. ...Акторы совместно производят друг друга; Пастер и микробы нужны друг другу. Справедливо. Настоящее противоречие происходит от первого утверждения, которое, по-видимому, подразумевает, что Пастер создал объекты *ex nihilo*, обнаружив их. Латур никогда не отрицает, что Пастер был уже жив в 1850 году, но, похоже, отрицает, что микробы присутствовали на тот момент. Он никогда не говорит “после 1864 года Пастер существовал в 1850 году”, но действительно говорит, что “после 1864 года микробы существовали в 1850 году”. Асимметрия очевидна» [Harman, 2009: 125–126].

С учетом этого контекста можно обратиться непосредственно к тексту «Исследования способов существования». Всего Латур вводит 15 различных модусов существования *the moderns*, однако в рамках данного разбора следует сосредоточиться на первых двух, при помощи которых философ обосновывает методологию своего эмпирического исследования. Во-первых, это уже знакомый модус сети, который ничем принципиально не отличается по сравнению с более ранними концептуализациями. Относительно критики Хармана Латур занимает двоякую позицию. С одной стороны, он признаёт, что концепт сети не позволяет выполнить обещания симметричной антропологии, что антрополог перестает удивляться, при помощи концептуального аппарата АСТ все что угодно становится гетерогенной сетью отношений посредников: «Хотя наш антрополог весьма горд своим открытием, его энтузиазм слегка омрачается одним обстоятельством: следуя за нитями сетей, он замечает, что потерял в специфике то, что приобрел в свободе передвижения. ...К его большому замешательству, когда он изучает разделы “Право”, “Наука”, “Экономика” или “Религия”, то начинает чувствовать, что говорит о них *почти одно и то же*: а именно, что они “составлены гетерогенным образом из неожиданных элементов, выявленных проведенным исследованием”» [Latour, 2013: 35].

С другой стороны, Латур не готов отказаться от своего релятивизма, наоборот, он его радикализирует. Можно сказать, что если акторно-сетевая теория была абсолютным релятивизмом, то исследование модусов существования — релятивным релятивизмом. Во-первых, чтобы показать ограничения, которые накладываются на исследователя концептом сети, Латур использует понятие траектории — особого типа связывания, у которого свои специфические условия успешного установления связей: «Между более или менее нечеткой жалобой (*inarticulate complaint*), запросом в надлежащей форме, аргументами сторон и решением он [антрополог] может проследить *траекторию*, которая не похожа ни на одну другую. Безусловно, все взаимосвязанные элементы принадлежат разным мирам, но способ связи совершенно специфичен» [Latour, 2013: 38]. Например, право и наука, классический кейс для Латура, имеют разные траектории. Если в «Нового времени не было» Латур подводит их под одно сетевое основание, то в «Исследовании способов существования» они получают свой специфический статус именно благодаря тому, что различным образом образуют связи. Это выражается в том, что истина, истинный научный факт, полученный при помощи специфического научного способа связывания, и судебное решение, которое тоже должно быть обоснованным, являются разными типами

истины. С другой стороны, научная экспертиза может быть вплетена в установление судебной истины и т. д.

Несмотря на то что этот концепт отсутствует у Джеймса, способ плюрализации модусов (способов существования) тем не менее восходит к классическому прагматизму. Так, в дискуссии с уже упомянутым Харманом Латур прямо говорит о континуальности опыта в его интерпретации Джеймсом. Таким образом, при рефлексии ограниченной сетевой метафоры, которая была визитной карточкой акторно-сетевой теории, Латур обращается к классическому прагматизму, а именно к плюралистичному и процессуальному пониманию опыта Джеймсом: «Итак, решение Джеймса заключается в непрерывности установленной связи. Опять же, это — вопрос траектории. Таким образом он отвечает скептикам, а также утилитаристам (the “cash value” people), которые были худшей версией Джеймса, акцентируя на этом существенно важном для него аспекте непрерывности траектории обучения. ...Именно идею непрерывности траектории производства доказательств... я подхватил у Джеймса и немного расширил в своем индустриальном определении условий истины» [Harman, Latour, Erdelyi, 2010: 65].

Как теперь учитывать типы связывания, которые проходят по разным траекториям? Ключевым местом становится введение Латуром модуса препозиции. Именно этот модус оказывается попыткой преодолеть проблему сетевого априоризма: «Чтобы обозначить эти различные траектории, я выбрал термин “препозиция”, используя его в самом буквальном, грамматическом смысле, чтобы обозначить позицию, предшествующую высказыванию предложения (a *position-taking* that comes *before* a proposition is stated), определяющую, как следует понимать предложение, и представляющую собой, таким образом, ключ к его интерпретации. Я заимствую данное выражение у Джеймса...» [Latour, 2013: 57]. Нельзя сказать, что Латур отказывается от акторно-сетевой теории совсем, модус сети остается у него одним из базовых наравне с модусом препозиции. Если модус сети выполняет для Латура роль релятивизации, представления любой сущности как сети отношений, то модус препозиции позволяет увидеть различные способы связывания, условия их успешности или ошибочности, которые возникают при их перемешивании: «И наоборот, в исследовании типа [pre] (in an exploration of the [pre] type) сети [net] (networks [net]) теперь являются лишь одним типом траектории среди других, в то время как модусы стали несовместимыми, даже если условия их успешности можно сравнивать для каждой пары, но только с точки зрения [pre]» [Latour, 2013: 63].

И здесь Латур уже прямо апеллирует к Джеймсу, при этом можно сказать, что его интерпретация является комплементарной уже упо-

мянутому континуальному пониманию многообразного опыта. Латур все еще читает Джеймса как философа процесса, радикальный эмпиризм которого оказывается более гибким, чем способ описания связей при помощи сетей. И в случае концепта траектории, и модуса препозиции Латур обращается к радикализации эмпиризма, которую произвел Джеймс, отказавшись от стандартных эмпиристских постулатов атомизма и введя представление о процессуальности, реляционности и многообразности опыта.

На наш взгляд, интерпретация Латуром Джеймса достаточно своеобразна и позволяет переоткрыть последнего как философа плюралистичных отношений. Латур, который является одним из ключевых авторов для различных версий постгуманизма, конечно, изначально не может согласиться с гуманистическим пафосом большинства наследников прагматизма. Вместо этого наиболее важным для Латура становится континуальность и плюралистичность концепции опыта Джеймса, которая позволяет говорить о множественных типах связей, избавляясь от априорного представления о них: «Соединения являются такими же изначальными элементами факта, как различия и разделения. В том же акте, в котором я чувствую, что эта проходящая минута является новым импульсом моей жизни, я чувствую, что старая жизнь продолжается в ней, и чувство продолжения ни в коем случае не разрушает одновременное чувство новизны. Они гармонично сочетаются друг с другом. Препозиции, связки и союзы — “есть”, “нет”, “тогда”, “до”, “в”, “на”, “рядом”, “между”, “далее”, “подобно”, “в отличие”, “как”, “но” — произрастают из потока чистого опыта, потока конкретности или чувственности столь же естественно, как существительные и прилагательные, и так же плавно (fluidly) растворяются в нем, когда мы применяем их к новой части потока» [James, 1976: 95].

Таким образом, классический прагматизм решает проблему априорного рассмотрения исследуемых акторно-сетевой теорией связей как сетей, что является ключевой проблемой при попытке реализации проекта симметричной антропологии. В этом смысле Латур перестает быть акторно-сетевым теоретиком и становится прагматистом. Интерпретация Джеймса Латуром позволяет не возвращаться к психологизму более традиционных интерпретаций Джеймса или феноменологии, позиции которых сложно отстаивать в нынешних социологических и антропологических дискуссиях: «Прагматизм — не про практику, прагматизм — о *pragmata*, т. е. объектах. Это философия, основанная на экспериментальности» [Harman, Latour, Erdelyi, 2010: 61]. Вместо того чтобы воскрешать субъекта, прагматизм Латура представляет его как множественного, находящегося сразу в нескольких типах связей. Однако при этом

в отличие от объект-ориентированной онтологии Хармана, теоретический язык Латура допускает концептуализацию таких модусов и траекторий, которые нововременной философией относились к царству субъективности.

### Литература

Латур, 2006 — *Латур Б.* Нового времени не было: эссе по симметричной антропологии / Пер. с франц. Д. Калугина. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.

Латур, 2014 — *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

Harman, 2009 — *Harman G.* Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Melbourne: re.press, 2009.

Harman, Latour, Erdelyi, 2010 — *Harman G., Latour B., Erdelyi P.* The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE. Hants: Zero Books, 2010.

James, 1976 — *The Works of William James: Essays in Radical Empiricism* / Ed. by F. Burkhardt, F. Bowers. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Latour, 2013 — *Latour B.* An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

**Джерольд Дж. Абрамс** — доктор философии, ассоциированный профессор Колледжа искусств и наук Университета Крейтон (США).

**Карина Ануфриева** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета (Россия).

**Ксения Ворожихина** — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН (Россия).

**Алексей Воронков** — слушатель магистерской программы «Фундаментальная социология» Московской высшей школы социальных и экономических наук (Россия).

**Борис Губман** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета (Россия).

**Илья Дёмин** — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Самарского национального исследовательского университета им. ак. С.П. Королева (Россия).

**Игорь Джохадзе** — кандидат философских наук, заведующий сектором современной западной философии Института философии РАН (Россия).

**Дмитрий Иванов** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН (Россия).

**Димитрис Килакос** — постдокторант философского факультета Софийского университета (Болгария).

**Ирина Мацевич-Духан** — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Белорусской государственной академии искусств (Белоруссия).

**Людвиг Нагль** — доктор философии, профессор философского факультета Венского университета (Австрия).

**Карлин Романо** — доктор философии, профессор философии и гуманитарных наук Урсинус-Колледжа (США).

**Владимир Сидорин** — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН (Россия).

**Дэвид Сидорски** — доктор философии, профессор департамента философии Колумбийского университета (США).

**Алексей Фатенков** — доктор философских наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии факультета социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (Россия).

**Пол Форстер** — доктор философии, профессор департамента философии Университета Оттавы (Канада).

**Джеймс Эдвард Хакет** — доктор философии, преподаватель Государственного университета Саванны (США).

**Ван Чэнбин** — доктор философии, профессор Школы философии и социологии Шанхайского университета (КНР).

**Сергей Шевченко** — младший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН (Россия).

**Ульф Шуленберг** — доктор философии, приват-доцент факультета языкознания и литературоведения Бременского университета (Германия).

Предисловие .....	5
-------------------	---

## I

<i>Людвиг Нагль</i> . Три дискурса о религии в неопрагматизме .....	12
<i>Игорь Джохадзе</i> . Рорти о религии в публичном пространстве .....	28
<i>Карлин Романо</i> . Ричард Рорти и понятие <i>Fach</i> .....	37
<i>Алексей Фатенков</i> . К нерелятивному: осмысливая и преодолевая прагматизм Рорти и Патнэма .....	48
<i>Дмитрий Иванов</i> . Был ли Рорти квиетистом? .....	67

## II

<i>Джеффри Дж. Абрамс</i> . Эмерсон и реконструкция прагматизма .....	77
<i>Пол Форстер</i> . Разделения в прагматизме вчера и сегодня .....	95
<i>Дж. Эдвард Хакет</i> . Четыре аспекта исторической преемственности прагматизма .....	106
<i>Ульф Шуленберг</i> . Завершая проект Просвещения: прагматизм и идея прогресса .....	113
<i>Дэвид Сидорски</i> . Связь между прагматическим натурализмом в метафизике, эпистемологии, логике, этике и религии и прагматической культурной критикой в США .....	122

## III

<i>Ван Чэнбин</i> . Исследование философии Уильяма Джеймса в Китае: 1910-е годы и позже .....	138
<i>Ксения Ворожихина</i> . Экзистенциальное прочтение «Многообразия религиозного опыта» У. Джеймса в России .....	152
<i>Илья Дёмин</i> . Критика классического прагматизма в философии С.Л. Франка .....	161
<i>Владимир Сидорин</i> . Прагматизм в Советской России 1920-х годов: между философией, идеологией и педагогикой .....	173
<i>Димитрис Килакос</i> . Деятельность, практика и научное познание: оценивая заново советскую марксистскую критику прагматизма .....	186

## IV

<i>Борис Губман</i> . Наследие прагматизма и теория наррации аналитической философии истории .....	204
<i>Карина Ануфриева</i> . Прагматизм и аналитическая философия истории А. Данто .....	220
<i>Ирина Мацевич-Духан</i> . От теории креативного действия к теории креативного общества .....	232
<i>Сергей Шевченко</i> . Прагматизм как точка сборки социогуманитарных дискурсов о науке и технологии .....	249
<i>Алексей Воронков</i> . Классический прагматизм как теоретический ресурс акторно-сетевой теории .....	259
Сведения об авторах .....	267

# Contents

Научное издание

**150 лет прагматизма. История и современность**  
Отв. ред. И. Джохадзе

Introduction

## I

*Ludwig Nagl*. Three Discourses on Religion in Neo-Pragmatism

*Igor Dzhokhadze*. Rorty on Religion in the Public Space

*Carlin Romano*. Richard Rorty and the Notion of a *Fach*

*Aleksey Fatenkov*. On the Non-Relational: Comprehending and Overcoming Rorty's and Putnam's Pragmatism

*Dmitry Ivanov*. Was Rorty a Quietist?

## II

*Jerold J. Abrams*. Emerson and the Reconstruction of Pragmatism

*Paul Forster*. Divisions in Pragmatism, Past and Present

*J. Edward Hackett*. Four Implications of the Continuity of Pragmatism

*Ulf Schulenberg*. Completing the Project of the Enlightenment: Pragmatism and the Idea of Progress

*David Sidorsky*. The Connection between Pragmatic Naturalism in Metaphysics, Epistemology, Logic, Ethics, Religion and Pragmatic Cultural Criticism in the US

## III

*Wang Chengbing*. The Research on William James's Philosophy in China since 1910s

*Ksenia Vorozhikbina*. Existential Interpretations of *The Varieties of Religious Experience* in Russia

*Ilya Demin*. Criticism of Classical Pragmatism in the Philosophy of Semyon L. Frank

*Vladimir Sidorin*. Pragmatism in Soviet Russia of the 1920s: Between Philosophy, Ideology, and Pedagogy

*Dimitris Kilakos*. Activity, Practice and Scientific Cognition: Reassessing Soviet Marxist Critiques to Pragmatism

## IV

*Boris Gubman*. Pragmatism's Legacy and the Narration Problem in Analytical Philosophy of History

*Karina Anufrieva*. Pragmatism and Arthur Danto's Analytical Philosophy of History

*Iryna Matsevich-Dukhan*. From the Theory of Creative Action to the Theory of Creative Society

*Sergey Shevchenko*. Pragmatism as the Assemblage Point of Socio-Humanitarian Discourses on Science and Technology

*Alexey Voronkov*. Classical Pragmatism as a Resource of Actor-Network Theory

*Notes on Contributors*

Корректор: Иванченко С.Ю.

Компьютерная верстка: Исакова Т.В.

Группа допечатной подготовки изданий:

Зеленцов П.О.

Иванова М.В.

Коновалова Т.Ю.

Крылов К.А.

Подписано в печать 06.11.2020. Формат 60 × 90/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 17,0. Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»,

адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;

сертификат соответствия

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;

орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество

«Т8 Издательские Технологии»,

адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,

телефон: +7 499 322 3832

---

По вопросам приобретения книги  
просим обращаться в издательство:

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,

факс: +7 495 305 6088,

e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,

интернет-магазин: www.academ-pro.ru.



