



Эрнест Геллнер

Библиотека
Московской
школы
политических
исследований

Разум и культура

*Историческая роль
рациональности
и рационализма*

ББК 84(4) Г 31

Перевод с английского Елены Понизовкиной Литературная обработка перевода Людмилы Вязмитиновой
Художественное оформление серии Андрея Бондаренко

Издание осуществлено при поддержке

Региональной общественной организации «Открытая Россия»

Часть тиража передается в государственные, муниципальные и публичные библиотеки, а также в университеты Российской Федерации.

Геллнер Э.

Г 31 Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма. (Ernest Gellner. Reason and culture. The historic role of rationality and rationalism. Blackwell. Oxford UK & Cambridge USA, 1992) — М.:

Московская школа политических исследований, 2003. — 252 с.

ISBN 5-93895-044-9

«Разум и культура» — вторая книга одного из самых глубоких философов второй половины XX века Эрнеста Геллнера (1925-1995), вышедшая в издательстве «Московской школы политических исследований» (первая — «Условия свободы» — в 1995 году открыла серию «Библиотека Московской школы политических исследований»). Подробно анализируя перипетии дискуссий на тему сущности и значения человеческого разума, тесно связанных с историей становления современной западно-европейской культуры, Геллнер затрагивает центральный для современного человека вопрос — возможности адекватного представления о себе, о своих убеждениях, о своем языке и о мире, в котором приходится жить и действовать.

ББК 84(4)

ISBN 5-93895-044-9

© Э. Геллнер, 1992 © Московская школа политических исследований, 2003

Содержание

Предисловие редактора английского издания.....	9
От автора.....	12
1. Разум и культура.....	14
Проклятие обычая и примера	14
Разум против культуры.....	28
Отсутствующая привилегия.....	35
Коперниковская контрреволюция.....	39
Резюме	46
2. Источники принуждения.....	49
Колесо описывает полный круг.....	49
Развязка.....	59
Декарт против Дюркгейма.....	60
Избирательное принуждение, или Дюркгейм и Вебер.....	62
Рациональный ум в рациональном мире.....	77
3. Конфронтации Разума.....	81
Введение.....	81
1. Разум против Традиции	84
2. Разум против Авторитета.....	84
3. Разум против Опыта.....	90
4. Разум против Эмоции.....	95
5. Разум против метода подбора или проб и ошибок.....	100
Разум как предмет наблюдений.....	101
4. Светские враги Разума.....	103
Дух истории.....	103
Темные боги против Разума	115
Терапевтический иррационализм	128
6	Эрнест Геллнер
5. Болезни Разума.....	135
Природа поглощает Разум	135
Предустановленная гармония возвращается.....	136
Гармония или осада	138
Старый и новый противник.....	141
Бессилие Разума.....	142
Обоснование вывода.....	145
6. Противоположные течения.....	154
Абсолютизм возвращается под защитой прагматизма.....	154
Суверенитет культуры.....	158
Творчество через принуждение	169
Самая подлая измена	175
Реестр нападок на Разум.....	179
7. Рациональность как образ жизни.....	185
Экономика-1: производство.....	189
Экономика-2: потребление.....	195
Познание.....	199
Культура.....	201
Власть и политика.....	206
Разнообразие рационального опыта	209
8. Растерянный Прометей.....	213
Утраченная автономия.....	213
Трансцендентность и релятивизм	221
Сотрудничество рационализма и эмпиризма.....	224

Разум против Страсти.....	232
9. Выводы.....	238
Именной указатель.....	248

Мэри Макгинли и Гаю Вулвену

Предисловие редактора английского издания

Невежество имеет много форм, и все они опасны. На протяжении XIX и XX столетий мы стремились прежде всего освободиться от власти традиций и предрассудков в основополагающих вопросах нашего бытия, одновременно застраховав себя от ошибок при решении менее глобальных проблем путем создания специфических границ между отдельными областями знания и разработки для каждой из них особого метода, отвечающего потребностям ее развития. Достижения на этом пути неисчислимы, но не обошлось и без издержек. Каждая отдельная дисциплина была оснащена собственным, весьма специфическим словарем, обеспечивающим быстрый и адекватный доступ к стремительно растущему количеству составляющих ее идей и открытий, но при этом требующим от специалистов глубокого погружения в свой предмет. В результате присущая ученым специфическая эрудиция отделила их не только от общечеловеческих проблем, но и от достижений своих собратьев, работающих в других областях и даже в других частях их собственной области. Однако такая изоляция ведет не только к снижению практической значимости научных изысканий, но и к снижению степени их надежности, поскольку в этом случае основные усилия направлены исключительно на устранение мелких погрешностей, степень важности которых понятна лишь коллегам — специалистам в смежной области; между тем, стоило бы сосредоточить внимание на наличии гораздо более серьезных пробелов, заметных, скорее, с более удаленной и потому часто более предпочтительной точки зрения. Так, Марк

10

Эрнест Геллнер

Блок подметил противоречивость, присущую позиции многих историков: «Когда речь идет о том, чтобы установить, действительно ли имело место некое человеческое деяние, они проявляют исключительное усердие. Но как только дело доходит до породивших его причин, они вполне довольствуются их видимостью, полагая достаточным основанием одну из тех максим обыденной психологии, что не более и не менее соответствует истине, чем доводы их противников». Иными словами, когда историк выглядит из-за своего забора, он видит своих соседей, работающих, скажем, в области литературы или социологии и точно так же довольствующихся историческими банальностями — наивными, упрощенными или устаревшими.

Новый взгляд на прошлое, высказанный в этой книге, не противоречит идее специализации — это было бы романтическим абсурдом, — но представляет собой попытку по-иному расположиться внутри ее практической реализации. Разумеется, исследователь всегда остается специалистом, чьи идеи и умозаключения базируются на глубоком изучении основополагающих трудов других профессиональных исследователей, относящихся к разным историческим эпохам и сферам человеческой деятельности. Но новый взгляд позволяет в некоторой степени освободиться от ограничений, накладываемых предметом изучения, конкретикой территории или эпохи, с которыми приходится иметь дело, и дает возможность исследовать проблемы в качестве таковых, а не как «исторические», «политические» или «экономические». Создаваемые при этом труды адресованы специалистам, потому что все мы нынче специалисты, и любителям, поскольку все мы — любители.

Cogito ergo sum — если современный мир имеет начало, то его суть выражена в этом декартовском принципе. «Век Разума» разрушил авторитет религии и политики, и основополагающим принципом существования общества стало представление о кажущейся безграничной возможности приращения богатства как результата расширяющегося познания и интенсифицирующейся эксплуатации

Предисловие редактора английского издания

11

природы. Именно это привело к решительному разрыву с традиционным представлением о мире, включая не только его прошлое, но и те качества его современного состояния, которые не служат идее Европейского прогресса, что, с одной стороны, дало нам возможность изыскать средства для выживания, но с другой — привело к появлению недугов, которые мы оказались не в силах излечить. Знаменитое изречение Декарта известно каждому студенту, но не так-то просто понять, почему или каким образом оно изменило мир. Это вопрос не только для историков и философов. Проблема природы и границ рационального познания затрагивает глубинные основы таких наук как математика и физика, социология и психология — в сущности всех, как естественных, так и общественных наук. Ибо ответ на вопрос — имеет ли разум право претендовать на исключительное превосходство, на предпочтение его перед прочими лежащими в основе человеческой природы принципами — структурирует идентификацию человека и как такового, и как социального существа, структурирует его мораль и направленность политических действий. Даже если бы Эрнест Геллнер удовлетворился только рассказом о том, каким образом сформулированная Декартом дилемма — верховенство разума или требования культуры, то есть требования, определяемые всей суммой имеющегося в распоряжении человека наследия, а не только генетического — определила ход западной мысли в течение трех последующих столетий, то и тогда его труд имел бы огромное значение. Но он пошел дальше: предложил свое, смелое и яркое решение последней по счету и, похоже, самой мучительной

проблемы, поставленной разумом человека перед его современными приверженцами: не является ли вера в сам разум одной из форм суеверия? Кроме того, эта книга предоставляет читателям возможность не только по-новому взглянуть на прошлое, но и приобрести надежду в отношении будущего.

Р. И. Мур

От автора

Этот труд не мог бы увидеть свет без более чем великодушной поддержки сотрудников Отделения социальной антропологии в Кембридже — миссис Мэри Макгинли, миссис Маргарет Стори, миссис Энн Фармер и мистера Хемпфри Хинтона, а также без существенной помощи мисс Сары Грин. Это они взяли на себя труд по набору рукописи, проверке сносок, составлению библиографии, обслуживанию сложного современного оборудования и, сверх того, оказанию необходимой моральной поддержки, что позволило автору посвятить свое время исключительно писательскому труду, освободив себя от всего остального. Выражаю также благодарность Джону Дэйви, Роберту Муру, Сью Мартин и Джинни Страуд-Льюис — за помощь при редактировании книги.

В отношении финансовой стороны я выражаю глубокую признательность Совету по экономическим и социальным исследованиям и его Председателю в то время — сэру Дугласу Хэгью за грант, направленный на поддержку теоретических исследований, а также фонду Наффилд и помощнику директора фонда мисс Патриции Томас — за аналогичный грант. На самом деле данное исследование появилось в результате многолетней и сложной работы, вызванной желанием внести вклад в современную теорию социальных изменений, и это желание было бы гораздо сложнее реализовать без получения указанной поддержки. Излишне говорить, что ответственность за изложенные в книге взгляды лежит исключительно на мне.

Э.Г. Кембридж, ноябрь 1991 г.

Наш разум должен рассматриваться
как род причины, естественным следствием
которой является истина...

Дэвид Юм

Ненавидящего разум... называют мисологом.

Мисология обыкновенно возникает при отсутствии научных знаний и непременно связанного с этим своего рода тщеславия. Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, кто сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения.

Иммануил Кант

Человеческий разум — вот что разрушило все иллюзии;
но сам разум носит по этому поводу траур,
чтобы таким образом побудить нас утешить его.

Альфред де Мюссе

1

Разум и культура

Проклятие обычая и примера

«...мы никогда не должны поддаваться ничему, кроме очевидных доказательств нашего разума»¹.

Это утверждение суверенитета Разума представляет собой настолько блестящую и краткую формулу рационализма, что большего было бы трудно желать. Рене Декарт без сомнения является величайшим рационалистом в истории человечества, хотя совершенно очевидно, что он был человеком страдающим. Ибо приверженность Разуму не приносит скорого и полного внутреннего успокоения, если только вообще способно его дать. К счастью для нас, Декарт излагал свои мысли в живой автобиографической форме. И роль, которую Разум играл в его жизни, — возмутителя спокойствия и одновременно утешителя — определена им с предельной ясностью: «...многие вещи, на наш взгляд, весьма необычайные и смешные, общеприняты и признаны другими великими народами»².

Немного ниже он выражает эту мысль еще более определенно: «...нельзя выдумать ничего столь оригинального и маловероятного, что не было бы уже высказано кем-либо из философов. ...я убедился во время путешествий, что люди, имеющие чувства, противоположные нашим, отнюдь не являются поэтому варварами или дикарями, но некоторые из них наделены разумом в той же, что и мы, и даже в большей мере; ...обычай и пример (курс. Э. Г.) для нас более убедительны, чем какое-либо достоверное знание»³.

Разум и культура

15

Другие народы придерживаются нелепых и смехотворных обычаев. Но кто мы такие, чтобы в свою очередь самонадеянно считать себя свободными от заблуждений? Формулируя аргументы в пользу своего неприятия иллюзий, Декарт, как и положено, оперирует терминами, соотносящимися с видами культур, а не заблуждений отдельного индивида. И беспокоит его не собственная подверженность заблуждениям, а то, что мнения, разделяемые всеми членами общества, и соответственно вплетенные и в его образ жизни и поддерживаемые им, могут быть глубоко неверными. Целые народы с жаром, а то и с яростью и бешеным самодовольством защищают вопиющие нелепости. А если это так, то можем ли мы доверять нашим

собственным коллективным убеждениям? Мы знаем, что они глупцы. Но застрахованы ли от глупости мы сами? Почему мы должны быть уверены, что свободны от ошибок?

Исходя из этого, Декарт принимает решение стать скептиком в отношении любой истины, в которой «меня убедил только пример и обычай (курс. Э. Г.)»\ Избавление от заблуждений требует освобождения от культуры, от «примера и обычая», как он это называет. Именно самодовольное, самоуверенное накопление и принятие убеждений вводит людей в заблуждение. Тогда как должен быть иной, лучший путь.

Освобождение достигается очищением через сомнение: то, что основано только на обычае и примере, подлежит сомнению, а рациональное — приходит он к выводу — нет. Культура и Разум — не одно и то же, и не Разум, а культура вызывает подозрение. Поэтому сомнение и Разум сообща должны очистить наши умы от того, что, сформировавшись по воле случая, принадлежит исключительно культуре.

Декарт отнюдь не претендует на роль реформатора как такового, или реформатора в политике. Он заверяет нас, что его намерения гораздо скромнее, во всяком случае, так может показаться на первый взгляд:

«Никогда мои на-

16

Эрнест Теллер

мерения не шли дальше попытки реформировать мое собственное мышление и строить на фундаменте, который принадлежит исключительно мне (курс. Э. Г.)»5.

Таким образом, рационализм Декарта глубоко индивидуалистичен: он заявляет, что мир можно построить не просто на рациональных основаниях, но целиком на своих собственных. Только использование в качестве основ того, что заложено в нас другими, ведет к заблуждениям. Рациональное же носит частный характер, и, вероятно, частное также должно быть рациональным...

Итак, индивидуализм и рационализм тесно связаны: коллективное и привычное не рациональны, а отказ от неразумного и преодоление обычая — одно и то же. В познавательном отношении Декарт явно производит впечатление человека, который сделал себя сам. Он — Сэму-эль Смайлз на пути познания. Заблуждение следует искать в культуре, а культура — род систематического, навязываемого общностью заблуждения.

Неизбежность ошибок в том, что они порождаются общностью и исторически накапливаются. Общество и история вводят нас в заблуждение, тогда как избегаем мы его с помощью следования только индивидуальным намерениям и планам. Истинное знание планомерно, то есть методично вырабатывается индивидом, а не толпой. Казалось бы, полное интеллектуальное самоудовлетворение вполне достижимо. Хорошо, если бы это было так, ибо в этом наше спасение.

Декарт предлагает стремиться к этому несмотря ни на что, полагая при этом, что уже проделал значительную часть работы — достаточную для того, чтобы иметь право представить ее публике. Тем не менее, он не хотел бы, чтобы все без исключения тут же последовали его примеру: «...моя работа мне нравится, и я показываю вам здесь ее образец, <но> это отнюдь не значит, что я советую кому-нибудь мне подражать»6.

Декартовский рационализм, устремленный к свободе и бросающий вызов культуре, кроме того, что индивиду-

Разум и культура

17

листвен, является также классическим и буржуазным. Эти его черты тоже взаимосвязаны. Классицизм заключается в явном предпочтении тех построений, правовых систем, мнений и так далее, которые осмысленно конструируются отдельным человеком. Поскольку нечто должно возникать в результате ясного, продуманного плана. Такие творения предпочтительнее тех, которые вырастают стихийно, без всякого замысла. Романтическая привязанность к медленно вызревающему единству опыта, установлений, структур, несущих в себе выдержанную мудрость, старую, как само время, — не для него: «...старые города... обычно скверно распланированы по сравнению с теми правильными площадями, которые инженер по своему усмотрению строит на равнине. ...народы... цивилизовавшиеся лишь постепенно, создавали свои законы лишь по мере того, как их вынуждали к тому беспокойства... у таких народов гражданский порядок не столь хорош, как у тех, которые... соблюдали установления какого-либо мудрого законодателя»7.

Исходя из подобных воззрений, он считает достойным сожаления тот факт, что обычный процесс человеческого взросления фактически вынуждает нас расти, подвергаясь порче, которая является следствием роста. В силу чего приходит к уверенности, что было бы намного лучше, если бы нас формировал только разум: «...почти невозможно, чтобы наши суждения были столь же безупречны и столь же обоснованны, как это было бы, если бы с самого нашего рождения мы правильно упражняли наш разум»8.

Детство, юность, зрелость — разновидности своего рода первородного, искажающего личность греха. Последствием же является порок мысли. Мы беззащитны перед лицом обычая и примера, будучи еще плохо подготовлены для противостояния им, поскольку в силу незрелости не знаем ничего лучшего, — и они подавляют нас. Было бы лучше, чтобы наши идеи возникали в результате воплощения ясного и сознательного замысла, а вовсе не по

18

Эрнест Геллер

причине кульминации некоего стихийного процесса взросления, как это обычно происходит.

Но еще лучше, когда мы готовы и способны к тому, чтобы создать себя сами. Декарт (уже в начале своего жизненного пути) близок именно к этому. Он реконструирует себя или, по крайней мере, ту часть себя, о которой заботится более всего, — свои идеи в отношении мира. Как мирской человек он намерен родиться дважды, чтобы после «второго рождения» стать автором самого себя, полностью ответственным за то, что думает и знает. Новая личность — рационалиста — будет произведена на свет не верой, а сомнением. Если бы только мы могли рождаться совершенными! Быть продуктом бессознательного роста — значит быть нечистым. Декарт бесконечно далек от романтизма, усматривающего глубокую мудрость в неторопливом, бессознательном взрослении и красоту в стихийных плодах постепенного приспособления. Он страстно отрицает все это, будучи от него более чем свободен. История есть осквернение. В то же время Декарт глубоко буржуазен. Правила, которые он устанавливает как для своего ума, так и для всей личности и которые должны соблюдаться в ходе осуществления любого проекта, в особенности любимого им замысла когнитивного самотворения, выражают саму сущность духа среднего класса. Взглянем на эти правила применительно к радикальной реконструкции личности. Более чем когда-либо здесь требуется отказаться от спешки, порывистости и тщательно избегать любой предубежденности. С этой целью необходимо все вопросы разделить на подвопросы и с максимальной методичностью продвигаться от простого к сложному, постоянно отдавая себе настолько полный и всеобъемлющий мысленный отчет, «чтобы была уверенность в отсутствии упущений»⁹. Подобно тому, как предприниматель распоряжается имеющимися у него ресурсами, ведет расчеты и записи в соответствии с финансовыми и правовыми Разум и культура

19

ми нормами — спокойно, аккуратно, осмотрительно, ничего не упуская и за все отчитываясь. То есть, подвергая весь ход работы, даже когда совершается одна операция, тщательному анализу, основанному на ясных и внятных критериях. Иными словами, Декарт является выдающимся практиком и проповедником когнитивного индивидуализма собственника.

Индивидуализм, классицизм и буржуазный дух — все это тесно связано. Классицизм, настаивающий на сознательном замысле и ясных критериях, превосходно дополняет буржуазное чувство порядка, так как строгая отчетность невозможна без подобных критериев. Индивидуализм, прежде всего, проявляется в утверждении самодостаточности и стремлении к свободе. Индивидуалист не поместит свои убеждения в общий банк обычаев, управление которым им не контролируется и на которое, следовательно, нельзя по-настоящему положиться, поскольку его (то есть управления) надежность не может быть лично (индивидуально) проверена. (Должники всегда находятся под давлением, в силу чего им нельзя полностью доверять, нельзя также доверять и находящимся в плену какой-либо высокой идеи.) Коллективизм по определению ведет к оппортунистическому компромиссу, его приверженность неопределенным критериям исключает строгую отчетность о затратах и прибыли. Даже восхваляя «катехизис истинной религии», Декарт делает это таким образом, что становится ясно: его достоинством является, прежде всего, более упорядоченное и систематизированное изложение божественной практики по сравнению с любым другим уставом от имени Создателя. Совершенно очевидно, что он расценивает его как чистое и ясное Откровение, отличное от привычной для нас смеси общих верований. Концентрация Откровения в одной точке и завершение священной иерархии единственным авторитетным венцом — вот что привлекает его в религии, в которой он был рожден, а вовсе не ее традиционализм или слияние в ходе истории с жизнью общества.

Эта тенден-

20

Эрнест Геллнер

ция к слиянию, которой со временем предстояло стать чрезвычайно модным течением, была ему совершенно чуждой.

Сражаясь с возникающими перед ним проблемами, Декарт по-настоящему страдает. И, если верить Максиму Веберу, это тоже в традиции ранней буржуазности. Именно внутренняя борьба, беспокойство и сомнение, согласно Веберу, вынуждали ранних буржуа быть аккуратными, систематичными и последовательными, то есть побуждали их накапливать богатство с такой же настойчивостью и изобретательностью, с какой Декарт стремился найти формулировку истинного знания. По общему признанию, Декарта мучило не столько то, что он может быть проклят, сколько то, что он может ошибаться. Его страдания были интеллектуальными, а не духовными. Однако вряд ли сам Декарт ощущал эту разницу. Для подлинного интеллектуала, превыше всего ставящего идеи и истину, истинным проклятием является заблуждение. Другие потери были для него несущественны. Жизнь Декарта до такой степени была связана с жизнью ума, что заблуждение представлялось ему не причиной проклятия, а самим проклятием.

Занимающий значительную часть его трудов спор с Богом носит весьма специфический характер. Подобно Иову, Рене Декарт стоял перед лицом проблемы зла. Но его взгляд на эту проблему совершенно иной.

Похоже, его не так уж занимали ужасные несправедливости, что могут случаться и случаются в Божьем мире. Он принимал участие в одной из самых грязных и жестоких войн в истории Европы, но, похоже, этот опыт не оставил следа в его душе. Его мучает главным образом одна несправедливость, или даже просто возможность ее: несправедливость переживания заблуждения. Как мог Бог наделить нас способностью мыслить и все же позволить нам ошибаться? Можно ли жить с таким жестоким бременем? Возможность этой несправедливости Декарт находил непереносимой, будучи, очевидно, призванным снять с божества

столь ужасное подозрение. Единственное, что по-настоящему занимало Декарта в мире, это мысль и погоня за истиной. Если бы ему пришлось сочинять молитву Господу, в ней, безусловно, содержалось бы заклинание: «и не введи нас в заблуждение!».

Зло обитает именно в этой сфере — незаслуженного заблуждения, — вот что Декарт в глубине души никогда не мог простить Богу. Превратности судьбы и личные неудачи, по-видимому, полагается сносить со стоической твердостью. Но повреждение человеческого ума, явленное в виде заблуждения, переносить стойко Декарт был неспособен. Сама мысль, что заблуждение, может быть, и есть наш жребий, была для него недопустима. Можно терпеть незаслуженную нищету, но незаслуженную ошибку — нельзя.

К счастью, он убеждает себя в том, что ему и не нужно это выносить. Бог абсолютно неповинен в том, что Его создания совершают интеллектуальные ошибки, поскольку он предоставил им полную возможность избегать заблуждений. И если они, тем не менее, впадают в них, это их собственная вина, но никак не Его. Но если не Бог виноват в том, что в мир привнесена ошибка, то кто же тогда? «...основной причиной наших заблуждений являются предубеждения нашего детства»¹⁰. Вовлечение незрелого ума в дела этого мира — вот что порождает множество ложных убеждений: «Тысячью и других предубеждений омрачена наша душа с раннего детства».

Хотя формально Декарт рассматривает ошибку как нечто индивидуальное, случающееся в ходе роста отдельного ума, он отчетливо осознает, что образцы глобальных заблуждений в разных обществах различны и вызваны к жизни тем, что он называет обычаем и примером. Чтобы не совершать ошибок, не следуй за толпой. Но большинство из нас именно так и поступает. Получается, что наш враг — социализация, включенность в культуру. Спасение же — в индивидуальном пересмотре собственных

Эрнест Геллнер

идей: «...нужно прежде всего освободиться от наших предрассудков и подготовиться к тому, чтобы откинуть все взгляды, принятые некогда нами на веру»¹².

Линия противостояния теперь ясна: разум индивида — против коллективной культуры. К истине можно приобщиться, только выйдя за рамки предубеждений и накопленных привычек, перекроив тем самым свой мир. Ее можно обрести лишь с помощью гордого, независимого и одинокого Разума. Мы ищем ее рационально и в одиночестве.

Какие же методы использует разум в этой жестокой борьбе? Грубо говоря, он может опираться на внутреннее принуждение. Если быть точным, — и этот нюанс исключительно важен, — он может опираться на внутреннее принуждение строго определенного вида. С помощью не просто принуждения, а принуждения только очень специфического свойства, ум получает возможность постичь краеугольный камень истины и рациональности.

Декарт допускает, что мы легко можем себе представить, что не существует ни Бога, ни неба, ни небесных тел, ни нашего собственного тела. Все это вполне может оказаться неотъемлемой частью наших привычных, инфантильных и коллективных, предрассудков. Наличие этих субстанций не выдерживает строгого испытания на несомненность, которое он сам предложил в качестве средства очищения от суеверий культуры.

Формулируя самый знаменитый тезис Нового времени, чтобы выйти за рамки убеждений, порожденных простой привычкой, Декарт допускает единственное утверждение — о наличии мыслящего существа. Этот тезис гласит: Я мыслю, следовательно, я существую. Только это утверждение, эта истина выдерживает испытание, оставаясь непоколебимой: «...нелепо (курс. Э. Г.) полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит»¹³.

Таким образом, непреодолимое внутреннее отвращение, заставляющее отвергнуть определенную идею, или, в позитивном плане, внутренняя необходимость, побужда-

Разум и культура

ющая принять ее, — вот что освобождает Декарта от обидной до горечи, фатальной, чреватой ошибками зависимости от банальных привычек и примеров, от общества и культуры. Только непреодолимое внутреннее принуждение дает нам Архимедову точку опоры, позволяющую избежать порабощения случайными и социально обусловленными обычаями, освободиться от заблуждений путем обретения собственной абсолютно чистой исходной позиции. Таким образом, существует, по крайней мере, одна идея, способная сама по себе заставить нас руководствоваться ею согласно принципу будь что будет, независимо от любых воздействий, которые могут оказать на нас всевозможные исторические и культурные обстоятельства. Никакое, даже самое усердное промывание мозгов с помощью культуры не может повлиять на этот светлый остров самодостаточной уверенности. То есть, в конечном итоге, избавление от условных привычек и примеров оказывается достижимым.

Но, заметим, претендовать на благородную роль освободителя человеческого ума от заблуждения может только самое совершенное, ни в коем случае не закоснелое, внутреннее принуждение. Или, другими словами, только чистая необходимость. То есть, возвышенным освободительным качеством обладает только такое внутреннее принуждение, которое способно подвинуть на производство ясных и отчетливых идей.

Это не просто принуждение, но светлое и определенное, оно является разумным, заслуживает доверия и освобождает.

Наиболее важный момент анализа условий человеческого бытия у Декарта заключается в следующем: чтобы воспользоваться разумом и избавиться от культуры, следует, преодолевая все заблуждения, ею порожаемые, внимательно следить за внутренними принуждениями особого рода. Необходимо следовать им и никаким другим. Декартовскому варианту либеральной философии хорошо бы подошел девиз избирательное принуждение. Только этот, самый совершенный вид внутреннего при-

24

Эрнест Геллнер

нуждения способен избавить нас от зла. Но такое принуждение возникает только после того, как мы выполнили его, Декарта, по сути своей буржуазные, «правила для руководства ума» — неторопливость размышления над задаваемыми самому себе вопросами, их определенная последовательность, анализ и проверка.

Содержащийся в знаменитом принципе Декарта «я мыслю, следовательно, существую» подспудный призыв к самостоятельному мышлению представляет собой превосходный, яркий пример именно такого принуждения - посредством ясных идей. Не случайно он утверждал, что ни один человек не может не согласиться с таким принуждением. Это образец действительно разумного, полноценного внутреннего принуждения. Оно существует в совершенно особой атмосфере непреодолимости и потому задает одновременно стандарт, прецедент и исходный пункт. Такие, и только такие, истины достойны того, чтобы нами руководить.

Основной принцип Декарта показывает также, почему внутреннее принуждение так неотразимо и убедительно: потому что каждая из его составляющих сама по себе ясна и отчетлива. Это позволяет Декарту (или он полагает, что позволяет) сделать общий вывод о связи ясности и убедительности. И дает ему возможность заключить, что все такие ясные и отчетливые идеи одинаково верны и надежны, даже если какая-либо из них обладает этими качествами в большей степени, тем или иным образом обосновывая и утверждая саму себя. Тем самым создается прецедент, показывающий, что когнитивная надежность является достижимой.

В то же время само существование мыслящей личности остается, скорее, чем-то особенным. Оно одно было принудительным с самого начала, даже до того, как обобщение, основанное на его признании, было сформулировано и принято. Оно сделало данное обобщение возможным; кроме того, оно являло собой светлый, сияющий образец и распространяло свою легитимность на все

Разум и культура

25

идеи, способные следовать ему или превзойти его. В некотором смысле это было безупречное понятие, не тронутое мирской порчей.

Из существования мыслящей личности Декарт выводит (посредством, правда, весьма сомнительной процедуры, которая его удовлетворяет, а нас не касается) существование Бога; и далее, исходя из посылки о добродетели Бога, неспособного быть обманщиком, он, в свою очередь, заключает, что ясные и отчетливые идеи не могут вводить нас в заблуждение. Таким образом, божество, существование которого было доказано путем оперирования ясными и отчетливыми идеями, любезно отвечает услугой на услугу, наделяя их всех качеством подлинности и надежности.

Тем самым одновременно решается проблема зла, явленного в форме, вызывающей наибольшее беспокойство Декарта: каким образом возможно заблуждение в мире, подвластном милостивому Богу? Ответ: Бог дал нам ясные и отчетливые идеи. Если бы мы следовали им, то были бы избавлены от ошибок. Не Его вина, что мы следуем культуре, обычаю и примеру — и впадаем в заблуждение.

Когнитивный мир Декарта — это своего рода двуединая монархия; трудно сказать, кто в ней верховный правитель — светлый разум или божество. Поддерживая авторитет друг друга, они правят совместно, поскольку единоличное правление невозможно. Чтобы обосновать собственную реальность, Божество нуждается в ясных и отчетливых идеях, поскольку сам факт существования Бога устанавливается исключительно путем построения ясных и отчетливых идей. Но и сами они нуждаются в божестве — для расширения изначально небольшого плацдарма разума, поскольку только таким образом можно удостоверить истинность всех ясных и отчетливых идей.

Только одна ясная и отчетливая идея — идея существования мыслящего (сознающего) себя существа — устанавливается автономно, без какой-либо посторонней помо-

1

26

Эрнест Геллнер

щи, даже божественной. Существование этого существа и его идеи Бога устанавливают затем существование божества, которое в свою очередь подтверждает достоверность всех других ясных идей. И тогда, наконец, для мира становится доступно достоверное знание, и следующие истинным путем разума получают возможность избегать ошибок.

Детальный разбор решения Декартом этой проблемы в настоящий момент представляет только исторический интерес, и мы не будем на нем сосредотачиваться. На сегодняшний день исключительно

важной является, прежде всего, сформулированная Декартом общая характеристика условий человеческого бытия. Находясь под властью ложных идей, порожденных обычаем и внушенных социальным окружением в ходе воспитания, человек оказывается в беспомощном положении, выбраться из которого ему очень трудно. Но он должен это сделать! Как? Путем внимательного отношения к своим внутренним принуждениям. Но не ко всем: этого заслуживают только те из них, которые соответствуют высочайшим образцам ясности и логической неопровержимости.

Надо сказать, что и Само божество, подтверждающее достоверность этих принуждений, в высшей степени буржуазно. Удостоверяя что-либо, оно действует весьма осторожно и избирательно, отказывая в этом всем темным, импульсивным, неясным внутренним принуждениям. Это вовсе не то божество, которое являет себя по ходу транса или в результате некоего мистического или оргиа-стического разрушения умозрительного порядка. Оно не поощряет в своих приверженцах эмоциональных излишеств и, конечно, не имеет намерения являть им себя путем откровения, видя в этом некое неподобающее снисхождение.

Подобные формы общения Оно оставляет другим, надо полагать, неподлинным верованиям или сектам. Хотя на самом деле это божество вряд ли далеко ушло от тех, которые предпочитают такие, как бы размытые, каналы связи с человеком.

Разум и культура

27

Согласно Декарту, божество определенно не одобряет в качестве форм доступа к Нему ни детской непосредственности, ни эмоциональной непринужденности. К тому, что позже получило название романтизма, это божество питает столь же великое отвращение, как и сам Декарт. Не имеет оно ничего общего и с бурными эмоциями и нарочитой невоздержанностью как способами достижения озарения. Не прощает оно и истерии, в особенности искусственно вызванной. Оно санкционирует внутренние принуждения только тогда, когда они правильны, ясны, отчетливы, систематичны — короче, подчинены Разуму. Это Бог порядка, умеренности и разума.

Понятно, что в ходе своего исследования Декарт обязывает себя держаться тех внутренних добродетелей, которые поощряет божество в отношении Своих созданий. Ибо до тех пор, пока эти правила выполняются при принятии решения, каким внутренним принуждениям подчиняться, а какими пренебрегать, заблуждения не появятся. Следовательно, божество не несет ответственности за ошибку человека, и возможность познания дарована всем, прилагающим для этого соответствующие личные усилия. Все это наводит на мысль, что Декарт — пелагиа-нец*.

Так решается Декартом проблема зла, существующая для него в весьма специфичном варианте — как проблема заблуждения. В этом заключается теодицея этого мыслителя: не божество, а исключительно наше пренебрежение правилами для руководства ума, имплицитно вложенное им в нас, следует винить в наших заблуждениях и ошибках. Единственный род зла, имеющий для Декарта значение, это заблуждения.

Преодолеть их можно только с помощью Ясных и Отчетливых Внутренних Принуждений: на них, и только на них, можно твердо полагаться на пути к когнитивному спасению.

* Последователь еретического учения христианского монаха Пелагия. (Здесь и далее — прим, пер.)

28

Эрнест Геллнер

Разум против культуры

Декарт был первым, кто начал разрабатывать целостную систему методов, оберегающих от ненадежных и случайно приобретенных убеждений. Фактически, это была программа освобождения человека от культуры — через надлежащее понимание того, что по праву доступно нашему уму, а что нет. Выработанная Декартом стратегия была подхвачена и развита другими мыслителями, и в XVIII столетии она получила свое завершение в работах Дэвида Юма и Иммануила Канта. При этом то, что создает дух исследования, равно как и его глубинные предпосылки, во многом остались такими же, как и у Декарта:

индивидуалистический классицистский буржуазный дух — неромантический, антиобщественный и неисторический — все более господствовал в реальной жизни, подспудно пропитывая ее соответствующими себе идеями. Хотя конкретные проявления всего этого существенно изменились.

Ряд британских эмпириков во главе с Юмом произвели замену кирпичей в кладке гносеологического здания: понятия были заменены на восприятия. Основой основ по-прежнему оставалось индивидуальное сознание, но теперь его содержанием стали мимолетные чувственные впечатления, а не некая эго-субстанция, как у Декарта.

Это, однако, никак не отразилось на сути самой стратегии, на понимании человеческого бытия. Декарт полагался на «идеи», поскольку они наши, даны нам, внутренне очевидны; эмпирики по той же самой причине доверяли восприятиям или ощущениям. Фундаментом возводимого ими здания стал подход, основанный на внимании к независимым личным опытным данным. Альфой и омегой позиции эмпириков по-прежнему был индивидуализм, бросающий вызов культуре — этакая ситуация Робинзона Крузо, желание построить свой собственный мир в убежденности, что это возможно. В политике это сочеталось у Юма с определенным уважением к

Разум и культура

29

отживающим традициям, однако этот факт несколько не повлиял на формулировку его главного

интуитивистского постулата: мир состоит из того, что поставляет индивидуальное сознание, поэтому определить, что нужно искать в мире, а что — нет, можно только путем исследования действительного содержания поставляемых сознанием данных.

Таким образом, в развиваемой общими силами системе концептуализм был заменен на сенсуализм. Мы познаем через ощущения: сам по себе разум только сохраняет или накапливает их, но не производит никакого знания. Ничего, кроме презрения, не мог испытывать Декарт по отношению к афоризму схоластов, гласившему, что в уме нет ничего того, чего не было бы прежде в чувствах. Гораздо созвучнее ему, скорее, обратное утверждение: наиболее ценное из содержащегося в нашем уме, конечно же, никогда не проходило через чувства. Но вернемся к сенсуализму. Юм пошел дальше знаменитого афоризма: для него понятия или идеи были не более чем «послевкусием» ощущений. Поэтому погоня за сияющей, самоочевидной ясностью и отчетливостью декартовских идей была прекращена. Самообоснованных идей не существует. Идеи подтверждаются — и могут только подтверждаться — породившими их восприятиями, которые выполняют функцию, аналогичную той, которую у Декарта выполняли идеи и которая во многом сводится к тому же. Восприятия вполне могут играть ту же роль: они неизбежны для нас и навязаны нам лично. Они создают нам ту индивидуальную основу, посредством которой мы можем подвергать цензуре требования культуры. Познающий Робинзон Крузо способен превзойти культуру. Но чтобы стать способными для предписанной им роли, восприятия должны быть подвергнуты такому же очищению, через которое Декарт обязывал проходить идеи, и они раздробляются, расчленяются на простые составляющие части, поскольку гносеологическая проверка обязана быть кропотливым и методичным исследованием.

30

Эрнест Геллнер

Как и Декарт, Юм испытывает страстное желание понять, на знание чего мы можем по-настоящему претендовать, и на знание чего мы претендовать не можем. Для этого у него, как и у Декарта, в сущности, был единственный и простой критерий. Но это уже вовсе не отчетливость и ясность идей и не внутреннее принуждение, которое они, согласно Декарту, иницируют. У Юма свой пробный камень — принцип, который, как он заявляет, должен устанавливаться интроспекцией. Этот принцип заключается в том, что в конечном счете все идеи — не что иное, как эхо впечатлений. Без впечатления нет познания; как утверждает Юм, это устанавливается наблюдением. Других источников знания нет. Таким образом, критерием подлинности идеи является реальная доступность ее прародителя-впечатления.

Юм отрицает также, что идеи и впечатления чем-либо существенно отличаются друг от друга, разве что только живостью. Идеи — это просто слабые отголоски впечатлений. Это один из выводов Юма, ставший для него критерием надежности всех прочих его выводов, образующих систему его мысли. Идеи/отголоски слабы, тогда как впечатления-предшественники отличаются яркостью, поэтому только живой прародитель подтверждает законнорожденность отпрыска. Аппелируя к перекличке прародителей в быстром потоке ощущений, мы можем определить, каким идеям/отголоскам может быть даровано право пребывать в нашем уме. Так определяются законные, оправданные границы нашего мира и отсекаются неподлинны, необоснованные его приращения.

Юм руководствуется этим правилом с той же целью и во многом так же, как Декарт — принципом действительности ясных и отчетливых идей. Программа продолжает свое существование, хотя и в новом варианте. Она служит тому, чтобы «отделить агнцев от козлищ», отграничить то, чему мы можем верить с полным основанием, от того, чему не можем. Подтверждением подлинности (*lettre de nob-*

Разум и культура

31

less) идеи является свидетельство о происхождении ее от предшествующего ей впечатления.

Мироощущение Юма, естественно, очень далеко от рационализма, и это очень важно; его традиционно классифицируют как эмпирика и мыслителя, противостоящего рационализму. Однако в его системе сохраняются ключевые послышки картезианского начала. И по большому счету Юма можно определить как рационалиста: перед нами индивидуалистская попытка рационально установить границы и природу подлинно познаваемого мира.

Конечно, здесь приходится говорить о некотором смещении акцентов: хотя Декарт и полагал, что все люди наделены Разумом, который избавит их от заблуждений, если они будут им правильно пользоваться, тем не менее, он знал, что строит новый мир. Он жил среди людей, не следовавших его путем когнитивного спасения и не знакомых с еще только возникающим миром науки. Юм же, скорее, полагал, что фиксирует тот способ, каким начинают мыслить, по крайней мере, некоторые люди — те, что живут в новом галилеевом мире и разделяют ценности Просвещения. Он не был, как познающий Крузо, пионером; в отличие от него, он систематизировал гносеологические правила уже существующего мира — того, к которому принадлежало сообщество просвещенных.

Различие между личностями Декарта и Юма менее значительно, чем между их эпохами. Люди изменились за разделяющие их сто или чуть более лет. Декарт даже принимал участие — хотя и не слишком ревностное — в последней, самой кровавой из Религиозных Войн. И в то время, как он переживал суровую зиму за печкой на уютной казенной квартире, его ум естественным образом обратился, скорее, к познавательной, чем военной стратегии. Юм же жил в эпоху Абсолютизма с его локальными, ведущимися профессиональными военными войнами. В качестве секретаря он принимал участие в гуманной и, по сути,

бескровной кампании. Осажденный французский гарнизон выступил из крепости, намерева-

32

Эрнест Темпер

ясь сдать британскому отряду, сочтя силы противника слишком превосходящими, чтобы оказывать ему сопротивление. Однако их намерение не осуществилось, и сдать им не удалось: чуть раньше британское войско ретировалось, признав французские позиции чрезвычайно мощными и даже неприступными¹⁴. Трудно придумать более гуманное и истинно просветительское военное столкновение.

Вернемся, однако, к мышлению — к деятельности, которой Декарт и Юм в гораздо большей степени обязаны известностью, чем своим военным занятиям. Декарт регистрировал то, как отдельный человек мыслит в одиночестве и как, с его точки зрения, должны мыслить другие. Юм фиксировал, как он и одновременно многие другие мыслят сейчас. Естественно, он знал, что существуют иные стили мышления, находя этот факт достойным сожаления и не испытывая к этому особого интереса.

Между Декартом и Юмом существует множество любопытных различий, но, пожалуй, самое главное заключается в следующем. Декарт в муках обрел (или думал, что обрел) как цельное Я, так и безопасный мир. Юм никогда не был вполне уверен ни в одной из этих позиций. Декарт полагал, что его рационалистское начинание могло быть и было успешным. Опираясь исключительно на идеи, которые он считал достоверными в силу их ясности и отчетливости, он думал, что можно сначала установить наличие вполне реального Я, а затем косвенно, через посредничество когнитивного гаранта — Бога, обрести упорядоченный, надежный и познаваемый мир. Хотя между личностью и миром и возникали ощутимые трения (что в дальнейшем будет характерно и для приверженцев его философии), тем не менее, их отношения были основаны на глубокой гармонии, симпатии и взаимодополнении. Мир для личности был вполне познаваемым. И речи не было о Я, грубо брошенном в мир, который оно никогда не создавало, который не готово было ни познать, ни понять и который был ему враждебен.

Разум и культура

33

Подобное трагическое видение пока еще не было сформировано или, по крайней мере, не получило явного и массивного литературного выражения. Картезианское Я, чье прочное и весомое существование было твердо установлено, вступало в мир во всеоружии, обеспечивающим возможность познать и понять его. Мир был готов принять его и доступен для познания. Инструменты, которыми личность была наделена свыше, обладали превосходным качеством, и в случае должного их применения в соответствии с указаниями Господа, которые к ним всегда прилагались (хотя правильно прочитаны были только Декартом), познавательные усилия ни в коем случае не привели бы к неудаче, унижению или страданию. Если этим указаниям следовали должным образом, успех был гарантирован. Если же человеческий разум использовал их неправильно (как это, увы, и было у большинства людей), то ему следовало винить только себя. Но если он действовал должным образом, то был застрахован от опасности. В конечном итоге он мог с уверенностью ожидать вознаграждения. Он мог надежно познать мир, и в мире для него находилось безопасное место. Декарт к собственному удовлетворению разрешил проблему зла — по крайней мере, в ее гносеологическом варианте.

Отметим, однако, еще раз, что сделал Декарт: следуя духу истинного рационализма, он вознамерился объявить возможность независимости от определенной случаев совокупности верований, от всего культурного наследия и самостоятельно, заново приступить к изучению мира. Культура — этот набор общепринятых идей, имеющих силу просто потому, что образуют систему неких общих умозрительных хранилищ обычаев отживающего сообщества, — отвергнута им с презрением. Отвергнута потому, что это культура, и ее социальное и опытное происхождение неизбежно порочно.

Однако Декарт считает, что по завершении своего рационалистического начинания он, вероятно, вернется к тому самому благу, которое культура дарует своим приверженцам: согревающее душу удовлетворение от облада-

34

Эрнест Геллнер

ния как собственным Я, так и миром, которые совпадают и смыкаются, взаимно поддерживают и удостоверяют друг друга. Каждый из них обладает неким санкционированным, гарантированным, подтвержденным статусом и усиливает другого. Таким образом, мир познаваем и доступен пониманию личности, мир поддерживает и одобряет личность в ее наилучших устремлениях. Именно такое чувство испытывают счастливые приверженцы устоявшихся культур, хотя сами они, может быть, и не могут сформулировать это подобным образом.

Очевидно, Декарт полагал, что может в одиночку идти этой дорогой и оказаться, в конце концов, перед индивидуально возведенным интеллектуальным зданием, обеспечивающим такой же моральный и интеллектуальный комфорт, который традиционно даруется людям только исторической общностью, «обычаем и примером». Речь идет именно о таком комфорте, и, кроме того, в этом случае это был бы продукт собственного творчества, надежный и заслуживающий доверия, а не просто унаследованный от весьма подозрительных, не заслуживающих доверия культурных предков. Декарт был полон надежд обрести все преимущества, даваемые надежной исторической культурой, индивидуалистским рационалистическим путем.

Но если эта уверенность и взаимное подтверждение — всегда только иллюзия? А дарить человечеству иллюзии — прерогатива культуры? И вне ее принципиально невозможно обрести уютное интеллектуальное прибежище? А вдруг мы можем иметь либо уверенность и моральную поддержку, либо прирост знаний, но никогда то и другое одновременно? Что если должно было возникнуть общество, которое живет познанием, и, следовательно, призвано уважать декартовские критерии, но, сообразно присущему ему видению мира, никогда не сможет им соответствовать?

Если все это так, то Декарт стремился к невозможному. Пытаясь обеспечить своему познанию мира независи-

Разум и культура

35

мость от своей культуры и, разумеется, от любой культуры, он стремится наделить его теми же качествами, реальное или иллюзорное наличие которых — вероятнее второе — порождается и поддерживается только культурой. Все эти гносеологические ценности — именно то, что создается исключительно культурой. В конечном итоге, оценивая эти авантюрные устремления разума, мы вполне можем сделать вывод, что обе эти цели Декарта не только несовместимы друг с другом, но и ни одной из них нельзя достичь. По всей видимости, познание не может быть свободным от культуры, равно как и невозможно подлинное обоснование какого-бы-то-ни-было мира. Нам не дано избавиться от пронизанной условностями, исторически ограниченной культуры, и мы не в состоянии также ее оправдать. Декарт же действительно полагал, что способен обосновать некое воззрение, которое не будет зависеть от превратностей истории, обычая и примера.

Возможно, человечеству суждено прийти к такому способу познания, который, хотя и будет связан с культурой, но с совершенно новым ее типом (именно его невольно предвосхитил и представил в качестве образца Декарт), и этот способ познания будет обладать гораздо более мощной потенцией, чем какие-либо прежние. Платой же за это будет, в частности, необходимость отказаться от иллюзии, что знание может оправдать себя, — более того, оно никогда не утешит и не принесет покой. Ему по самой своей сути не свойственно дарить ощущение безопасности, ощущение себя в мире как дома.

Отсутствующая привилегия

Действительно важное различие между Юмом и Декартом заключается в том, что Юм сумел осознать исключительную сложность процессов обоснования, обеспечения достоверности и гарантии гармонии с миром, обретаемым в результате рационального познания. Прежде

36

Эрнст Геллнер

всего, Юм знаменит как мыслитель, высветивший трудности, присущие любой попытке обосновать наши убеждения.

Единственная по-настоящему ясная, отчетливая и самообосновывающая идея Декарта — существование мыслящей личности — у британских эмпириков оборачивается мыслью о действительном существовании только непосредственных данных нашего сознания, то есть ощущений. Место перечисляемых Декартом действий — «Вещь мыслящая... сомневающаяся, осознающая, утверждающая, отрицающая, желающая и не желающая... воображающая и чувствующая»,¹⁵ — заменяют восприятия, впечатления и идеи. Личность перестает быть исходной предпосылкой, превращаясь в некое место нахождения или, возможно, просто наименования первичных данных нашего сознания.

Юм сосредоточил свои исследования на способах, с помощью которых на такой скудной основе, как простая совокупность восприятий, можно построить (или обрести) пригодный для жизни мир, — в котором стоит действовать. В конечном итоге он пришел к заключению, что процесс перехода от совокупности подобных исходных данных к упорядоченному обустроенному миру чреват настолько непредсказуемыми затруднениями, что положительный результат не может быть гарантирован ни при каких обстоятельствах. Тот, кто берется за это, делает это не столько на свой страх и риск — особого выбора у него нет, — сколько просто по привычке. Таким образом, привычка, которую с таким лютым презрением отвергал в качестве основы знания Декарт, оказывается в числе условий, необходимых для построения его мира. Правда, под привычкой Юм подразумевал не нечто социально обусловленное или принадлежащее культуре, а то, что имманентно уму человека как такового.

Способ, с помощью которого мы совершаем наше движение от эфемерного, изменчивого, фрагментарного и непредсказуемого мира непосредственных данных к миру

Разум и культура

37

устойчивому, правильному, вполне стабильному и управляемому, невероятно сложен. До какой степени это так, показал именно Юм. Насколько все было бы проще, окажись прав Декарт! Линейный ход чистого познания, ослепительно ясный и отчетливый, состоящий из ряда таких же безупречных звеньев, каждое из которых так же надежно, как и исходное звено, гарантированно ведущий к безопасному познаваемому миру. Этот мир был бы достойным объектом безупречного и действительно санкционированного Богом познавательного процесса. Апостольская последовательность ясных и отчетливых идей заняла бы место прежних апостольских связей между нами и вершиной Откровения.

Ничего такого нет и в помине. Декарт сумел только поставить проблему, найденное же им решение

представляет исключительно исторический интерес. Он сформулировал критерии достижения приемлемого мира, которые до сих пор сохранились практически в том же виде; его последователи доказали, что мы не соответствуем им и не можем соответствовать. Юм же показал, что наличие связей, соединяющих непосредственные данные, вполне доступные для любого желающего, с построенной на их основе системой мира никаким образом, ничем и никогда не было убедительно подтверждено. Они не могут, в противоположность тому, что полагал Декарт, сами по себе стать собственным основанием и гарантией своей связи со следствиями. Анализ самих данных, например, не дает возможности выявить какое-либо причинное звено, связывающее наблюдаемое и ненаблюдаемое и обуславливающее реальность последнего. Единственное, что побуждает нас располагать события сообразно причинной связи, — предшествующий опыт следования этому. Но ничто и никогда не может гарантировать бесконечное повторение этого опыта. И ничто не может побудить нас мыслить причинно, кроме нашей необоснованной, но твердо установившейся привычки поступать именно так, и без этого мы не можем построить систему мира.

38

Эрнест Геллнер
Разум и культура

39

Итак, свое объяснение, каким образом человек может построить (или обрести) мир, Юм основывает на привычке ума, не подлежащей какому-либо обоснованию. Мы можем только следовать ей — тут у нас нет выбора — и надеяться, что она не подведет. И если для Декарта была мучительно невыносима мысль, что Бог может оказаться обманщиком, то Юм страдал из-за того, что не мог найти достаточных оснований, чтобы доверять убеждениям, в соответствии с которыми мы живем. Фактически, приняв картезианскую программу, он не видел возможности ее успешного выполнения.

Хотя Юм и обратился к обычаю, который отверг Декарт, и сделал его основным понятием своей теории познания, нельзя сказать, что при этом он обратился к идее культуры — даже как таковой, а не какой-либо конкретной. Тогда как Декарт приложил массу усилий, чтобы освободиться от культуры, хотя также не конкретизировал ее форму. Обычай в качестве основной категории у Юма — общий для всех людей, вытекающий из устройства человеческого ума, в отличие от специфических обычаев, принятых в конкретных общностях — во всяком случае, это так, когда речь идет о проблеме знания. Как правило, Юм мыслит психологически, а не социологически.

В этом главное различие между этими мыслителями: оба стремились реализовать одну и ту же программу, но один считал ее выполнимой, а другой утверждал, что это невозможно. Но можно отметить и другие, более специфические, но также интересные различия. Например, в отношении декартовской цельной личности, «мыслящей субстанции». Юм внес в этот вопрос ясность: «...и у нас нет идеи нашего я... от какого впечатления могла бы получаться эта идея? ...а между тем это вопрос, который необходимо должен быть решен, если мы хотим, чтобы идея я считалась ясной и понятной. ...я решаю утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстрой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»¹⁶. Здесь ясность и интеллигибельность, преемники декартовских ясности и отчетливости, обернулись против умозаключений самого Декарта, лишая нас того твердого, цельного Я, на котором настаивал и на которое опирался Декарт. Кант в этом вопросе, по-видимому, во многом солидарен с Юмом: «...в том, что мы называем «душой», все находится в непрерывном движении и не имеет в себе ничего устойчивого, за исключением разве (если угодно) Я, столь простого потому, что это представление лишено содержания». Нет больше сильного, устойчивого, напоминающего драгоценный камень, Я, которое было так дорого Декарту и так значимо для него. Что, по общему мнению, осталось и у Юма, и у Канта, nur mit ein bisschen anderen Worten*, так это другое Я — уже не субстанция, а, скорее, некая совокупность действий. Для Юма это, как известно, связка пассивно накапливающихся восприятий, а для Канта — активность, деятельность, направленная на создание целостной системы мира. При этом личность во многом напоминает телевизионного монтажера: она занята соединением отдельных восприятий в некую целостную композицию. И Кант усердно старается вычертить схему этих комплекующих действий. По его мнению, именно эти действия и есть Я.

Коперниковская контрреволюция

И Юм, и Кант унаследовали от Декарта проблему: каким образом человеческий разум в опоре на себя самого может обрести достоверное, гарантированное знание о мире? При этом он обязан использовать только собственные ресурсы, поскольку ни Культуре, ни Авторитету он больше не доверяет. Для Декарта главное — освободиться

* Только в несколько иных словах (нем.).

40

Эрнест Геллнер

от зависимости, обусловленной случайностями данной исторической ситуации, и эту постановку вопроса наследовали Юм и Кант. Все-таки они — мыслители Просвещения. Свести суверенитет гносеологии к «обычаю и примеру», по сути, означало бы одобрять какой-либо ancien regime*. Вряд ли это входило в их планы (хотя в политике Юм был настоящим консерватором).

В этом заключается суть рационалистской программы: противостояние позиции принятия реальности мира на основе доверия. Рационализм абсолютно не привержен культуре и навязываемым ею обычаям. Напротив, он относится к культуре с крайним подозрением. Когда Декарт демонстрирует лояльность по отношению к своей Церкви, то он ценит в ней, прежде всего, главный, единый и единственный источник Откровения, равно как и наличие строгой трансцендентальной философии, а вовсе не олицетворение исторической традиции. Даже (или особенно) в своей вере Декарт остается рационалистом. С рационалистической, а значит антидогматичной и антиавторитарной точки зрения, проблему познания мира ум обязан решать без приверженности (или веры) к какой-либо системе мира, и тем более — к какой-либо культуре. Речь идет о такой модификации ума, которая должна подчиняться только рационально обусловленному гносеологическому диктату и руководствоваться исключительно законами разума, ставя их превыше любого вида культуры и какого-либо вида мироустройства.

Юма и Канта традиционно считают приверженцами противоположных взглядов, но на самом деле их очень многое объединяет. Между противоречивым скептицизмом Юма и как бы реакцией на него Канта гораздо больше общего, чем у каждого из них с Декартом. Оба решали задачу, поставленную перед ними французским мыслителем, исходя из обозначенного им круга вопросов. Различия между Юмом и Кантом по большей части, хотя и не

* Старый режим (фр.).

Разум и культура

41

всегда, касаются интонации, общего духа, акцентов и терминологии.

Мир, который мы знаем, или утверждаем, что знаем, представляет собой не просто поток мимолетных впечатлений или гудящий и ревуший хаос; у него есть свои законы, и он упорядочен, пригоден для жизни и управляем. На протяжении всего XVIII столетия он становился все более понятным и поддающимся манипуляциям — стремительнее, чем когда-либо прежде, — и им управляли. Постиги-мость его продемонстрировал Ньютон. Он показал, что мир состоит из абсолютно твердых и устойчивых предметов со строго определенными свойствами; собственно, это и сделало возможными развитие науки и, в свою очередь, современного промышленного производства. Именно в таком мире желает видеть себя уважаемый в гносеологическом и производственном отношении индивид: в нем он может обеспечить себе достойную жизнь путем безотказного использования предсказуемости вещей в своих интересах. Этот мир составлен из отдельных предметов таким образом, что нам обеспечивается возможность общаться и сосуществовать с другими людьми, разделяющими наше мировоззрение.

Мы часто наивно полагаем, что такой мир дается нам по праву рождения. Декарт знал, что это вовсе не так, однако полагал, что такой мир можно обрести, но, скорее, путем приложения героических усилий, нежели благодаря происхождению. Думай напряженно и мысли ясно, и он будет тебе дан. Картезианский человек не наследует мир от родителей, он создает свой собственный — усердной и сознательной работой мысли.

Декарт также полагал, что человеческий ум может обрести и обосновать такой мир без обмана. Это становится возможным при наличии честных намерений и упорного планомерного продвижения по пути, одновременно внутренне необходимого и объективно узаконенного.

Таким образом, внутреннее принуждение — исключительно надлежащего вида, то есть упорядоченное и буржу-

42

Эрнест Геллнер

азное, — защищено когнитивной законностью. *Ordnung muss sein**. По счастью, мир был устроен таким образом, что интуиция нового человека, придерживающегося соответствующих правил и соблюдающего ясность, приводила его к истинному пониманию вещей. Наш дух и реальность соответствовали друг другу. Благословенная ситуация!

Однако относительно всего этого Декарт явно заблуждался. Это весьма убедительно доказал именно Юм, что во многом определило его особое место в истории философии. Однако до сих пор мы продолжаем жить в этом правильном мире, правда в нашем, особом, его варианте, и все большее число людей начинает так жить. Во времена Декарта, который жил после Галилея, в таком мире жили немногие, после Ньютона, в эпоху Юма и Канта — уже гораздо большее количество. И что делать, если и сейчас столь многие из нас продолжают жить в подобном мире, не имея для этого никаких оснований? Имеем ли мы право продолжать жить в нем без всякого смущения, будучи не в состоянии, если потребуется, предъявить какие-либо документы на право владения? Ведь Юм и Кант были крайне озабочены тем, что пребывают в доме, права собственности на который оказались недействительными.

Юм пришел к выводу, что независимое, нетавтологическое обоснование такого мира недоступно для человека. Все, что можно в этом случае сделать — и он это сделал — это описать, каким образом может быть построен такой мир благодаря привычному, пусть и обусловленному обстоятельствами и не гарантированному от ошибок режиму работы нашего ума. Просто мы устроены таким образом, что обращаем внимание на постоянно повторяющиеся явления и связи, интериоризуем их и настраиваемся на ожидание этого повторения. Это свойство, присущее нам от природы, побуждает нас создавать тот мир, в котором мы обитаем и которым весьма успешно управляем. Но, по сути, все это имеет отношение, скорее, к описа-

* Должен быть порядок (нем.).

Разум и культура

43

нию, нежели обоснованию. Тем не менее, это единственное, что нам доступно, а что касается Юма, то это обстоятельство послужило ему своего рода обоснованием *faute de mieux**. Мы связаны с нашим миром неким неписанным законом, в основе которого лежит привычное, устойчивое сосуществование, а вовсе не таинство, санкционированное божеством.

По большому счету, кантовская стратегия обоснования мира во многом сходна с юмовской: именно личность, а не внешняя реальность обуславливает общие свойства нашего мира. Кант претендовал на роль инициатора того, что он называл «коперниковской революцией» в философии, подразумевая под этим отказ от прежних попыток отыскать требуемое обоснование во внешнем мире, сопровождаемый волевым актом перемещения этого обоснования внутрь человеческого ума. Бертран Рассел, не особенно жаловавший Канта, позволил себе в связи с этим заметить, что на самом деле Кант должен был бы назвать это антикоперниковской контрреволюцией. Поскольку Коперник перенес центр мира от Земли (а значит от человека) к Солнцу, тогда как Кант сделал прямо противоположное, с помощью философии вернув человечеству центральное положение. В результате осевой, фундаментальной структурой мира у него стала структура человеческого ума, а не структура мира, следовательно, исходное обоснование мирового порядка, от которого мы зависим, следует искать внутри себя, а не вовне.

Замечание Рассела совершенно справедливо, и нет оснований видеть в нем насмешку. По сути, это превосходное резюме главной стратегии Канта. Бесполезно искать некоего внешнего Гаранта, хотя религия сделала это традицией (которой в этом вопросе следует Декарт, и что Кант надеялся сохранить), приучив человечество на него рассчитывать. Здесь работает один из аргументов: это означает бесконечное возвращение к одному и тому же. Андре Жид так сказал

' За неимением лучшего (фр.).

44

Эрнест Геллнер

об этом в одном из своих романов: когда ты встретишь Создателя, как ты узнаешь, что Он и есть настоящий"?

Однако идею внутреннего обоснования предвосхитил Юм. Вообще, роль Юма в кантовском мышлении не ограничивается тем, что он энергично пробудил Канта от его «догматического сна» (слова самого Канта).

Юм не только отчетливо обрисовал насущную остроту стоящей перед Разумом проблемы — если Разум действительно в ответе за структурирование и обоснование обитаемого мира; он также предвосхитил кантианскую стратегию отказа от надежды доказать, что мир по какой-то причине должен быть таким.

Правда, у него здесь несколько более скромная попытка показать, что таковы качества нашего ума, и мы просто не в состоянии мыслить мир как-то иначе. Иными словами, в трудах Юма уже обозначена Коперниковская Революция в философии — смещение акцента со структуры мира на структуру нашего ума.

Но между двумя этими мыслителями все же есть существенное различие. Кант стремился показать, что мы не можем понимать мир иначе. Юм довольствовался гораздо более скромной задачей: показать, что мы просто не осознаем его по-другому. К тому же Кант был более требователен к себе в отношении того, что он стремился достичь, и более щепетилен в ходе достижения этого. Он не смог бы довольствоваться простым описанием того, как — фактически стихийно и ненадежно — работает наш ум. Как и у Декарта, у него была явная внутренняя потребность добиться гарантии прочности любых оснований, то есть доказать, что они действительно надежны, сделать так, чтобы мы ощущали себя в безопасности и покое. Намерения Юма, который был менее требовательным к себе и своей работе, не отличались такой ясностью. Он полагал, что, показывая, как в действительности работает наш ум, занимается описательной эмпирической психологией. Меньший замах демонстрирует Юм и давая оценку того, как должен идти процесс мышления, — в качестве рекомендательного предписания. Он вообще недостаточно

Разум и культура

45

четко понимал, как соотносятся между собой эти два направления его исследований. У Канта эти вопросы прояснены в гораздо большей степени.

По Юму, ум представляет собой нечто, по свойствам аналогичное предмету, сделанному из порошка или глины: сильные впечатления оставляют на нем свои следы, вслед за чем возникают идеи как слабое эхо этих впечатлений. Принцип, который он многократно утверждает и на котором акцентирует внимание, гласит: без впечатлений нет идей. Он держится этого так крепко, как будто от этого зависит его душевное спокойствие.

Таким образом, у него ментальная привычка выполняет ту же роль и несет ту же нагрузку, что и в кантовском варианте устройства мира. Однако язык двух мыслителей, а, следовательно, ассоциации, которые они вызывают, очень различны. Метафорическая, образная форма, в которой излагает свои доводы Кант в «Критике чистого разума», весьма отличается от образности Юма в «Трактате», вызывающей ассоциации с предметом из порошка или глины. В великой «Критике» ум описан чуть ли не в виде конструкции из рычагов, блоков, колесиков и болтиков, сделанных, надо полагать, из нержавеющей стали — не имеющей изъянов, химически чистой и, сверх того, чрезвычайно надежной. Это главное — он

исключительно надежен, это лучший продукт германской промышленности. Подобно замечательной германской технике, он не ломается. При работе таких машин не происходит ничего случайного, неправильного, непредвиденного. Они все работают надежно, с неизменной обязательностью. Порядок в мире гарантируется точностью работы нашего ума.

Три великие кантовские «Критики» представляют собой практические руководства, которыми Кант обеспечил человечество, пользуясь ими как великолепным оборудованием. Эти руководства содержат также советы, как обнаружить и исправить в этой технике некоторые текущие неполадки. Философия прошлого не была неверно ориентированной и содержащей случайные ошибки, на-

46

Эрнст Геланер

против, она была полезной, поскольку акцентировалась на обнаружении определенных, как бы встроенных в конструкции дефектов, с целью привлечь к ним внимание человечества. Благодаря кантовским руководствам, сегодня мы имеем качественную информацию об этих злосчастных дефектах и о том, как их исправить, когда они обнаружатся при случайной поломке. Так что история философии прошлого — не что иное, как фиксация этих повторяющихся проявлений неких внутренних структурных недостатков, присущих нашему уму. Подобно Декарту, Кант полагал, что мы отнюдь не обречены на заблуждение, а вполне можем избежать его, если будем тщательно выполнять данные нам рекомендации. Однако, согласно Канту, причиной образования глубоких и устойчивых заблуждений является не культура, а качество внутренних фундаментальных характеристик нашего мыслительного аппарата. Это «встроенное» искушение, склонность к определенному виду заблуждения Кант уничтожительно именовал «диалектикой». Именно так в действительности вошло в современную философию это слово, которое спустя некоторое время приобрело столь зловещий смысл — термина, обозначающего нечто порочное.

Резюме

Теперь хорошо видно, в каком направлении развивалось то, начало чему положил Декарт. Согласно Декарту, только внутреннее умозрительное принуждение дает нам возможность избавиться от случайных, ненадежных убеждений, образовавшихся исключительно в силу давления социальных условий. Только очищенное внутреннее принуждение может избавить нас от унижительной зависимости от случайностей исторической культуры. Необходимость эта внутренняя, основания ее прозрачны, и она сама для себя является гарантией, но может порождать и легитимировать целое потомство таких же не тро-

Разум и культура

47

нутых порчей, не вызывающих сомнения убеждений относительно внешнего мира. Внутреннее принуждение сначала дает пример, затем обеспечивает предпосылки и, наконец, вводит божественного Гаранта, снабдив его при этом верительными грамотами. Сам барон Мюнхгаузен не смог бы сделать лучше. Порожденный таким образом мир познаваем, надежен и упорядочен.

Юм и Кант, особенно Юм, исследовали наши внутренние возможности и обнаружили, что с их помощью мы не в состоянии получить мир, соответствующий декартовским характеристикам. Имеющиеся у нас данные сами по себе не способны обеспечить и с уверенностью гарантировать наличие того мира, на который уповал Декарт и в котором благодаря Ньютону действительно жили Юм и Кант.

Разум преуспел в области факта, но потерпел неудачу в сфере права. Упорядоченный и познаваемый мир имелся в наличии, но был лишен правового обоснования. Ничто не могло приблизить к нему. Картезианская программа провалилась, по крайней мере, в вопросе стремления гарантировать человечеству новые, действительно значимые познавательные возможности. Таким образом, противоречивая природа Разума осталась таковой. Но Юм, как и Кант — последний даже в большей степени — полагали, что могут доказать следующее: ум устроен таким образом, что должен породить из себя ясный, познаваемый ньютоновский мир. Кроме того, тем самым нам давалось рационально обоснованное право в это верить — при условии, что теперь и впредь основания для этого должны определяться исключительно свойствами нашего ума.

Но является ли человеческий ум одним и тем же во все времена, во всех обществах? В сущности, Юм и Кант, формулируя свои основные принципы, полагали, что это так, хотя на периферии их теорий можно обнаружить высказывания противоположного содержания. И как только эта проблема встала в полный рост, спор вступил в новую фазу.

48

Эрнст Геллнер

Примечания

1 Декарт Р. Рассуждение о методе. Часть 4. // Избранные произведения. М: Государственное издательство политической литературы, 1950. С. 288.

! Там же. Часть I, с. 266. Там же. Часть 2, с. 270. Там же. Часть I, с. 266. Там же. Часть 2, с. 269. Там же. Там же, с. 267. Там же, с. 268. Там же, с. 272. 1 Декарт Р. Начала философии. // Указ. соч. С. 459.

1 Там же, с. 460.

2 Там же, с. 462. ' Там же, с. 428.

4 См.: Mossner E.G. The Life of David Hume. 2nd ed. — Oxford: Clarendon Press, 1980.

15 Декарт Р. Размышления о первоначальной философии СПб.: Абрис-книга, 1995. С. 49.

" Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. Часть IV. Глава 6. // Сочинения в 2 г. М.: Мысль,

1996, т. \. С. 297-298

17 Кант И. Критика чистого разума. О паралогизмах чистого разума. // Сочинения в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 742.

Источники принуждения

Колесо описывает полный круг

Сравнительный анализ различных форм человеческой ментальности и рациональности, как правило, — сфера социальной антропологии. А заслуга формирования характера подхода к этой проблеме внутри антропологической науки принадлежит, пожалуй, главным образом Дюркгейму.

Первая работа Дюркгейма по этой проблеме — «Элементарные формы религиозной жизни»¹. В том разделе книги, в котором представлен эмпирический материал, подробно описана антропология австралийских аборигенов. В разделах, посвященных теории, находящихся главным образом в начале и конце книги, рассматриваются идеи, близкие Юму и Канту. При этом этнографическое исследование множества всевозможных форм человеческой рациональности в книге Дюркгейма ведется на фоне философского анализа человеческого разума, рассматриваемого как некое общее свойство, имманентно присущее человеку как виду.

Дюркгейм подвергает очень серьезной критике всю эмпирическую традицию, в крайнем своем варианте представленную Юмом. Отношение к Канту у Дюркгейма более сложное: его философию он полагает не столько неверной, сколько во многом не завершенной. И, по его мнению, свое необходимое завершение она получила в его, Дюркгейма, разработках.

Свое решение кантовской проблемы Дюркгейм производит, не выходя за Рамки Этнографического Исследова-

50

Эрнест Геллнер

ния. Согласно Дюркгейму, Кант прав, утверждая, что мысленное принуждение имманентно человеческой природе и в то же время исходит из нашего собственного ума. Свойство, делающее вещи познаваемыми, не присуще им как таковым; оно присуще способу, с помощью которого наш ум оперирует ими и классифицирует их. Но Канту не удалось выяснить, каким образом был внушен нам этот способ. Ответ Дюркгейма: посредством ритуала. И если это так, то наиболее надежным способом понять природу человеческого ума является не интроспекция и даже не психологические разработки, а антропологические полевые исследования. Следовательно, необходимо исследовать социальные практики, в результате которых людям внушаются их общие мысленные принуждения.

Рассмотрим дюркгеймовскую критику эмпириков. Дюркгейм обвиняет их в том, что они не смогли осознать наличие принуждения, не говоря уже о том, чтобы проанализировать его, учитывая то, что оно пронизывает всю нашу умственную жизнь. Например, мы не можем мыслить иначе как причинно. Так же, как глубоко убеждены в существовании твердых тел. Мир определяется законом, он как бы цементируется вещественностью, причинностью и повторяемостью в пространстве и времени. Поэтому мы просто не можем мыслить о мире как-либо иначе. Это те специфические принуждения, которые особенно интересовали Канта. К тому же нам свойственно глубокое моральное принуждение: наличие у нас наших так страстно защищаемых нами нравственных убеждений не оставляет нам выбора. Эти убеждения держат нас в своих руках. Дюркгейм, будучи в этом отношении верным последователем Канта, полагал, что наши мысленные и моральные принуждения имеют один источник, хотя он и расходился с Кантом относительно природы этого единого источника.

Эмпирики не учитывают это принуждение. У них действительно большие трудности с понятием «принуждение»: их мир, так сказать, небрежный и рыхлый. Если он

Источники принуждения

51

сгущается, то это происходит случайно, как со снежным комом. Юм и его последователи описывают устройство мира в терминах «ассоциации», некоего сгущения и группирования восприятий, соединенных друг с другом посредством различных ассоциативных принципов, таких как подобие или близость во времени и пространстве. Здесь речь идет не о структурах, а о весьма случайных связках, возникающих совершенно непредсказуемым образом.

Сходный взгляд на вещи демонстрирует в антропологии и Джеймс Фрейзер, разработавший теорию так называемой симпатической и гомеопатической магии, изложенной в его книге «Золотая ветвь»². Эта работа также представляет собой применение юмовской психологии к этнографическому материалу. В ней фигурирует образ катящегося снежного кома, дающего представление о принципе соединения в силу наличия клейких свойств — именно таким образом «прилипают» друг к другу сгустки восприятий, образуя «вещи» и связи нашего мира. Фрейзер использовал этот образ, в том числе, и для описания процесса построения мира, пронизанного магией. Думается, однако, что это слишком хрупкая основа для обитаемого мира — магическая она или научная. И сам Юм также отмечал эту хрупкость, хотя и считал, что мы вынуждены с этим мириться, поскольку иных способов склеивания мира воедино у нас нет.

Решение Канта на самом деле не намного конструктивнее. Манера его изложения такова, что может возникнуть впечатление, что ум — это великолепный механизм, задуманный и сконструированный таким образом, чтобы обеспечить построение мировой системы, обладающей требуемыми характеристиками.

Однако, если отстраниться от метафорических намеков и провести беспристрастный анализ, то все сведется к следующему: если мы должны иметь тот мир, по поводу которого мы действительно думаем, что это мир устойчивых объектов с определенными местоположением, размером и так да-

52

Эрнест Геланер

Источники принуждения

53

лее, то в таком случае мы также *ipso facto** привержены «категориям» (основным понятиям), таким, как причина и следствие.

Ведь в случае отсутствия причинности невозможно было бы приписать этим объектам такие, характеристики как местоположение, размер, устойчивость. Если не предполагать наличия некоторых причинных связей, невозможно существование способа, который позволял бы нам отличить уменьшающийся предмет от просто удаляющегося: «восприятия» их одинаковы. Так же как нельзя было бы отличить вращение наблюдателя от вращения того, что его окружает. Только благодаря приписыванию вещам некоторых причинных свойств мы можем определить их расположение в пространстве и отличить их движение от движения наблюдателя. Специфические каузальные закономерности не могут быть установлены *a priori*, но нам *a priori* известно, что такие закономерности должны существовать, следовательно, их поиск имеет смысл. Мы «знаем» это, поскольку уже предполагаем существование мира объектов.

На самом деле именно Кант установил, что элементы, составляющие структуру нашего привычного мира, приходят к нам комплексно: мы не можем, например, отказаться от понятия причинности и при этом сохранить мир изолируемых, познаваемых объектов. Это приводит к квазитавтологии: если это тот мир, который ты имеешь, значит, ты будешь иметь такой мир.

Таким образом, кантовское решение проблемы — почему миру навязан такой порядок — в какой-то мере представляет собой стилистический или метафорический прием. За всеми разговорами о том, что ум делает то или другое и что его обязывает к этому его устройство, подобное системе блоков и рычагов, в действительности подразумевается, что привычный нам мир заранее предполагает наличие определенных принципов и что невозможно представить эти

* В силу самого факта (лат.).

принципы в качестве присущих природе вещей. Если рассуждать методом исключения, они должны быть внутренне присущими нам. И поскольку мы населяем именно тот мир, который населяем, нам приходится интерпретировать его, исходя из вышеозначенных принципов.

Здесь важно то, что Кант как бы выносит за скобки состояния алкогольного или наркотического опьянения, лихорадочные возбуждения, специфику детского возраста и видения, являющиеся человеку в смутных снах, то есть те моменты, когда четко работающий принудительный категориальный аппарат либо приостанавливает свою работу, либо повреждается, либо просто еще недостаточно развит. Честь построения модели такого «примитивного ума», соответствующего подобным состояниям, и была предоставлена антропологам. Поскольку сам факт возможности таких ментальных состояний заостряет вопрос, каким же, собственно, образом нам удается все-таки достигать порядка и избегать путаницы? Именно на этот вопрос отвечает Дюркгейм.

Эмпирики рассуждают так, будто наличие порядка в мире только что обнаружено. Но мы были обязаны его обнаружить. Нам был принудительно навязан определенный шаблон, без которого мы не можем жить.

Каким же образом осуществляется это принуждение?

Дюркгеймовскую критику эмпиризма и ассоцианизма можно продолжить. Если сгущение наших восприятий достигалось бы посредством простой ассоциации, то ничто на свете не могло бы помешать глобальному распространению своего рода семантического рака: ассоциации начали бы самопроизвольное победное шествие во всех направлениях, пожирая все на своем пути. И действительно — ничто не смогло бы их остановить. «Свободная ассоциация» — это на самом деле плеоназм. Ассоциация свободна по своей сути: она может двигаться и просто движется от чего-либо к чему-либо. Шекспир так выразил ограниченность возможности ассоциации в вопросе облегчения боли:

54

Эрнест Геллер

О! Разве, думая о льдах Кавказа, Ты можешь руку положить в огонь?

(Ричард П. Акт 1, сцена 3)

Но это также и свидетельство неограниченной власти ассоциаций. Бертран Рассел как-то признался, что эти строки вызывают у него обратную, перекрестную ассоциацию жара с холодом. Вообще, благодаря ассоциации вы можете угодить куда угодно. И если в отношении, порождающие ассоциации, вводится «противоречие» (именно это и делает в действительности Юм, будучи при этом очень многоголубым), ассоциация не теряет свою силу: орел или решка — не все ли равно. Ассоциация незаконопослушна, она может устанавливать связи везде. В противоположность этому наши понятия ведут себя на удивление дисциплинированно. Каким же образом столь склонная к анархии ассоциация может порождать подчиняющиеся такому своду тиранических правил понятия и быть в основе упорядоченного и устойчивого

мира?

Ассоциация безгранична, непринужденна и недисциплинирована. Это напоминает утверждение, что в Лондоне, начав наугад с любого жителя и используя исключительно аппарат знакомства, можно в два или три приема дойти до любого из его обитателей, скажем, до королевы, премьер-министра и менеджера футбольного клуба «Арсенал». Возможности ассоциации идей даже превышают возможности аппарата знакомства у людей. Здесь все что угодно может привести куда угодно.

Если на кушетке психоаналитика свободное ассоциирование является обязательным, то в случае обычных заболеваний это не допускается, вообще в нашей реальной жизни мы мыслим совсем не так, как нам нравится. Мы не связываем что угодно с чем угодно. Мы мыслим так, как должны. В нас думает наша культура. Понятно и вербально мы удивительно дисциплинированы и ведем себя хорошо, то есть как надо. От этого зависит и наша способность к общению, и само поддержание обществен-

Источники принуждения

55

ного порядка. Поэтому ассоциации, рождаясь свободными, постоянно пребывают в цепях. В противном случае вряд ли было бы возможно существование общества. Наши межличностные понятия ограничены социально обусловленными пределами. Те частные ассоциации, которые они вызывают у отдельных индивидов, незначительно влияют на их расширение. Иначе юмовский ассоциативный эмпиризм давал бы более адекватное представление о нашей психической жизни. Поэтому основанная на юмовской психологии антропология Фрейзера не вызывает доверия. Ассоциативная психология и соответствующая ей антропология опираются на крайне неупорядоченный механизм — ассоциации — и надеются объяснить такие на удивление хорошо организованные структуры, как наш мир, наш язык, наше общество. Это невозможно.

Фрейзеровская «Золотая ветвь» — классический вариант антропологии, описывающей мир, который никогда не существовал и не мог существовать. Композиция этой блестящей книги очень проста. Фрейзер исходит, хотя и не говорит об этом слишком много, из того, что психология Юма истинна, что в юмовском «Трактате» описан точный способ, каким человеческие существа формируют свои идеи и выстраивают картину мира. Весь содержащийся в книге богатейший этнографический материал, касающийся неизвестных верований и практик человечества, интерпретируется Фрейзером исходя из принципов психологического ассоцианизма.

Причудливость людских верований объясняется тем, что у людей слишком легко возникают ложные, ненаучные ассоциации, и этот тезис возводится в ранг неоспоримой истины. Именно этим — неправильным использованием ассоциаций — объясняет Фрейзер пристрастие человеческого ума к загадочным требованиям магии. На самом же деле магия неистинна по определению: когда люди используют ассоциацию идей должным образом, она перестает быть магией и становится наукой. Магия никогда не

56

Эрнест Геллнер

преуспевает, потому что если это происходит, никто не отваживается называть ее магией. Напротив, ее называют наукой. Так что фрейзеровский постулат о неверном и, следовательно, неуспешном или успешном использовании информации и ее моделей слишком-уж прост. На мой взгляд, теория Фрейзера способна, скорее, объяснить причудливость человеческого восприятия, чем их упорядоченность и схожесть. То есть способна дать объяснение погрешностям нашей логики, но не тому способу — магическому или научному, — каким наши умы приводятся в некий порядок, и не тому, каким образом этот порядок в некоем обществе становится общепринятым.

Дюркгейм обвинял эмпириков в том, что они не смогли объяснить всеобщее распространение принудительных ограничений, а именно — удивительное совпадение идей, возникающих в разных обществах. Сами они, в сущности, едва ли думали об этом, поскольку полагали, исходя из принципа ассоциации, что мир должен был быть устроен противоположным образом. В частности, Фрейзера интересовали лишь социальное разнообразие и — часто — абсурдность, но не дисциплина человеческого мышления. Тогда как Кант ставил дисциплину во главу угла и превосходно описал ее (ту форму, которую она приняла в ньютоновском и протестантском мире). Правда, он не смог ее должным образом объяснить. В конечном счете он заявил, что «это сделал ум». Но что это означает? Кант настаивал на том, что ум подчиняется непреодолимому внутреннему принуждению, что он может мыслить не иначе как определенным образом, но каким именно и почему именно так?

Согласно Дюркгейму, Кант вычленил проблему, на которую эмпирики фактически не обратили внимания, но ему не удалось разрешить ее. Он описал принуждение, или, точнее, лишь частный, исторически и культурно определенный вид принуждения, присущий западному индивидуализму. И представил его в качестве объяснения — в основном при помощи особой стилистики и выразительных средств, утверждая одновременно, как это ни

Источники принуждения

57

странно, — по крайней мере, если судить по демонстрируемым им взглядам и программным заявлениям, — что описывает универсальный человеческий ум.

Дюркгейм же предлагает более адекватное и менее этноцентричное решение. Его объяснение допускает и культурное разнообразие, соответствуя тому очевидному факту, что принудительные понятия властвуют над людскими умами в условиях существенного различия природы этих принуждений в разных обществах и в разные периоды.

Таким образом, Дюркгейм объединил философию и антропологию. Он утверждал, что те умозрительные и моральные принуждения, благодаря которым мы, собственно, и становимся человеческими и социальными существами и которые так занимали Канта, вырабатываются у нас посредством ритуала. И хотя каждое общество имеет свои ритуалы, они везде играют основополагающую роль.

Логика его рассуждения примерно такова. В ходе бешеного неистовства общего танца вокруг тотема психика каждого индивида превращается в некую дрожащую, желеобразную массу, легко поддающуюся внушению, и в этот податливый протосоциальный человеческий материал с помощью соответствующего ритуала впечатываются необходимые общие идеи, формируются коллективные представления. То есть, индивид становится понятийно организованным, подлежащим принуждению и социализированным, поскольку после совершения обряда пробуждается как бы в тяжелом похмелье, но с глубоко интериоризованными понятиями. Так и только так очеловечивает нас ритуал. Психическую жизнь животных, насколько она вообще интересовала Дюркгейма, он еще мог отдать на откуп ассоциационистам. Полагая, очевидно, что животные способны строить как бы «редмодели поведения, основанные на ассоциации, соответствуя, тем самым, юмовской философии разума, но мы — нет. Мы становимся людьми, только став кантианцами. Или, другими словами, перефразируя Куайна, мы становимся людьми, перестав быть юмистами. При этом наши поня-

58

Эрнест Геллнер

тия приобретают четкие очертания, устойчивые к прихотям ассоциаций, и формы, одинаковые для всех членов ритуального сообщества. Принудительность же этого общего ментального содержания обусловлена совместным ритуалом.

Эта часть дюркгеймовской аргументации обычно ассоциируется с теорией, согласно которой в религии общество почитает само себя, *par divinites interposees**. Эта идея действительно присутствует у Дюркгейма, но в контексте его взглядов она не столь интересна и важна, сколь представление о том, что человеческими и социальными существами нас делает способность находиться под властью принудительных понятий, что это принуждение получает над нами власть в ходе ритуала и что ритуал лежит в основе религии. В этом смысле религия и только религия делает нас людьми. Я не знаю, истинна ли эта теория, и сомневаюсь, что это знает кто-либо, — но вопрос, на который она предлагает свой ответ, действительно очень серьезен. И никакая другая теория не способна ответить на этот вопрос лучше, равно как и никакая другая теория не очерчивает данную проблему с такой ясностью.

Человечество живет среди понятий и мыслит понятийно. Понятия — это общепринятые внутренние принуждения. Они связаны с внешними признаками и условиями существования. Человечество — единственный вид, поведение которого генетически не запрограммировано. Чтобы общность, сотрудничество и просто общение были возможны, их невероятно изменчивый потенциал в каждом конкретном обществе принудительно ограничивается. Совместные ритуалы обеспечивают общие принуждения, тем самым буквально очеловечивая нас. Мы сотрудничаем на основе того, что думаем одинаково, а думаем одинаково мы благодаря одному ритуалу. Достоинство дюркгеймовской версии общественного договора заключается в том, что она не замкнута на себя. Она не предпо-

* Через божественное посредничество (фр.).

Источники принуждения

59

лагает, что те, кто устанавливают общественный порядок, обладают рациональностью и социальными обязательствами. Она показывает, как можно побудить тех, у кого нет ни того, ни другого, обрести их. Так ритуал делает возможным общество, а нас делает людьми. В этом суть дюркгеймовской теории.

Развязка

Итак, колесо совершило полный круг. Декарт подвергал сомнению навязанные обществом убеждения, считая их предрассудками, и искал пути освобождения от них через непреодолимое внутреннее принуждение. Дюркгейм принимал точку зрения эмпириков относительно того, что в наличных данных нашего сознания отсутствует какая-либо основа для такого принуждения. Однако он настаивал на том, что мы действительно наделены принуждениями и руководствуемся ими и что без них мы не могли бы быть ни социальными существами, ни людьми. А поскольку это так, следовательно, социальная антропология, использующая в качестве предпосылки эмпирическую психологию, неспособна дать вразумительный анализ самых поразительных и важных черт социальной жизни — умственной и моральной дисциплины, способности к общению, подчинения общественному порядку.

Общественно необходимые принуждения внедряются в нас посредством ритуала и служат голосом социума внутри нас. И если Дюркгейм прав, то Декарт, желая освободиться от общественных предрассудков, в ходе своего бегства от социальности не случайно, видимо, использовал в качестве ориентира и средства спасения

именно то, что в действительности является голосом общества внутри нас\ Он искал спасения от демона, который вводил нас в заблуждение, — и нашел его в том, что вселяет в нас именно этот демон. Убегая от дьявола, он сам бросался в его объятия. Умозрительные принуждения — это дело «обы-

60

Эрнест Геллнер

чая и примера» или, скорее, эмфатического, формализованного варианта обычая и примера, а именно ритуала. Декарт же слепо вверился тому, чего желал избежать и нашел убежище от демона в его главной цитадели.

Декарт против Дюркгейма

Учитывая сказанное, представим себе, что Декарт выступил против Дюркгейма. При этом он, вне всякого сомнения, не почувствовал бы ни малейшего смущения перед его теорией. Он вполне мог бы дать Дюркгейму ответ в следующих словах: выстраивая свою аргументацию, я действительно имел гарантию, что не буду обманут, направлен к убеждению каким бы то ни было посторонним посредником, будь то общество, как полагаете вы, монсьеюр Дюрк-гейм, или что-либо иное. Меня не очень-то интересовало, кто именно этот Обманщик, хотя боюсь, что таковыми могли бы быть и общество, и история. Я умышленно вы-звал образ всемогущего и злобного демона, чтобы упразднить любой возможный источник дезинформации, как бы хитроумно он ни был замаскирован. Именно по этой причине я отказался подтверждать что-либо внушенное этим демоном, кто бы он, она или оно ни были.

Итак, как видите, ваш маленький трюк — утверждение, что мои идеи могут быть мне навязаны коварным социальным механизмом, — вовсе не является для меня неожиданностью. Я это допускал и в самом деле был глубоко этим озабочен. Опасение, равно как и предположение такой возможности для меня главное. Я не мог не допускать, что социальные предрассудки могут действовать во мне в качестве моих внутренних убеждений, — это именно та опасность, от которой я более всего хотел застраховаться.

Но предположим, что вы действительно правы, что действительно существует злой демон и, как вы настойчиво уверяете, этот демон — Общество. Отвечаю: мой метод сомнения построен таким образом, чтобы защитить

Источники принуждения

61

меня от этой опасности, по крайней мере так же, как и от любой другой. Более того, он был разработан именно для того, чтобы справиться с этой опасностью. Вот почему мой метод сомнения в первую очередь упраздняет то, что обладает привлекательностью и авторитетом благодаря ритуалу. Мои правила для должного руководства ума исключают опору как на обычай, так и на чувство. Поскольку ритуал — не что иное, как смесь сурового обычая и чувственного экстаза. *Quelle horreur!**

Для перехода из царства сомнения в пространство определенности я не прибегал ни к каким прежним принуждениям. Я обязал себя иметь дело только с лучшим видом принуждения, если вы понимаете, что я имею в виду. В качестве главного, яркого примера такого принуждения высшего порядка я использовал, осмелюсь вам напомнить, утверждение *cogito ergo sum*. Абсолютное принуждение, заставляющее нас принять этот аргумент или, если хотите, нежелание отказываться от него, совершенно неподвластно ритуалу, не может быть ни внушено им, ни отвергнуто. Именно поэтому я выбрал его. Именно поэтому оно заслуживает того, чтобы стать основой моей доктрины. Оно устойчиво к ритуалу. Вот так.

С этого момента Декарт легко мог бы перейти в контрнаступление. Мой дорогой Эмиль, мог бы добавить он с улыбкой, вы заявляете, что глубинные принуждения, которые организуют наше мышление и нашу жизнь, — не что иное, как плоды ритуала. Вы говорите, они не могут быть ничем иным. Вы утверждаете, что ритуал задает ограничения, которые организуют нашу умственную, моральную и социальную жизнь, которые придают порядок нашему миру и обществу. В таком случае, будьте добры ответить, действию какого ритуала я должен был подвергнуться, чтобы так глубоко осознать связь между моей мыслью и моим существованием. По-видимому, это произошло в ходе некоей никому не известной оргии! Такое

* Какой ужас! (фр.).

62

Эрнест Геллнер

глубокое и устойчивое принуждение могло быть вызвано только самым могущественным ритуалом. Но, уверяю вас, трудно даже представить, чтобы рассудительные иезуиты, воспитывавшие меня в Ла-Флеш и, конечно же, совершавшие там католические обряды, довели меня до экстаза, заставляя подпрыгивать и распевать: *cogito sum, cogito sum, cogito sum*\ Ректор, отец Шарль, никогда не допустил бы такого. Любой, кто нашел бы удовольствие в таких действиях, был бы немедленно и безжалостно исключен. Итак, то, что, с вашей точки зрения, только и могло объяснить мою глубоко интериоризованную и твердо приверженность истине *cogito*, никогда не происходило в действительности! Это *experimentum crucis**, если он вообще когда-либо имел место. Ваша знаменитая теория о социальном и ритуальном источнике внутреннего принуждения отныне должна рассматриваться, как она есть: в качестве неоправданного и необратимого заблуждения. Это интересная и остроумная теория, и в качестве таковой она делает вам честь, но теперь мы ясно видим, что она ложная.

Следует признать, что этот гипотетический ответный выпад Декарта против Дюркгейма очень весом.

Можно ли спасти теорию Дюркгейма? Способен ли Дюркгейм ответить Декарту? Если хотите узнать ответ,

обратитесь к следующему параграфу.

Избирательное принуждение, или Дюркгейм и Вебер³

Судя по всему, Дюркгейм не в состоянии сам защититься от контрбвинения Декарта. Нет ни малейшего сомнения в том, что Декарт действительно испытывал сильное понятийное принуждение, и при этом оно абсолютно не было связано с каким-либо коллективным экстаичес-

* Жестокий эксперимент (лат.).

Источники принуждения

63

ким ритуалом. Это был вызов голосу общностей и соблазну ритуалов, ничем им не обзаванный. Декарт на самом деле обрел свои убеждения в условиях покоя и одиночества, предаваясь рефлексии и медитации. Он достигал своего принуждения, сидя за крестьянской печкой в моменты затишья, случавшиеся во время Тридцатилетней войны. И его непоколебимые убеждения, сформировавшиеся в результате этого принуждения, были направлены против ритуалов, но никак не были их голосом.

Однако ответный выпад возможен. Дюркгейм смог бы его сформулировать, если бы воспользовался поддержкой своего современника, Макса Вебера⁴.

Дюркгеймовская теория формирования понятий восходит к утверждению, что они возникают посредством контролируемого и коллективного социального наложения. Эта теория призвана объяснить, почему все люди рациональны; почему все они мыслят четко определенными, общепринятыми и обязательными понятиями, а вовсе не индивидуально выработанными и, вполне возможно, — беспорядочно разбегающимися ассоциациями. Именно так Дюркгейм понимал рациональность, когда объяснял, почему люди мыслят под принуждением и почему в любом культурном сообществе есть общепринятые принуждения, хотя они и не распространяются на все человечество.

Эта теория, однако, не делает различия между системами общепринятых принуждений, объясняя их все, но никакую не предпочитая. Подобно дождю, который тихо проливается на праведных и неправедных, она распространяется на все человеческие культуры, не предпочитая ни одну из них.

Можно ли эту теорию дополнить — не с целью показать, почему все люди рациональны, но чтобы объяснить, почему некоторые более рациональны, чем другие? В рамках непосредственно дюркгеймовской теории такое превосходство одних людей над другими не имеет особого смысла: важно, что все они мыслят понятиями, а поскольку это так, по-

64

Эрнст Геллнер

столько все люди рациональны. Но на самом деле рациональность распределена вовсе не равномерно. Предположим, существует человеческое сообщество, рациональное в дюркгеймовском смысле и вполне подтверждающее его теории; это сообщество подразделяется на группы, и разные статусы этих групп зафиксированы ритуалом, следовательно, глубоко интериоризованы. Это справедливо и в отношении временного ритма их жизни. Смыслы, посредством которых общаются люди из этих групп, и обязательства, которые они признают, глубоко внедрены в их мышление, они внедряются в них в ходе торжественного исполнения совместных ритуалов. Участие в обрядах — не просто условие членства в сообществе или его группах, это также путь, причем единственный, познания и усвоения правил организации жизни, прав и обязанностей — всего, что делает человека тем, что он есть, наделяет его признаками человека как представителя рода людей и обеспечивает его некоторой социальной нишей. При этом идеи, в соответствии с которыми живут люди, соблюдают строгую иерархию: наиболее важные из них даруются в ходе серьезных и исполненных драматизма ритуалов, тогда как выработке менее существенных понятий особого значения не придается. Таково человечество d la Дюркгейм.

А теперь допустим, что в силу каких-то причин названное сообщество становится частью более крупного образования, в котором существует культ Высшего Божества. Это божество должно быть ревнивым: Его служители провозглашают только Его, а их теории признают почитание исключительно Ему одному. Причем в ходе соперничества между просвещенными служителями основного и исключительного культа и восторженными исполнителями обрядов более мелких и локальных культов ревностные приверженцы центральной веры отказываются от магии и осуждают ее. Порицается манипуляция предметами в целях личной пользы. Соблюдение моральных норм противопоставляется погоне за выгодой — посредством

Источники принуждения

65

магических действий или умилоствления духов или жрецов. То есть предпочтение оказывается высшему существу, устанавливающему нравственный и/или природный порядок в противовес тому, кто представляет сверхъестественное, — гораздо более уступчивому и продажному покровителю, поддержка и защита которого обменивается на преданность, покорность и подношения.

Как это ни странно, такая вера способна акцентировать значимость морали и соблюдения законов в ущерб магии и отношений, основанных на покровительстве и подчинении. Верность и честность она ставит выше повиновения. Ее обрядовый стиль приобретает новую выразительность: отказ от чрезмерной сосредоточенности на отдельном событии сочетается со стремлением распространить ритуальную торжественность по возможности на все аспекты жизни. Эта вера может, например, сделать ненужными

клятвы, провозгласив, что все без исключения утверждения должны быть серьезными и заслуживающими доверия. И постепенно она может свести на нет ритуал, заявив, что и повседневной деятельности в определенной степени присуща церемониальность обряда. Вся жизнь становится торжественной и подчиненной правилам, ко всем утверждениям относятся с уважением, и в итоге все люди начинают походить на духовенство. Все это в конце концов действительно может привести к устранению различия между духовенством и мирянами, по сути обратив всех верующих в священников — поскольку в такой ситуации как бы все равны в смысле причастности.

Кроме того, эта централизованная вера имеет книжный характер и интенсивно использует Писание, наделяя его святостью. Не меняющиеся ни при каких обстоятельствах писанные положения одинаково распространяются на всех людей, следовательно, все, что имеет отношение к Писанию, в определенной степени родственно религиозному эгалитаризму. Воздействие устной речи зависит от конкретных условий или акцентов, тогда как писаное откровение нейтрально, поскольку восприятие его потен-

66

Эрнест Темпер

циальными читателями не может быть слишком различным. В ходе использования церковью письменных источников акцент постепенно сдвигается от повествования к теории: общепринятые значения и повсеместно устанавливаемые обязанности передаются верующим скорее посредством нормативных предписаний, нежели показательных историй. Такая ясность способствует систематизации и теоретическому обоснованию; соперничество теорий порождает идеологические споры, заставляя более четко формулировать положения веры, что приводит к возникновению ереси. Ортопраксия и ее предпосылка, ортоконцептуализация, дополняются и даже отчасти замещаются ортодоксией. Правила становятся более важными, чем преданность, а вера — более значимой, чем труды. Значимость трудов подчеркивается тогда, когда особая религиозная организация побуждает верующих возносить молитвы или работать на благо божества, храма или монастыря. Сообщество равноправных верующих скорее предпочитает, чтобы его члены соблюдали правила, нежели приносили подношения. Внутренние санкции становятся более значимыми, чем внешние. Принуждение перестает зависеть от внешних стимулов, иными словами, от выразительности ритуала.

Предположим далее, что этот гармоничный этос, обладающий определенным уровнем религиозности и сфокусированный теперь на одном несказанно далеком божестве, начинает функционировать в новой социально-политической среде, где широко распространены рыночные отношения, хорошо развито разделение труда и установлен стабильный политический режим, основанный на верховенстве права, а не на покровительстве. В таком обществе у людей уже нет острой необходимости образовывать социальные подгруппы из политических соображений, а также с целью экономической выгоды. Верность контракту становится важнее, чем преданность клану или начальнику. Как в экономической, так и в политической деятельности допускаются и даже поощряются некоторые

Источники принуждения

67

проявления индивидуализма, этика законопослушания и прецедентное право. Отношение к людям и к вещам упорядочивается. Контракт преобладает над статусом. Статус может быть хорошо усвоен в ходе прерывистого и эмоционально насыщенного ритуала, но уважительное отношение к любым контрактам внедряется повсеместно с неторопливой и последовательной серьезностью и спокойным благоговением. Таким образом, вышеозначенный сдвиг от статуса к контракту сопровождается смещением акцента с ритуала на сознание, с внешнего действия на внутренний голос.

Но и при этом общественном порядке принуждения вселяются в нас священным действием, как и учил Дюрк-гейм. Но теперь это совершенно иной вид принуждения, оно действует по-другому и направлено на другой объект. Священное больше не санкционирует то или иное значимое понятие; оно, скорее, внушает уважение к некоторым формальным признакам всех понятий. Оно равномерно распространено везде, а не сосредоточено в особых священных моментах времени и места. Следовательно, освящаются уже не отдельные институты, а привычные, соразмерные, связанные правилами общие способы поведения и мышления. Именно благонравие, респектабельность, организованность в четкую систему наделяются авторитетом и становятся принуждениями в умах людей. Вся жизнь социализируется; экстаз как условие религиозности вытесняется умеренностью, отсутствие символов становится признаком веры. Методичность распространяется и на отношение к природе: интерес к ней выражается не столько в стремлении обрести откровение, то есть особое, привилегированное когнитивное предпочтение, сколько в исследовании, которое не предполагает и не ищет предпочтений.

Возможно, склонность такого общества к теоретизированию побудила некоторых мыслителей к поиску скрытых смыслов своих верований. Единственное божество объявлено всемогущим и всезнающим.

Утверждение, что

68

Эрнест Геллнер

грешники после смерти будут вечно нести наказание, долгое время было символом веры и основанием для ее санкций. Последствия ужасающего переплетения двух идей — предопределения и наказания — хорошо известны: некоторые люди, даже еще не родившись, предопределены к вечному страданию. Спасение и

вечные муки с самого начала распределяются по воле божества.

Вынужденная жить сообразно этим взглядам, эта категория людей пытается осмыслить создавшуюся ситуацию, в особенности, если их повседневные занятия позволяют им это, или даже побуждают к этому. Будущим своих душ они озабочены так же, как и судьбой своих капиталовложений, или даже больше. В силу создавшейся ситуации они очень склонны к рефлексии: стиль их жизни и их вера способствуют размышлениям и пересмотру морали. Внешне они никогда не выказывают своей тревоги, которая часто бывает очень острой и мучительной. Но что они могут сделать?

Единственно доступная им стратегия заключается в поисках признаков их собственной избранности. Они не могут осуществить это логическим путем, поскольку жребий брошен давно. Они не могут достигнуть этого посредством манипуляций или молитвенных обращений. В их этносе не поощряются попытки подкупить божество; этому препятствует их чувство порядка; разоблачение духовной иерархии лишает их посредников, которые могли бы их утешить, вселить в них уверенность и принять уместные для этого случая молитвы. В своей тревоге они ужасающе одиноки.

Предположим, они как бы получили указание, что им не требуется посвящать себя особой ритуальной деятельности и что наилучшим подтверждением их избранности является планомерное и успешное осуществление их мирского призвания. Все занятия равно священны. Они погружаются в работу не потому, что мирской успех как таковой имеет для них большое значение, и еще в меньшей степени потому, что могли бы позволить себе жи-

Источники принуждения

69

нать его плоды, но потому, что это единственная возможность хоть как-то справиться с ужасным страхом, донимающим их изнутри. Однако ирония заключается в том, что преданность работе в сочетании с отсутствием экономической заинтересованности, — наилучшее средство экономического успеха.

Приверженность честности из расчета может исчезнуть, если это сулит выгоду, что и бывает очень часто, и основана она на сомнительном ожидании, что другие будут столь же честными. В подобных условиях это ожидание малоосновательно: вряд ли кто-то решится быть честным по той простой причине, что первый, кто это сделает, скорее всего, окажется пострадавшим, поскольку остальные не последуют его примеру, а воспользуются его наивностью.

Но члены нашей новой секты будут первыми, кто честен не из расчета, как правило, малообоснованного и необидительного, а потому, что их честность является чем-то вроде побочного эффекта их внутренних духовных страданий. Следовательно, их не будет интересовать, последуют ли за ними другие. Их это не волнует, поскольку они честны не ради денег и не озабочены взаимностью, их не останавливает мысль о том, что в обществе, основанном на принуждении и состоящем из лиц, придерживающихся иных взглядов, честный труд не вознаграждается. Они соблюдают честность, чтобы унять живущий внутри них страх.

Если таких людей достаточно много, и все они исполнены решимости, они вполне способны изменить моральный климат общества и, в конце концов, вынудить остальных последовать их примеру. Когда такое отношение к жизни становится широко распространенным, то в конечном счете оказывается разумным подражать ему. Бескорыстная по своей природе и потому надежная честность способна побудить других поступать так же честно. В результате преодолевается тупиковая ситуация, как правило, препятствующая установлению законопослушного, основанного на сотрудничестве и эффективно про-

70

Эрнест Геллнер

изводящего общества, — ситуация, при которой никому не выгодно стать добропорядочным в силу того, что все другие занимают противоположную позицию. Ибо предпринимательство процветает только в моральном климате взаимного доверия.

Самое замечательное в изложенной теории — то, что она предлагает модель возникновения преуспевающего торгового, а в конечном счете — индустриального общества. Подобно тому, как дюркгеймовский вариант общественного договора избавляет от необходимости думать, что откуда-то, как бы вдруг, появляются люди, уже способные выполнять определенные обязательства, — что привело бы нас к замкнутому кругу, — веберовская теория экономической рациональности избавляет от необходимости предполагать, что уже заранее существовали люди, приверженные производящему этосу. Предпосылкой его возникновения является исключительно то, что достаточно значительная группа людей усердно и методично выполняет свою работу, не заботясь о вознаграждении и руководствуясь лишь чувством внутреннего долга. Эти люди не потратят свою прибыль на удовольствия, приобретение власти в этом мире или обеспечения спасения в ином, но будут бескорыстно делать свое дело, вновь и вновь вкладывая в него средства, а не используя их для получения статуса, власти или наслаждения. А это, в свою очередь, позволит (и даже побудит) власть предержащих не принимать превентивных мер против этих пуританских *poiveaux riches**, поскольку можно быть уверенным, что они не используют свое честно нажитое богатство для обретения власти, сместив тем самым существующих правителей. В подобных обстоятельствах последние скорее способны принять решение влиться в новый класс, нежели подавить его, предпочитая получить их богатство в качестве приданого, а не в результате конфискации.

* Новых богачей (фр.).

Источники принуждения

С точки зрения зачинателей капиталистической деятельности в ней не было ничего рационального: на первой ее стадии продукты индустриального труда предназначались непосредственно для тех, кто наделен политической властью. Однако это не беспокоило пуритански настроенных предпринимателей: к новой экономической этике они обратились не из стремления к благосостоянию, а исключительно питая тайную надежду обрести возможность собственного спасения.

Подобное поведение может быть охарактеризовано только как абсолютно иррациональное. Поскольку во всем этом не было ни грана рационального. С общераспространенной когда-то точки зрения из этого не могло выйти ничего хорошего. И, тем не менее, — вышло, хотя предвидеть это было невозможно. Так из Абсурда родился Разум. Некоторые люди оказались приобщенными к рациональности по воле случая, но поскольку их было довольно много, и обстоятельства им благоприятствовали, в конце концов, они весьма преуспели, отчасти к собственному удивлению. Как заметил по этому поводу Уэсли, именно религиозность привела к процветанию, которому в конечном итоге было предназначено разрушить ее. Но если бы побудительным мотивом первопроходцев капитализма было изобилие, они никогда не выбрали бы путь, который со временем привел к огромному богатству. Они обрели благосостояние потому, что не стремились к нему. Чтобы обеспечить прибыль в поистине феноменальном, беспрецедентном в истории человечества масштабе, нужно было отказаться от жажды прибыли.

Но оставим в стороне значение знаменитой теории Вебера для истории экономики. Нас интересует другое: значение этой, затрагивающей тему религиозности, теории с точки зрения проблемы рациональности. Ибо благодаря ей то место, которое в дюркгеймовском мире было отведено экстазу, особым событиям, всевозможным видам обязательств и индивидуальностей, сакрализации некоторых практик и идей, теперь прочно заняли умеренность

72

Эрнест Темпер

и обстоятельства повседневной жизни во всех ее подробностях без исключения. Воздержание от ритуала само по себе становится самым действенным ритуалом; отсутствие идолов оборачивается самым могучим из них. От чрезмерного возбуждения и локализованного, олицетворенного сакрального власть перешла к прямо противоположным им принципам неизменной очевидности, четкости критериев оценки идей и фактов, которые в свою очередь приобретают подобие священного авторитета. Особое событие замещается мнением, что все события одинаково сакральны; особый посредник между человеком и Божественным — мнением, что все люди подобны священникам, а особый статус сакрального — представлением о том, что все вещи содержат частицу сакрального и ничего неординарного не должно быть ни в поведении, ни в системе знания. Ничто в мире не является более священным, чем все остальное. Это допускает или поощряет свободный выбор средств и тем самым десакрализацию экономических, исследовательских и других процедур и смягчает жесткость традиций и обычаев. Таким образом, открывается возможность инноваций в познании и производстве. Сакральное принадлежит внешнему порядку, а не избранным предметам в мире. Это способствует образованию доверительных отношений и развитию рационального планирования. Формально Декарт не был протестантом, он был и остался верным сыном Католической Церкви. Его восхищала удивительная стройность ее централизованной структуры и, что характерно, он упорно считал это одной из ее великих заслуг. Но в каждом правиле интеллектуального поведения, которые он так настойчиво рекомендовал и так усердно стремился осуществить, представлены те самые добродетели правильности, умеренности, строгого разделения вопросов (что является не чем иным, как аспектом разделения труда), сознательности, которые определяются социологами в качестве протестантских добродетелей.

Источники принуждения

73

Мы не знаем, истинна ли теория Вебера, равно как и теория Дюркгейма. И, возможно, не узнаем этого никогда. Но предположим на минуту, что она действительно верна. А если это так, то воображаемое возражение Декарта Дюркгейму перестает быть неопровержимым. Понятно, разумеется, что иезуиты из Ла-Флеш никогда не скандировали *cogito sum*, *cogito sum* вслед опьяненному экстазом юному Рене Декарту, посылая его в мир навеки поработанным этой идеей. Следовательно, любую теорию, как и теорию Дюркгейма, столь буквально и простоудушно судящую об источниках внутреннего логического принуждения, в этом вопросе защищать очень трудно. Принудительные идеи современного картезианца не связаны индивидуальным образом с каким-либо особым ритуалом. Его принуждения касаются не содержания, не особых идей, но определенных формальных свойств идей, что имеет более сложную социальную обусловленность. Его истинное принуждение состоит в том, что он чувствует необходимость обращаться с идеями неизменным образом. И, вероятно, разработка более сложного варианта веберовско-дюркгеймовской теории все же имеет смысл. Вариант этот может быть изложен следующим образом. Признание «*cogito*» — это подчинение принуждениям, требующим постоянного и упорядоченного мышления, они обязательны для каждого во всякое время и возникают отнюдь не благодаря участию в коллективном экстазе. Если сомнение — частный случай мысли, а мысль есть самость, то существование сомнения предполагает наличие самости. В этом случае сомнение опровергает само себя. Такое

принуждение действует без музыки, без фимиама, без маскарадного костюма. Это принятие такого логического принуждения, которое более поздняя, изощренная и сложная форма тайного ритуала вселяет в тех, кто находится под его влиянием. Доктринальная, инвариантная, строго централизованная и пуритански выдержанная религия облекла аурой святости формальные свойства целой

74

Эрнест Теллер

системы мышления. Декарт просто озвучил идею, согласно которой надежно исключительно формальное, неизменное принуждение. Вот чего не мог простить Декарту Паскаль.

Новый, усложненный механизм внедрения принуждения привел к появлению нового его типа: признавать только умозаключения, навязанные в уравновешенном состоянии, в процессе созерцания ясных, отчетливых, бесспорных идей и понятий. Декарт привел в систему этот новый тип принуждения, но это вовсе не означает, что у него не было социальных корней — они были, необычные, но, тем не менее, четко определенные. И чтобы объяснить их природу, потребовалась веберовская интуиция. Механизм формирования декартовских принуждений — более сложный и утонченный вариант того, который предлагал Дюркгейм, но, тем не менее, он социален.

Время, в которое жил Декарт, было временем видоизменения сакрального, что и предопределило отказ Декарта от прежней опоры на обусловленные временем и местом исторические случайности и исторически же сложившиеся специфические ритуалы той или иной культуры и заставило его искать инвариантные, общепринятые основания убеждений. И эти, по необходимости искомые им новые основания он наделил полномочиями универсальности, инвариантности и безусловности.

Таким образом, те воображаемые ответные слова, которые мы приписали Декарту, на самом деле не опровергли выводы социологов. Они только обязывают их принять веберовское уточнение Дюркгейма. На самом деле у них есть ответ, на который сам Дюркгейм неспособен. Чтобы стало возможным нечто вроде удовлетворительного ответа Декарту, потребовалось вмешательство Вебера. Монотонный, размытый ритуал размеренного упорядоченного существования вселяет в нас инвариантные правила — в отличие от таинственных и театральных ритуалов дикарской общинной религии.

Источники принуждения

75

Все это дает нам возможность соотнести Декарта и его рационализм с двумя социологическими традициями. Декартовская стратегия уклонения от культуры, выхода за ее пределы и построения нового, своего собственного, не зависящего от культуры мира включала в себя два отчетливых момента: принуждение и избирательность. Он был шепетилен в отношении вида внутренней принудительности, которой он мог бы верить свои убеждения. Внутреннее принуждение было его спасением, но он признавал только тот вид принуждения, который был порожден спокойным размышлением. Принуждения заслуживают внимания только в том случае, если они продукт мысли, которая отсеяла все случайные элементы и сохранила принудительность независимо от эмоционального состояния. Принуждение не связано с возбуждением, тем более каким-либо особым его видом, напротив, оно не доверяет ему и отвергает его. Оно должно сохранять свою власть даже при условии или, вернее, особенно при условии абсолютного отсутствия взволнованности, экстаза и какой-либо внешней режиссуры и театральности. Побудительный мотив пуританина — трезвость. Два великих социолога интересовались двумя различными аспектами декартовской мысли. Дюркгейм — социолог концептуального мышления, принудительности в целом. Вебер изучает отдельную избранную тему: весьма специфический вид принуждения, связанный лишь с тем, что Декарт признал бы в качестве единственного прочного основания вновь обретенной упорядоченности мира и мышления. Дюркгейм взялся за решение вопроса о том, почему все люди рациональны, а Вебер — за решение вопроса, почему некоторые более рациональны, чем другие. Вебер стремился объяснить возникновение этого нового, в высшей степени как необычного, так и характерного типа религиозной принудительности. Он старался показать, каким образом оно вызывалось, передавалось и вселялось: не в порыве открытого специфического экстаза, а путем монотонного воздействия уравновешенного и по-

76

Эрнест Геллер

стоянного внутреннего напряжения. Вот на чем специализировался Вебер. Он стремился понять, как из прежней, родовой рациональности возникает новый, специфический и уникальный ее вид. Дюркгеймовская же рациональность соотносится с понятийным общинным мышлением как таковым. Вебер интересовался лишь одним весьма специфическим его вариантом. Дюркгейм определял место Разума под первобытным Неразумным, тогда как Вебер устанавливал Неразумное под современным Разумом.

Оба социолога превращают религию в главное средство наделения человека разумом. По Дюркгейму, религия в своей основе ритуальна, а ритуал служит тому, чтобы даровать людям те общие принудительные понятия, без которых они не смогли бы стать ни человеческими, ни социальными существами. Макс Вебер, работающий с гораздо более узким или специфическим понятием рациональности, приписывает одной частной религиозной традиции способность обойти всеобщую дюркгеймовскую рациональность и преобразовать ее в нечто новое. Это не освобождает людей от принуждения, но изменяет, возвышает и размывает его природу. Это связывает принуждение с формальным порядком, что оборачивается в результате исключительным подъемом человеческих познавательных и производительных сил.

Что можно сказать в свете всего этого о картезианском стремлении избавиться от культуры, от всех обычаев и примеров и достичь чистого Разума, не тронутого социальной порчей? Это была иллюзия, или, по крайней мере, отчасти иллюзия. Декарт не избавился от культуры. Не сознавая этого, он занимался систематизацией одной, в высшей степени характерной и действительно уникальной культуры — культуры, совершенно иным способом высвеченной разумом и ставшей базисом новой цивилизации. Ее принуждения также имеют социальную основу, но это основа нового типа.

Источники принуждения

77

Рациональный ум в рациональном мире

С чем же мы остаемся? Допустим, что Дюркгейм и Вебер оба правы: принудительность общих понятий социально обусловлена. Особый, характерный для современности вид принуждения — видение мира как соразмерного, единообразного, эмоционально стерильного или санитованного — порожден специфическим историческим опытом, едь нам довелось пользоваться его благами и/или стать жертвами. Это принуждение не заставляет нас ограничиваться каким-либо особым, специфическим набором понятий: оно требует лишь здравого, одинаково ровного и, [так сказать, унифицированного] обращения со всеми понятиями, которыми мы оперируем. Следует ли из этого, что авторитет и исключительность Разума — иллюзия? Что все это не что иное, как модель определенного социального порядка, навязанная чревоушателем? Следует ли нам быть релятивистами? Должны ли мы исключить возможность обретения трансцендентной и независимой истины, которую обещал предоставить нам Разум?

Я думаю, нет. Конечно, картезианская надежда на исключительно самостоятельное, индивидуальное обретение абсолютно независимой истины в крайнем своем, буквальном выражении абсурдна. Мы не в состоянии вылезти из нашей кожи или вышагнуть за пределы нашего социального мира. Мы не можем мыслить без биологической и социальной инфраструктуры, которая в силу своего устройства накладывает ограничения на то, о чем и как мы думаем. Мы не способны освободиться от принуждений, навязанных нам нашей природой. Выход в некий абсолютный Космос — это действительно иллюзия.

Тем не менее, соирог, или перерыв постепенности, который кодифицировали Декарт и рационалисты, — вполне реален. С приходом и воцарением Разума здравости связаны новые возможности. Космическое изгнание — иллюзия, но изгнание из культуры или, вернее, из целой группы уютных донаучных культур — не иллюзорно. Ко-

78

Эрнст Геллнер

смическая ссылка — удобный философский миф, сопровождающий, ратифицирующий и объясняющий переход к новой рациональности. Мир, в котором Разум занял место, ныне ему принадлежащее, коренным образом отличается от предшествовавшего ему мира. Разум несвободен от земных корней, как надеялся Декарт, но это корни особого рода.

Итак, каковы главные и второстепенные характеристики Разума и мира, в котором он господствует? Разум вдвойне универсален. Это видовая способность, которая в скрытом виде присуща всем людям, даже если во многих случаях ее проявление подавляется. Способ познания, более или менее правильно описанный рационалистами, требует, чтобы все понятия соотносились с очевидными данными в соответствии с одними и теми же правилами и подчинялись этим данным, которые, в свою очередь, не контролируются культурой, а в значительной мере свободны от нее и генетически из нее не вытекают, хотя большинство культур просто не способны это инициировать. Предположение, что это возможно, равнозначно отрицанию привилегии Знающих. При этом не допускается привилегированность какого-либо знания путем объявления его потусторонним Откровением. Соблюдение данного принципа эквивалентно утверждению, что все когнитивные притязания равны и к ним могут применяться критерии, в принципе доступные каждому. В этом смысле разум скрыто присутствует во всех нас.

Эта потенциальная соразмерность или равенство исследователей распространяется и на объекты исследований. Подразумевается, что мир — единая система, которой управляют одни и те же законы (даже если мы не знаем, в чем они заключаются). Мир в целом или способ, каким он познается, могут быть сакральными, но внутри мира не существует неизменного, локализованного, привилегированного Сакрального. Отрицание как когнитивной, так и онтологической привилегии имплицитно содержится в понятии Разума. Разум обладает сильным ни-

Источники принуждения

79

велирующим свойством: он не позволяет быть слишком особенными каким-либо лицам или предметам в мире.

Не говоря уже о том, что Разум обладает врожденной тенденцией к монополизму и в конечном счете не выносит соперников. Как справедливо заметил Юм, «Мы должны рассматривать свой разум как некоторого рода причину, по отношению к которой истина является естественным действием»⁵.

Паскаль выражал недовольство тем, что сделал Декарт: «Не могу простить Декарту: он очень хотел бы обойтись... без Бога»⁶.

Если говорить об обществе, то в нем, естественно, имеют место многочисленные компромиссы, делающие возможным мирное сосуществование Разума с прежними или вновь изобретенными притязаниями на когнитивное освобождение и особый статус. Но недовольство Паскаля и отказ от «крайности»,

закрывающейся в признании исключительно одного Разума, бессмысленны. Разум, подобно божеству, которое он заменил (и перед которым он, вероятно, в историческом долгу), — от природы ревнивая и единственная «госпожа»*. Именно эта его исключительная самобытность привела к истинному знанию; именно множественность критериев вела к застою. Если даже разуму и не удалось совсем упразднить старых идолов, он обрел огромный авторитет в сфере фундаментального человеческого познания. Все эти весьма громкие заявления делаются, так сказать, в беспристрастной, описательной, стерильной манере: так разум появляется среди нас и так он развлекается. Мы описываем его требования, не акцентируя своего внимания на том, что если не прибегать к помощи тавтологии, то при любой попытке подтвердить или опровергнуть их возникают весьма серьезные проблемы.

* Геллнер называет разум «госпожой» и употребляет по отношению к нему местоимение «она», поскольку во французском языке слово «raison» женского рода.

80

Эрнест Геллнер

В своем трактате, посвященном анализу любви, Стендаль писал, что следует быть безразличным, сухим: «Я прилагаю все усилия к тому, чтобы быть сухим»¹.

Разум — столь же волнующая тема, как и любовь. И, рассуждая о его требованиях, мы также должны избегать лирики. Попытаемся же описать его, насколько это возможно, совершенно бесстрастно.

Примечания

1 См.: Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life: A Study in Religious Sociology*. — L, 1915 (repr. 1976).

2 См.: Prater J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 3 edn. - L, 1913 (repr. 1990).

3 В ходе изложения мыслей Дюркгейма и Вебера мое внимание было сосредоточено на определенных моментах их теорий, важных для моей аргументации. В данном труде не представлены все аспекты их идей в целом. Для того чтобы получить об этом более полное представление, см., в частности: Lukes S. *Emile Durkheim: His Life and Work*. - NY; L, 1978; Giddens A. *Durkheim*. -L., 1978.; Brubaker R. *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. - L., 1984; Schluchter W. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. — Berkeley; L, 1981.

4 Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. — L, 1930 (repr. 1965). О том, знали ли Вебер и Дюркгейм друг о друге, см.: Tiryakian E.E. *A Problem in the Sociology of Knowledge: the Mutual Unawareness of Emile Durkheim and Max Weber*. // *European Journal of Sociology*. 1960.

5 Юм Д. *Трактат о человеческой природе*. Книга первая. Часть IV. Глава 1. // Указ соч. С. 232.

" Паскаль Б. *Мысли*. М.: REFL-book, 1994. С. 303. 1 Стендаль. *О любви*. // Собр. соч. в 15 т. М.: Правда, 1959. Т. 4. С. 381.

Конфронтации Разума

Введение

До сих пор наш анализ носил повествовательный характер. Декарт открывает собой эпоху, в которой Разум выступает в качестве метода достижения истины, в конечном счете — единственного. В то же время Разум — это средство избавления от ее самых страшных врагов — обычая и примера. Он освобождает от несложного, нестроного и, следовательно, ведущего к заблуждениям (и увековечивающего их) процесса разрастания и накопления идей, от бездумной вовлеченности в мир и разращения им — короче, от увлечения не более чем культурой как весьма условным и связанным с конкретными общностями и периодами исторического времени набором идей. Разум — это очищение. Культура, напротив, — мирская порча. Рациональный метод по определению не может потерпеть неудачу: если это происходит, то только из-за того, что он был недостаточно рационален.

Философы, работающие в рамках заданной Декартом программы, обнаружили, что освобождающие наше сознание рациональные принуждения в свою очередь не могут быть обоснованы. Эти принуждения оказались несоответствующими собственным стандартам и, таким образом, неспособными обеспечить человеку то, что требовал от них Декарт, а именно, рациональный, познаваемый, а главное, гарантированно реальный, когнитивно оправдывающий себя мир. Истина должна быть пробным камнем и заблуждения, и самой себя, как сказал об этом картезианец-

82

Эрнест Геллнер

нец Спиноза; но такое основывающееся только на самом себе откровение, то есть Разум, не может иметь места. Рациональное принуждение, потеряв качества самопорождаемости и самоподтверждаемости, теперь выработывалось — по Юму и Канту — в ходе функционирования сложного механизма человеческого ума. Ум был запрограммирован, чтобы функционировать таким образом — но является ли это доказательством правоты этих философов? Позже, когда пришло понимание, что человеческая личность значительно меняется по мере смены культуры, это принуждение стали приписывать истории или обществу, которые общаются с индивидами на языке принуждений и интуиции, присущих эпохам или культурам.

Таким образом, колесо совершило полный круг: демон, от которого стремился избавиться Декарт, в конечном итоге оказался спасителем или, во всяком случае, победителем. Логические принуждения имеют социальные и исторические корни, а не даруют избавление от истории и общества.

Так пока обстоит дело. Это упрощенное, но, надеюсь, достаточно точное описание одного из современных

направлений развития человеческой мысли. Далее придется усложнить его и дополнить второстепенными сюжетами и вариациями, но приостановим ненадолго наше изложение.

Оставив на время исторический контекст, попытаемся описать, что такое Разум в современном его понимании.

Разум — это, прежде всего, способность человека как вида живого существа постигать истину. Как таковая она в разных случаях противостоит: 1) традиции; 2) авторитету; 3) опыту; 4) эмоциям (чувствам, страстям); 5) методу подбора или проб и ошибок.

До сих пор само существование этой видовой способности или, иначе, общего критерия истины является важнейшей и не вызывающей сомнений предпосылкой любого анализа. Однако то, что такая способность (или критерий) должна быть единственной, ни в коей мере не является самоочевидным.

Конфронтации Разума

83

Представим противоположную ситуацию: допустим, всевозможные виды деятельности, которым предаются люди, включая лингвистику, на самом деле, настолько различны, что не имеют какой-либо общей цели или общего критерия. Конечно, в пределах каждой сферы деятельности вполне могут иметь место правильный и ошибочный образ действий, так же как и критерии успеха и неудачи. Но все это не поддается сведению в какую-либо систему на основе единого принципа, способа или пробного камня. Не существует метода, приводящего к успеху во всех сферах деятельности. Такой мир вполне можно представить. По крайней мере, один очень влиятельный философ не просто осмыслил его, но заявил, что он соответствует стилю мышления, которым мы пользуемся в настоящее время'. Дэвид Юм также рассматривал возможность такого мира, но отверг ее.

Для большинства форм рационализма характерен, однако, противоположный взгляд, а именно: представление о единой видовой способности (или общем критерии). Согласно такому подходу, во всех видах человеческой деятельности используется один и тот же разум, который одинаково присутствует во всех умах. Он беспристрастен и универсален и не привязан к конкретным обстоятельствам места и времени. Его сущность определяется беспристрастностью и инвариантностью. Это главная предпосылка. С этой точки зрения уникальная или непостоянная рациональность — противоречива по определению.

Часто существование такого видового разума просто подразумевается: спор касается главным образом требований, выдвигаемых самой этой способностью и ее соперниками, конкурирующими между собой. Однако ее существование, как я уже сказал, не самоочевидно: очертить возможный путь ее возникновения и было целью нашего исторического очерка. Именно в этом смысле Рационализм может быть определен как детище монотеизма: представление о единственном и исключительном божестве привело нас к понятию об уникальном и однородном

84

Эрнест Геллнер

источнике истины. Ревнивый Иегова привил человечеству Принцип Единственности Центра. Глубоко укоренившись в сознании, эта идея отделилась от своего теологического прародителя.

Однако предположим на время, что такая видовая способность существует, и рассмотрим ее противников, каждого по отдельности.

1. Разум против Традиции

Все объекты — от зданий до убеждений — появляются в результате человеческой деятельности двумя способами. Они могут быть тщательно спланированы и спроектированы, как правило, сообразно единственной или, по крайней мере, четко определенной цели, а затем воплощены в действительность. Или же они возникают и медленно формируются в ходе самой деятельности, служа многим, весьма смутно осознаваемым и формулируемым целям.

Эта разница бросается в глаза, например, в области политических и правовых систем и городской архитектуры. Неписанный закон противостоит систематизированному и разработанному письменному праву, римское право — обычному праву; города, медленно растущие в течение веков, резко отличаются от возведенных по единому плану. Позиция Декарта по этому вопросу проста. Он всецело на стороне целеустремленных конструкторов против романтиков с их сильной склонностью к уникальному и «органическому». Правда, в его время их так еще не называли.

2. Разум против Авторитета

Именно эта проблема наиболее известна широкой публике.

И именно она чаще всего ассоциируется с рационализмом. Рационализм Декарта, прежде всего, был направлен

Конфронтации Разума

85

против традиции: он, скорее, одобрял божество за его централизм, чем уважал его авторитет. И такие мыслители, как Паскаль, оценивали Декарта именно с точки зрения его предполагаемого противостояния авторитету.

В общем-то, Традиция и Авторитет, несколько различаясь относительно своих требований, действительно всегда составляли единую оппозицию Разуму. И современный Рационализм объединил их, заставив стать союзниками. Как заметил де Местр, распространенные суеверия — крепостные валы веры. Это означает, что главная цитадель Откровения оказывается в опасности, если лишается в их лице своей внешней защиты.

(Последнее, по-видимому, справедливо для христианства, но не для ислама, который, похоже, только усилился в результате недавнего отречения от разросшихся народных верований.) Тем не менее, строгий централизованный Авторитет всегда пребывает в состоянии скрытого конфликта с беспорядочными народными верованиями.

Традиция противостоит рациональности от имени обычая, Авторитет — от имени особого и, возможно, единственного Источника Откровения, и на протяжении истории человечества они нередко противостояли друг другу. Основанная на авторитете централизованная теология часто боролась против всевозможных местных обычаев и традиций, тем самым, фактически, готовя почву для современного рационализма. Однако в действительно великой битве, разыгрывающейся на глазах широкой публики, Разум противостоит Авторитету, а Традиция, как правило, только помогает ему, выступая в роли порой очень важного союзника. Тот, кто в итоге чтит лишь собственный разум, кто считается только с очевидными фактами и опирается на свои рациональные убеждения, противостоит тому, кто полагается на Авторитет и Традицию. Но существуют также и традиционалисты-скептики, принимающие традицию исключительно в силу отсутствия веры в разум и предпочитающие условную, ничем не обоснованную стабиль-

86

Эрнест Геллиер

ность состоянию непрерывного изменения и неопределенности.

Для рационалиста словосочетание «почитание авторитета» — явная тавтология: если у вас есть веские причины считать Авторитет истинным, вы, разумеется, можете чтить его на законном основании; но настоящий источник авторитета — это подтверждающие его аргументы, а не авторитет сам по себе. Только за аргументами, а не за авторитетом, может быть, последнее слово. Но если у вас нет этих веских оснований, что же тогда ваше почитание, как не причуда?

Приверженцам Авторитета такая позиция представляется дерзкой, нечестивой и надменной. Как смеет слабый человек выступать со своим несовершенным и ограниченным разумом против высшего Авторитета? Эту ситуацию хорошо описывает Джон Ньюмен, говоря о либералах внутри религии: «Некоторые или многие из них могут питать и, без сомнения, питают в своем сердце настоящую антипатию или раздражение против открывшейся истины, мысль о которой причиняет им страдание»².

Тавтологичная позиция приверженцев Авторитета, столь отталкивающая нас, либералов, также имеет право на существование. В ней есть своя логика, и ее имеет смысл обсудить. Если бы Вера подлежала обоснованной защите, опирающейся на неоспоримые аргументы, то она перестала бы быть Верой. Следовательно, сущность веры определяется тем, что она сама себя подтверждает, то есть существует в атмосфере строгой авторитарности. «Судья — это Спаситель»³. Если это так, то невозможно судить о законности притязаний на то, чтобы быть спасителем: эти роли слились. Перефразируя сказанное Спинозой об истине, спаситель — пробный камень как спасения, так и подлинности притязаний. Сущность рационализма, напротив, в разделении процессуальной и реальной законности.

С точки зрения логики, фундаменталистская позиция непогрешима. Если Вера и Авторитет просто признаются,

Конфронтации Разума

87

они по определению не нуждаются в какой-либо рациональной защите или даже не допускают ее. Вывать к Разуму означает отказаться от верховенства, даже если Разум и проявляет свою благосклонность.

Апологетов конкретной религии вполне законно может беспокоить тот факт, что Разум удостоверяет не какую-то одну, но любую веру (и любой самозванный авторитет) без различия. Он предлагает свою защиту бесконечному множеству верований. Если бы мы жили в мире, где единственная вера противостояла бы единственному разуму, позиция обращения к Разуму могла бы приобрести некоторую убедительность. (С точки зрения психологии, кое-кто из ранних антирационалистов действительно обитал именно в таком мире.) Но мы живем в мире, где Разуму, который может быть, а может и не быть единственным в своем роде, противостоит бесчисленное множество существующих и потенциальных верований.

Более того, несмотря на то, что формально фундаменталистская позиция практически неоспорима, реально существовавшие в истории человечества религии никогда не обращали на нее особого внимания. Сколько бы они ни зывали к Вере и Авторитету, в поисках дополнительной опоры они обращались к разуму. Но, естественно, после того, как они допускали его к себе, у них, возникали трудности, связанные с необходимостью ограничить его применение.

Широкая публика хорошо осведомлена о конфликте разума не столько с привилегированным Авторитетом, сколько с особыми, магическими или какими-либо иными силами, которые не вписываются в рамки обычных объяснений и/или исследований и таким образом бросают вызов Разуму. Поэтому не только их приверженцы, но даже, казалось бы, и бесстрастные исследователи множества подобных областей — от астрологии до алхимии и знахарства — часто оказываются в конфликте с рационализмом⁴. Эта весьма своеобразная ситуация нередко ложно трактуется самими ее участниками. Конечно, вполне возмож-

88

Эрнест Темпер

Конфронтации Разума

89

но, и даже очень вероятно, что в мире существуют силы или механизмы, не вписывающиеся в имеющиеся научные теории или на самом деле не совместимые с ними. Возможно также, что некоторые из них обнаруживают себя в явлениях, ранее считавшихся магическими или сверхъестественными. И тут возникают две возможности. Первая: изучать эти явления или силы, не изменяя традиционно рациональной точке зрения, то есть, принимая равенство всех исследователей, разбивая действительность на составные части, исключая тавтологичность рассуждений и проверяя все теории с помощью определенных процедур на предмет исключения данных, находящихся вне их компетенции. Тем самым никакому феномену не дозволяется претендовать на особый статус и предписывать особые методы исследования. Если сами явления и их объяснения выдерживают такую проверку, — отлично, значит, мы обогатили свод рационального знания. Альтернатива же заключается в том, что адепты и приверженцы особых мистических сил используют их необычную природу не просто для того, чтобы подвергнуть сомнению правильность существующих теорий — это вполне законная и рациональная процедура, — но также с целью доказать, что к феномену или к некому, имеющему особый статус и практикующему его лицу неприменимы обычные методы проверки и исследования. Принимая во внимание, что речь идет о социальной стороне проявления магических и мистических феноменов. Когда они не просто поражают воображение, бросая вызов «нормальному» ходу событий, но сопровождаются требованием особого когнитивного статуса, не подчиняясь обычным инвариантным принципам исследования. Поскольку, повторяю, феномен или индивид-посредник, или случай, или некая сила объявляются уникальными и обладающими определенной сакральностью или особым качеством, которые будут искажены в ходе беспристрастного скептического исследования. То есть, наблюдатель-скептик не сумеет сохранить их превозданный вид и смысл.

1

Когда мы имеем дело с таким когнитивным притязанием, оно должно быть исключено из сферы разума. (Хотя сама претензия на особый, не допускающий беспристрастного исследования статус, разумеется, может быть изложена с помощью рационалистической и, следовательно, как будто бы научной терминологии в форме вывода из якобы установленных фактов, как это имеет место в случае психоанализа.) И, тем не менее, все сказанное не означает, что подобные явления, если бы они были должным образом изучены, нельзя было бы не признать поддающимися рациональной трактовке и соответствующими ей. Но на практике приверженцы иррациональных культов редко выбирают какую-либо из двух названных стратегий. Напротив, их позиция в отношении систематики неопределенна, и, как правило, их самопрезентацию отличают неясность, уклончивость и колебания. Они используют метод скользящей шкалы. Если полученные данные их удовлетворяют, они используют традиционные методы исследования; если же нет, то проявляется такая черта особой сущности иррациональной силы как боязнь скептиков. Судно с хорошо сбалансированными парусами выигрывает от попутного ветра, избегая при этом враждебных шквалов. А паруса абсурда всегда, как известно, надуваются попутным ветром. Многие исследователи потусторонних сил опираются на данные, проблемы и теории, отобранные по странному принципу: как правило, они попирают не столько современные специальные научные теории, сколько сам рационалистический дух, саму вероятность порядка и разумности. Кроме того, необычная природа их частных данных используется для оправдания уклонения от традиционной проверки. В этих условиях процветают многие культы, сочетающие стремление к экзотике с использованием сверхсложных антирационалистических теорий, почерпнутых в том числе и из официальной элитной культуры общества.

90

Эрнест Геллнер

Трехсторонние отношения между рационализмом, централизованной авторитарной верой и находящимися в свободном плавании магией и суевериями сложны и нестабильны. В любой политической ситуации трехсторонние союзы имеют тенденцию быть неустойчивыми и изменчивыми, поскольку часто какие-либо два из трех участников игры считают выгодным объединение против третьего участника. В XVII столетии, в противоположность веберовской теории, на которую мы по большей части опираемся, самые дикие формы суеверий часто оказывались заодно с новым рационализмом. Разумеется, такие союзы оказывались неустойчивыми.

3. Разум против Опыта

Широкая публика осведомлена главным образом о конфликте Разума и Авторитета. Из чего можно заключить, что центральная проблема, видимо, состоит в выборе между конечной апелляцией к индивидуальному автономному уму либо к Исключительному и Сакральному Источнику. Этот конфликт, остро проявив себя в XVII столетии, довлел над умами в XVIII-м и определял политику в XIX-м. В целом, сторонники существующего порядка поддерживали Авторитет в вопросах веры, а социальные реформаторы были либералами в теории познания. Этот конфликт был приглушен и смягчился лишь в нашем столетии, когда многие религии (за примечательным исключением ислама) существенно снизили уровень своих притязаний, а политический авторитаризм стал чаще вызывать скорее к мирскому авторитету, нежели к авторитету Откровения, и социальные радикалы с презрением отвергли рациональность веры. Однако широкая публика до сих пор воспринимает проблему Разума в этом виде.

Между тем в философии наиболее спорным является вопрос о соотношении Разума и Опыта. Оба они в равной мере апеллируют к «Разуму» в прежнем его понимании — Конфронтации Разума

как публичному, одинаково доступному для всех апеллиционному суду (или процедуре принятия решений). Оба разделяют положение о том, что вынесение окончательного суждения — дело обычного ума, а не некоего Особого Источника Истины. Но вопрос заключается в том, какие методы использует или должен использовать ум. Должен ли он прежде всего мыслить ясно, используя в качестве когнитивной опоры прозрачные и бесспорные умозрительные связи, как учил Декарт, или же, согласно теории великих британских эмпириков, он должен прибегнуть к «опыту»?

Характерно противостояние по этому вопросу Декарта и Юма. Декарт рекомендовал прежде всего прибегнуть к обоснованной аргументации, тогда как Юм здесь предстает архиэмпириком, который абсолютно все требует подвергнуть исключительно опытной проверке. У эмпириков именно опыт замещает авторитет, сам превращаясь в новый и совершенно законный авторитет. Авторитет умер, да здравствует Авторитет! Понятие единственного когнитивного Суверена сохранено. Изменилась только его идентичность.

Конфликт разума и опыта проявляется как в психологии, так и в теории познания, но далеко не одинаковым образом, хотя часто их путают или воспринимают как одно и то же. Психологию интересует только то, как в действительности работает ум: здесь может быть предложена как эмпирическая, так и рационалистская модель. В первом случае работа ума рассматривается как процесс накопления данных (эмпиризм), во втором — как функционирование предустановленной, запрограммированной структуры (рационализм).

Рационалистской в этом смысле является, например, теория языка Ноама Хомского, и именно поэтому он любит обращаться к Декарту, как к своему предшественнику⁷. Свою точку зрения он обосновывает главным образом тем, что при помощи эмпирической «аккумулятивной» модели просто невозможно объяснить удивительный диапазон способностей человечес-

92

Эрнест Темпер

кого ума; он убедительно доказывает, что предположение о «предустановленности» неизбежно.

Однако даже если это и так (а я думаю, что так), рационализм не приобретает право последней инстанции в вопросе обоснования узаконенности когнитивных притязаний: грамматическая заданность ума никоим образом не гарантирует истинности суждений, которые она санкционирует. Она может предопределить объем утверждений, которые ум способен ясно сформулировать, или даже обусловить то, какие из них он выбирает, но это другой вопрос. Я вполне могу быть «предустановлен» так, чтобы соглашаться с какой-то определенной идеей. Это ни в коей мере не придает идее законную силу, хотя может сделать мое одобрение неизбежным.

Подобное смешение этих вопросов широко распространено, хотя и является непростительным. Например, многие психологи-бихевиористы полагают, что обоснованием свободного, эмпирического, не противоречащего фактам исследования человеческого ума является точка зрения, согласно которой все человеческие реакции должны быть реакциями на предшествующее возбуждение, и никакое другое объяснение невозможно. Иначе в уме имелись бы идеи, которых прежде не было в ощущениях.

Предполагается почему-то, что самопроизвольное присутствие в уме придаст им законную силу, и таким образом знание пренебрежет опытом. Чтобы предотвратить эту ненавистную возможность, нужно признать существование только тех идей, которые предварительно присутствовали в ощущениях! Парадоксально, но в данном случае допускается, что эмпирическая доктрина верховенства проверки а priori порождает теорию, касающуюся содержания наших умов и механизмов мыслительных процессов! Иными словами, идея о какой-либо «предустановленности» должна быть отвергнута, чтобы защитить когнитивный суверенитет опыта. На самом деле, совершенно невероятно, чтобы психология стимула-реакции могла быть справедливой в отношении человеческого по-

Конфронтации Разума

93

ведения; но это ни в коей мере не опровергает точку зрения, согласно которой все теории, в конечном счете, должны проверяться на соответствие фактам. Источник наших идей — один вопрос, а их обоснованность — совершенно другой. В крайнем своем варианте теория предустановленности ведет к тому, что истина может стать для нас недоступной или что мы способны наткнуться на нее только случайно, никогда не будучи уверенными, точно ли это она; но все это не решит вопрос о природе истины. Похоже, мы действительно предустановлены и все же способны обрести истину. Как это возможно — проблема интересная, но я не могу ее здесь решить (не из-за недостатка места, а в силу неспособности).

Итак, в первую очередь мы должны отделить касающийся психологии вопрос о том, каким образом работает ум (является ли он предустановленным?), от касающегося уже философии вопроса о том, что же, в конечном счете, придает силу когнитивным утверждениям (факты или неопровержимость рассуждений?). То, что ум действительно предустановлен, сейчас представляется более чем вероятным, но это, в свою очередь, никоим образом не нарушает обоснованности требования эмпириков, согласно которому в конечном итоге только факты являются законными арбитрами в дискуссии о том, что представляет собой мир.

Однако здесь нас интересует прежде всего четкое отделение конфронтации Разума и Авторитета от спора Разума и Опыта — поскольку эти вопросы во многом независимы друг от друга. Заявления о том, что последней апеллиционной инстанцией для наших когнитивных утверждений являются либо опыт, либо

рассуждение, в одинаковой мере противостоят приписыванию верховного авторитета некой сакральной личности, традиции, институту, событию или иному проводнику откровения. Общество, признающее и навязывающее в качестве Источника Авторитета Личность, Текст, Событие или Институт (или их сочетание), глубоко отличается от признающего только

94

Эрнест Геллнер

некую способность, которая, что бы она из себя ни представляла, в принципе, имеется у всех людей. Более того, отрицание авторитета откровения, в свою очередь, ничего не говорит нам о том, что представляет собой конечная апелляционная инстанция: либо это ясность и неопровержимость идей, либо возможность фактического подтверждения.

Следующий сложный момент в этом вопросе — двусмысленность понятия «опыт». В повседневности им называют комплекс убеждений и отношений, приобретаемых по ходу жизни. Отзвук этого — любимая цитата Карла Поппера из Оскара Уайльда: «Опыт — это имя, которым люди называют свои ошибки». Конечно, это высказывание стало так ценно для Поппера только потому, что он трансформирует его смысл. Уайльд обыгрывал тот факт, что в качестве опыта классифицируются события, приносящие страдание. Все прочие просто иллюстрируют положение дел и не расцениваются как «жизненный опыт». С точки зрения Поппера, события как таковые опровергают или подвергают проверке данные науки. Такова их роль в процессе приращении знания, поскольку в действительности наука не может сформулировать окончательное и всеобщее суждение о том, как устроен мир, она может только выяснить, каким он не является. Теории уничтожаются, но никогда твердо не устанавливаются. Опыт может говорить нам о наших ошибках, но никогда окончательно — о наших успехах.

Философы-эмпирики, следуя Декарту в очищении наших убеждений от порчи, заместили опыт в понимании Оскара Уайльда — как тяжелых, горестных разочарований — понятием рафинированного «чистого» опыта, данные которого освобождены от случайных толкований и приращений. Через них, не искаженных обычаем, говорит с нами сама природа.

Очень многое зависит от того, действительно ли возможно такое очищение и до какой степени. Если да, то эмпиризм способен дать правдоподобное решение про-

Конфронтации Разума

95

блемы рационализма: им найден бесспорный, безличный, общедоступный, инвариантный арбитр в вопросе когнитивности утверждений. Эту миссию призван исполнить очищенный опыт. Он и должен быть апелляционным судом, который будет справедливо, беспристрастно и убедительно разрешать людские споры относительно истинной природы вещей. Но если, с другой стороны, очищение недостижимо, если «опыт» говорит не иначе как на языке пропитывающих его предрассудков, он вряд ли может претендовать на роль третейского судьи в споре предвзятых культурных установок. Коррумпированные судьи никуда не годятся. И опять то, что должно было бы освободить нас от сомнений, на поверку оказывается только другим Голосом все того же Обманщика.

4. Разум против Эмоции

Этот вопрос касается скорее вопросов жизненного поведения, нежели открытия истины. Но эти проблемы связаны между собой. Романтики в особенности, но не только они одни, часто придают эмоциям, интуиции, склонностям, чувствам важную роль в открытии, формулировании и даже в оценке когнитивных утверждений. *Gefuehl ist Alien**. Между тем средний человек нашего общества полагает, что разум, грубо говоря, приложим к финансовой сфере и в гораздо меньшей степени — к выбору брачного партнера. Однако широко известно, что некоторые люди делают инвестиции, руководствуясь интуитивными предчувствиями, а партнера выбирают исходя из холодного расчета. Есть веские причины тому, что в обществе с поистине свободными браком и сексуальным рынком создан культ *coup de foudre***: он облегчает нам жизнь, позволяя не иметь дела с не слишком подходящими нам партнерами, не нанося им при этом серьезной обиды. Люди не только рационализи-

* Чувство есть все (нем.).

** Любовь с первого взгляда (фр.).

96

Эрнест Гемнер

руют свои чувства, они также эмоционально окрашивают свои рассуждения.

Классические рационалисты предпочитают холодное, «рассудочное» состояние ума, которое, с их точки зрения, благоприятствует когнитивным устремлениям и не мешаает мысли, поскольку не вызывает ее перевозбуждения; в пользу такого состояния ума можно привести и множество аргументов, относящихся к сфере морали. Декартовское отождествление личности с мыслящей субстанцией побудило нас идентифицировать себя скорее со своими умственными способностями, нежели с темными страстями. Последователь Декарта Спиноза пошел еще дальше, разработав рациональную стратегию жизненного поведения. Он принял декартовскую идею рационального мышления и его возможностей, но упростил его метафизику, изящно сократив число субстанций от двух до одной, а затем приложил все это к процессу самоанализа, который должен привести к пониманию себя, владению собой и рациональному удовлетворению или одобрению. В сущности, он приспособил разработки Декарта к старому доброму

идеальному взгляду на философию как рецепт рациональной Добродетельной Жизни и самодостаточности и дал новое Руководство относительно того, Как быть Мудрецом: Мудрец осуществляет себя через Разум. Именно по этому вопросу — использования разума в целях выбора, а также достижения Добродетельной Жизни — кардинально расходятся Юм и Кант. Разворачивание категории разума твердо убедило Юма в том, что все наши предпочтения — это независимые, самостоятельные «сущности». Своими собственными силами Разум никогда не смог бы определить, наличествуют в реальности эти предполагаемые сущности или нет. Наши предпочтения — независимые факты действительности, и если они вообще существуют, то в форме чувств внутри нас. Следовательно, только наблюдение может показать, какие из них действительно существуют и оказывают на нас воздействие, — никакое мышление на это неспособно.

Конфронтации Разума

97

Итак, мы можем только наблюдать — и никогда не можем понять — тот способ, каким мы осознаем свои цели и ценности. Юм полагал, что рационалистская этика — это путаница, возникающая из-за ложной интроспекции: некоторые внутренние «страсти», чувственные предпочтения были такими невозмутимыми и спокойными, что показались нашему внутреннему взору похожими на рациональные заключения и были ошибочно приравнены к ним.

Но на самом деле разум не может сказать нам, что мы должны делать или предпочесть. Это дело факта, а нужные факты находятся внутри нас. Единственное имеющееся в нашем распоряжении эмпирическое основание для предпочтения — наши чувства. Следовательно, наши чувства или какая-либо их подгруппа — единственно возможная основа морали. Это одно из основополагающих начал утилитаризма — важного направления в философии морали. Начав с того, что человек — существо чувствующее, утилитаристы заключают, что человек, прежде всего — или даже исключительно — озабочен удовлетворительным состоянием своих ощущений и чувств. Логическое рассуждение, по всей видимости, не способно задать ему какую-либо цель или принести удовлетворение, оно только помогает в выборе средств.

Кант придерживался другой точки зрения. Ощущения и чувства не в состоянии служить основанием морали. Мы не можем отождествлять себя со своими чувствами: они условны, случайны и неподвластны нам. С тем же успехом можно идентифицироваться с номером своего страхового полиса (или пенсионного удостоверения). Канту в качестве основы личности требовалось нечто более существенное, более надежное и весомое, нежели юмовская «связка» восприятий. Комплекс Обычаев — это еще не родина, а связка восприятий — не личность. Кант в своих пристрастиях во многом был картезианцем и разделял неприемлемость надления авторитетом Обычая и Примера: наша душа не может помещаться в случайном и условном. Она вне истории; в природе мы скорее посетим-

98

Эрнест Геллнер

тели, нежели ее составная часть. Чувства, будучи условными, изменчивыми, случайными и разнородными, ни в коем случае не могут служить основой требовательной морали абсолютного долженствования.

Пуританский характер этики Канта — следствие его щепетильной заботы об истинности идентичности.

Кант предпочитал определять мораль как принуждение одинаково трактовать подобные случаи — эта способность отличает рациональное существо от просто ощущающего. Способность навязывать материалу правила делает нас сдержанными и позволяет достигнуть уровня понимания, который служит достойным основанием для нашей идентификации себя в качестве человека. Для Юма и утилитаристов важнейшее значение имело то, что человек — существо ощущающее, для Канта — что он рационален.

С какими бы техническими трудностями ни сталкивалась в этом вопросе кантовская философия, несомненно одно: в социологическом плане она представляет собой более точное выражение духа эпохи, нежели явный сенсуализм эмпириков. Даже Юм, по своей терминологии эмотивист/сенсуалист, который чисто формально не мог допустить, чтобы в основе поведения или нравственности лежало что-либо иное, нежели чувство, на деле протаскивал в свою философию морали нечто подобное кантовскому требованию равнозначности. Основанием морали должны быть не какие-либо чувства в прежнем их понимании, а беспристрастное отношение незаинтересованного наблюдателя.

Этот вопрос, по которому разошлись Юм и Кант, позже приобрел огромное значение, сохраняющееся и по сей день. Здесь мы сталкиваемся с проблемой собственной идентичности. С какой именно частью себя мы можем по-настоящему идентифицироваться? Для Декарта главная проблема была связана со знанием: все вопросы, имеющие отношение к Разуму, касаются его статуса — надежного и единственного источника истины. Моральные проблемы здесь, хотя и присутствуют, не занимают цент-

Конфронтации Разума

99

рального места. У Канта и у его последователя в области социологии Дюркгейма вопросы легитимации знания и обоснованной, обязывающей идентичности становятся тесно связанными.

Таким образом, теперь проблема касается разума как источника не только информации, но и идентичности. С какой своей частью мы действительно можем идентифицироваться? Разум лишил нас прежней очевидной идентичности, уничтожив возможность постоянного и множественного подтверждения нашей роли обычаем и примером, культурой; но оставалась надежда, что он в свою очередь предложит нам новую идентичность. В прошлом идентичность подтверждалась и отражалась социальным и природным мироустройством;

человек знал мир, и был уверен в этом знании, и мир, в свою очередь, определял его место внутри себя и, таким образом, дарил ему надежную идентичность. Навязанное обществом видение порядка вещей — как природного, так и социального — предписывало и закрепляло за людьми определенные роли, так что идентичность человека, его место в общей схеме мира представало в качестве неделимого целого, которое он вряд ли мог не принять. Но изменчивый и нестабильный в познавательном плане мир, к тому же еще и равнодушный и безличный, перестал выполнять эту функцию. В мире, которым управлял социально удостоверяемый и навязанный Авторитет, идентичность даровалась и предписывалась. Она сочеталась с соответствующими эпохе структурами природы и общества: у нас было свое место в системе, и оно говорило нам о том, кто же мы есть. Но в мире, подлежащем непрерывному, бесконечному, вечному исследованию, в мире, ставшем нестабильным и непредсказуемым, и в обществе, в котором больше нет санкционированных и неизменных статусов, ничто больше не наделяет человека ролью и представлением о самом себе. В старом мире были ранжированные и пронумерованные места — новый предоставляет собой открытый для всех хаос. Старый мир подобен званому

100

Эрнест Темпер

обеду с указанием мест, совершенно недвусмысленно дающим вам понять, кто вы есть, в то время как в современном мире допускается и навязывается драка за места и идентичность — драка без правил и с неопределенным исходом. В прошлом кризисы идентичности не поощрялись и действительно были недопустимыми. Теперь они неизбежны. Итак, является ли личность связкой восприятий, о которой говорил Юм, или же это невидимая внутренняя сила, которая собирает мир воедино и предписывает нам ценности, как утверждал Кант? Юм и Кант отвечали на один и тот же вопрос по-разному.

Однако в той или иной форме, но противостояние Разума и Эмоции для нас всегда имеет место. И оно приобрело новую форму, когда постдарвиновское включение человека в природу, с одной стороны, обесценило наши «высшие» способности, а с другой — придало новую значимость «низшим». Во всяком случае, мы лишились достаточных оснований смотреть на них свысока. А прежние вышестоящие были понижены до их уровня. Где же на самом деле помещается личность? В конечном счете, спор продолжился в том виде, которым мы в большей степени обязаны Ницше и Фрейдю, нежели Юму и Канту.

5. Разум против метода подбора или проб и ошибок

Здесь мы имеем, в сущности, противостояние системы и метода бессистемному экспериментированию. В массовом сознании эта проблема также широко представлена, и когда речь заходит о рациональности, она сразу приходит людям на ум. Рациональное — значит методичное, то, что противоположно опоре на интуитивные предчувствия и отдавания себя на их произвол.

Это связано с противостоянием Разума и Эмоций, поскольку интуиции имеют в своем основании чувства, а также частично совпадает с оппозицией централизован-

Конфронтации Разума

101

ного порядка голосу традиции, которая отдает предпочтение прецеденту, пусть и безупречному, перед обдуманном планом или системой. Тем не менее, эта оппозиция не тождественна ни тому, ни другому. Например, один из важных аспектов Американского Прагматизма — культ метода проб и ошибок и отказ от якобы вредной привычки искать поддержки общих, испытанных, всеобъемлющих принципов. Но, конечно, прагматизм нельзя трактовать как традиционализм, это оппортунизм с американским лицом.

Разум как предмет наблюдений

Теперь вырисовывается определенный образ Разума. Вопрос, якобы заданный де Местром по поводу Природы, можно перефразировать применительно к Разуму: *qui est done cette dame**? Теперь мы имеем возможность, пусть и не без колебаний, предложить эскизный портрет этой леди.

В ее рациональных методах есть нечто неотъемлемое от нашей принадлежности к человеку как виду живого существа. Странно было бы классифицировать единичный успех, достигнутый без опоры на какие-либо общие соображения, как «рациональный». Эта леди к тому же требовательна: хотя ею можно пренебрегать, и некоторые по привычке так и поступают, это не может легко сойти с рук и не сопровождаться какими-либо потерями. Она настойчива и требовательна, хотя ее притязания на власть над нами во многом оспариваются другими силами. Требования ее тяжелы, а повиновение ей редко вознаграждается. Согласно Юму, о ценностях она молчит. Ее методы каким-то образом сами себя подтверждают; они не могут быть произвольными. Поскольку процесс движения к ис-

* Так кто же эта дама (фр.). Автор продолжает говорить о разуме в женском роде — по аналогии с французским языком (см. сноску на стр. 79).

102

Эрнест Геллнер

ходному подтверждению имеет определенный предел, рациональный метод обязан сам себя подтверждать, как и полагал Декарт. Кроме того, подобно справедливости, наша леди инвариантна и не опускается до пристрастности. Она аккуратна и систематична, а то, что она делает, всегда подразумевает более широкий масштаб.

И последняя, возможно, самая важная ее черта: в ее действиях есть нечто трансцендентное. Власть ее не ограничена ни телом ее хозяина, ни средой. Критерии, которые она использует, истины, которые она обрела,

не связаны с социальным или иным организмом, внутри которого ей случается функционировать. Обоснованность ее действий не зависит от причуд или даже систематических требований организма-хозяина, биологического или социального. Кроме того, она предпочитает также индивидуализм и равенство: она одинаково доступна всем, а ее беспристрастность и независимость исключают какую-либо личностную когнитивную иерархию.

Примечания

1 См.: Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Гно-зис, 1994. С. 75-319.

1 Newman J. H. *Apologia pro Vita Sua*. — London: Longmans, 1865.

3 Barth K. *A Shorter Commentary on Romans*. — London: SCM Press, 1959. - P. 22.

4 См.: Lecky W.E.H. *History of the Rise and Influence of the Spirit of rationalism in Europe*. — London: Longmans; Green, 1910.

5 См.: Luhrmann T. *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual magic and witchcraft in present-day England*. — Oxford: Blackwell, 1989.

6 См.: Popkin R. *The third force in seventeenth-century thought: scepticism, science and millenarianism*. // *Boston Studies in the Philosophy of Science*. — Boston: D. Reidel, 1986. Vol. 95.

7 См.: Chomsky N. *Cartesian Linguistics*. — NY; London: Harper and Row, 1966.

Светские враги Разума

Дух истории

Версия Разума, изложенная в конце предыдущей главы в несколько импрессионистическом стиле, — вполне в русле основной, уже почтенной, традиции рационализма. Согласно этой традиции, начинающейся с Декарта и идущей через Канта к Веберу, Разум представляет собой нечто отчетливое, дисциплинированное и индивидуалистическое: это ясная, самодостаточная сила, которая открыто проявляет себя в самостоятельных и автономных, действующих по собственному усмотрению умах.

Однако не все, действующие от имени разума, столь щепетильны: существуют и другие интеллектуальные традиции, формирующие представление о Разуме, так сказать, в его более стихийных проявлениях. Здесь речь идет, скорее, об общественном Разуме, менее разборчивом в выборе средств, менее ясном в выражении и гораздо в большей степени вовлеченном в исторические коллизии. Основным примером этой отчасти отклоняющейся от основной, но исторически очень важной тенденции является философия Гегеля и некоторых его последователей и интеллектуальных преемников. В данном случае мы сталкиваемся с Разумом, который более уже не является индивидуалистическим. Но чтобы понять, что представляют собой Гегель и гегельянство, необходимо вернуться к Канту.

Основная посылка Канта заключается в том, что человеческую личность следует соотносить с разумом и рациональностью. Наши чувственные склонности и восприя-

104

Эрнст Геллнер

тия — неизбежная для нас частица злого духа, которую мы получаем извне; далеко не всегда мы испытываем к этому отвращение, но никогда себя с этим полностью не отождествляем. Согласно терминологии более позднего мыслителя* это *id*, но не *ego*. Наша мораль обязывает нас подчиняться рациональным законам и не допускать возможности исключений или вариативности при выборе и формулировке целей и линии поведения. Наш нравственный облик должен быть подобен нашей когнитивной стратегии, опирающейся на инвариантность, беспристрастность и строгую систематичность. Такое поведение является для нас обязательным, поскольку, только следуя ему, мы становимся такими, какими мы на самом деле должны быть. Таким и только таким образом мы обретаем свою истинную идентичность, то есть способность навязывать вещам симметричный порядок. Мы есть наложение порядка на грубый, сырой материал человечества. Порядок — это Разум, а Разум — это мы; беспорядок же — это что-то другое, это Чужой, чье вторжение умалет нас.

Однако подобный, присущий Канту, взгляд на соотношение между рациональной личностью, дарующей самоидентичность и являющейся достойной идентификации, и природной, ощущающей личностью — трудно усвоим и весьма проблематичен. С одной стороны, носитель и субъект рационального и морального принуждения. С другой — нечто аморальное и, так сказать, механическое. Так что вопрос о том, каким образом соотносятся между собой мышление и материальная субстанция, не случайно очень остро стоял для Декарта и, в новом своем варианте, остался таковым и для Канта. Ни тот, ни другой не смогли его по-настоящему решить.

Проблема взаимодействия рационального и природного — отправной пункт размышлений Гегеля.

Привлекательность его философии во многом обязана притязанию на решение этой проблемы. Согласно Канту, совершенно

* По всей вероятности, Геллнер имеет в виду Зигмунда Фрейда.

Светские враги Разума

105

непостижимым образом в нас сосуществуют две сферы, а в действительности — две личности. Мы обречены на вечное раздвоение, на трудное и неудобное сосуществование, ни в малейшей степени не облегчаемое *detente**. Согласно же Гегелю, это сосуществование протекает гораздо более сложным образом и является менее стабильным. Со временем оно меняется, и именно в этой трансформации, состоящей в

постоянном приросте рациональности по ходу истории, и заключается ответ на загадку, в чем смысл истории: он состоит в том, и только в том, что социальный мир все в большей степени пронизывается Безличным Разумом.

Второй, связанный с первым, отправной пункт размышлений Гегеля — покорившая европейские умы на рубеже XVIII и XIX столетий идея Прогресса, заключающаяся в том, что история — это повесть о непрерывном, постоянном совершенствовании, а героями этой повести являются они, современные европейцы, пользующиеся благами, которые приносит это совершенствование. Эта идея — одна из самых великолепных, самых привлекательных из когда-либо существовавших теодицей, то есть выдвинутых человеком оправданий Бога или мира. Она оправдывает существование в человеческой жизни конфликтов, страданий и горестей путем превращения их в необходимые трудности, являющиеся стимулами или средствами для великого и непрерывного осуществления человечеством его восхождения — по ходу борьбы, заключенной внутри истории. Без этих стимулирующих трудностей невозможны были бы никакая борьба и никакие устремления и, следовательно, никакие достижения. Гегель твердо придерживался этого воззрения: «...следует по крайней мере твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи. ...лишь из рассмотрения самой

* Ослабление напряжения, разрядка (фр.).

106

Эрнст Геллнер

всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она является разумным, необходимым обнаружением мирового духа... таков должен быть результат истории»¹.

Примечательно, что, разрабатывая идею о том, будто история есть воплощение в итоге своем благотворного для человечества замысла, Гегель выбрал язык Разума. Этот воплощаемый в ходе истории замысел принадлежит не какому-либо конкретному лицу, а некому безличному духу, который, надо думать, и есть Разум. То есть место руководящего историей Великого Проектировщика, ранее принадлежавшее божеству, теперь занял Разум. Он есть божество, или божество проявляется через него.

Иными словами, постулат об осуществляемом в ходе истории замысле понадобился для того, чтобы разрешить нерешенную Кантом проблему: каким образом могут сочетаться рациональное и природное. Это сочетание происходит внутри истории — по мере того, как Разум все в большей степени пронизывает мир, и этим объясняется прогресс, все отчетливее проявляющий себя в развитии европейского мира. Если по Канту Разум и Природа — отдельные, параллельные, несовместимые и несоизмеримые сферы, существующие и взаимодействующие непостижимым и таинственным образом, то по Гегелю они растворены и перемешиваются внутри истории, со временем все более и более сближаясь. В этом заключается истинный смысл Прогресса. Тогда как суть истории заключается во все возрастающем и, в конечном итоге, полном пропитывании каждой конкретной эпохи духом Разума. Иными словами, вместо того чтобы быть обреченными на вечную изоляцию друг от друга и на судьбу, которую — каждый по-своему — определили им Юм и Кант, грубые факты действительности и разум обрели возможность постепенного, осложненного серьезными трудностями и человеческими трагедиями, но постоянно возрастающего и приносящего благотворные плоды слияния, придающего истории наиболее приемлемый для человека смысл.

Светские враги Разума

107

Таким образом, возникает любопытная картина. В прежние времена подобная гипотеза была бы воспринята как чистая, выражающая человеческую мечту фантазия. Но для поколений европейцев, размышлявших над проблемами Французской Революции и Промышленного Переворота, она обрела пьянящее правдоподобие. Вдруг выяснилось, что исторические перемены носят фундаментальный, необратимый и кумулятивный характер и что, судя по всему, они несут человечеству новый порядок с перспективой более глубокого и всеохватывающего становления человека как вида. Эта точка зрения нашла свое выражение в пресловутом гегелевском учении о том, что «действительное разумно». А также в постулате, согласно которому изначально свободным был только один человек, затем — некоторые, а в конечном итоге, в современном государстве свободны все. Для тех, кто серьезно размышлял над проблемами картезианского и кантовского дуализма (а он этого действительно заслуживает) и в то же время был увлечен идеей исторического Прогресса, философия Гегеля оказывалась весьма привлекательной, несмотря на догматичность, расплывчатость утверждений и напыщенность стиля изложения. Но, возможно, такой стиль вполне уместен и находится в соответствии с грандиозностью построений этой новой философии. Возвышенный и устрашающий, непостижимый и будящий мысль, он являет собой нечто вроде вербального эквивалента трубного гласа.

Третьим моментом, определившим содержание гегелевской доктрины и придавшим ей правдоподобный вид, была идея о том, что позже социологи стали называть скрытой функцией, или функциональностью: постулат о том, что часто люди, руководствуясь своими всецело эгоцентричными и находящимися исключительно в рамках узко личных планов действиями, на самом деле, пусть и невольно, служат «высшему», то есть гораздо более общим, основополагающим и долговременным историческим целям. В своей прежней, религиозной форме эта идея

108

Эрнест Геллнер

уже давно была хорошо озвучена. Поколения европейцев, наблюдая восхищавшую их историю развития человечества, отдавали себе отчет в том, что очень немногие люди сознательно стремились к служению некому высшему, всеобъемлющему замыслу. Так, может быть, внутренне присущий истории механизм просто использует частные, сиюминутные, низкие человеческие цели и как бы обманом заставляет людей служить Высшему Замыслу? Гегель называл это «Хитростью Разума». Адам Смит со своей идеей «невидимой руки» следует этой же логике.

Четвертым, отчасти превалирующим над прочими, моментом является понятие Культуры: представление о безличном, всеобъемлющем, присущем человеческим умам стиле мышления, чувствования и действия, определяющем мысли, чувства и поведение людей при том, что сами они этого не осознают. Декарт знал, что накопленная масса идей и положений, позже названная культурой, обуславливает убеждения и поведение людей, и отвергал ее как главный источник заблуждения. Гегель же ввел представление о том, что эти накопления являют собой системы, находящие свое выражение в социальных и политических формах и порождающие друг друга в Великой Последовательности, наделяющей смыслом как историю, так и отдельную человеческую жизнь. Обычай и пример, таким образом, несли в себе и позволяли сохранить глубокую мудрость, несмотря на всю свою кажущуюся случайность и хаотичность. Все это придает новое, реалистичное, социологическое содержание мистической идее безличного духа или Разума, руководящего сплошь и рядом слепым, иррациональным и исходящим из ограниченных воззрений поведением людей. Поколение, к которому принадлежал Гегель, оказалось очень восприимчивым к подобной постановке вопроса. У этого поколения были свои счеты со старым божеством, которые сочетались со страстным поиском того, чему можно было бы поклоняться. И в конечном итоге Дух Эпохи, ее культура были отождествлены с некой силой,

Светские враги Разума

109

хитроумно направляющей все действия людей на службу великому делу — все возрастающему сближению Разума и действительности. Таким образом, сама культура, определяющая мышление, чувства и поведение людей, также вполне могла быть кукловодом от Истории. А в качестве ее ведущей силы выступал Дух Эпохи, определяемый в соответствующих ситуации туманных и поучительных выражениях, и оба они были приравнены к божеству. Не зная, кому именно на самом деле адресована молитва, было весьма удобно. Конкретный объект поклонения мог меняться в зависимости от степени искушенности или даже настроения верующего.

Старое божество, одновременно персонифицированное и скрытое, воспринималось как некий шифр безличного духа культуры, который правит историей и придает ей смысл. Так, для крестьян, которые не поняли бы Гегеля, даже если бы его мысли и были бы им терпеливо разъяснены, этот безличный Разум обязательно должен быть персонифицирован; с ними естественнее говорить о Боге Авраама, нежели о культуре и латентной функции как понятиях, объясняющих механизм истории. Такой, с их точки зрения, чепухой они просто не стали бы заниматься. В то же время просвещенным людям также не нужно было отречься от персонального Бога их отцов, поскольку они знали, что на самом деле это закодированный термин новейшего философского открытия. Итак, все было замечательно на протяжении долгого времени. Таким образом, эта теория позволяла сгладить конфронтацию религии и науки (учености), решала проблему утраты веры и одновременно содержала в себе средство излечения от разочарования в мире, в скрытом виде присутствовавшего в идее разделения Разума и Природы. Выражением Духа Эпохи стала безличная сила, или, вернее, этот Дух последовательно проявлял себя в целой серии таких Духов, в виде составляющих непрерывного ряда его инкарнаций. Каждая из них была не чем иным, как временным воплощением божества. Но она могла также идентифицироваться с

по

Эрнест Геллнер

Автором и Режиссером самой великой исторической драмы и стать ее последней кульминацией. Это придавало окружающей жизни такой грандиозный смысл, на какой мы вообще можем претендовать, поскольку обретаем место и роль в истории, являющей собой разворачивание Замысла, божественного и, тем не менее, эндогенного, который сам себя порождает и сам себя завершает. Такой мир был Сам По Себе, но все же не лишенный Бога, а позволявший сохранить прежнюю религиозную принадлежность и идентичность, поскольку открытая Гегелем истина не отрицала старых теологических убеждений, а подвергала их аллегорической трактовке. Правда, Бог Ветхого Завета обнаруживал Себя только в определенной части мира и в соответствующий период истории. Однако гегелевский Абсолютный Дух, пронизывающий широкую историческую перспективу, не отрицал, а несколько двусмысленно, но все же идентифицировался с этим более конкретным Богом Авраама. Таким образом, те, кто стремились сохранить Ему верность, в то же время следовали последней философской моде: Бог философов и Бог Авраама, в конечном счете, оказался одним и тем же.

Собственно говоря, в этом и состоит суть гегелевского учения. Его историческая значимость не вызывает ни малейших сомнений. Такая мощная, ведущая свой отсчет от XIX столетия политическая идеология как национализм во многом опиралась именно на это учение. Модифицированное и «поставленное на голову» Марксом, принадлежащим к очарованному им интеллектуальному поколению, оно породило самую

значительную политическую философию нового века и на время стало главной мировой религией и официальной верой во многих крупных человеческих сообществах.

Знаменитое, хоть и весьма сомнительного свойства, марксистское «переворачивание Гегеля» позволило двум отцам-основателям марксизма «учредить» также исторический материализм. Любопытно, что этот знаменитый тезис является простой декларацией, не подтвержденной

Светские враги Разума

111

никакими доказательствами. Причина же, по которой стольких людей удалось убедить путем голого утверждения, заключается в следующем: материализм и идеализм противостоят друг другу не по одной, а, по крайней мере, по двум позициям. Первая из них сводится к вопросу: является ли двигателем истории некий безличный «дух», как заявляют пребывающие в метафизическом экстазе гегельянцы, или ее движут конкретные потребности и действия людей?

Все, на кого оказала влияние теория Гегеля, легко вникали в суть этого вопроса, и многие из них, без сомнения, готовы были ответить: да, разумеется, очевидно верно второе. Такова, в сущности, посылка Маркса и Энгельса в «Немецкой идеологии»: «В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо... для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков... мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии... утрачивают видимость самостоятельности»².

Противоположный взгляд на вещи — не что иное, как мистификация. И, по-видимому, ее опровержение обладает качеством самоочевидности. По крайней мере, в этом весьма специфическом отношении «материалистическая» позиция, истинна она или нет, обладает, надо полагать, сокрушительной, неотразимой убедительностью. И именно в этом свете представили ситуацию Маркс и Энгельс в своей «Немецкой идеологии»: историю делают реальные люди, а не абстракции.

Но возникает и еще один, совершенно независимый вопрос: доминируют ли в историческом процессе экономические факторы или есть другие — например, средства принуждения, — в равной, а может быть и в большей, степени важные? На этот вопрос нельзя дать точный и немедленный ответ. Напротив, он очень сложен, и если на него и можно ответить, то только после самого тщательного анализа

ог-

112 Эрнест Геллнер

ромного исторического материала. Поскольку принуждение столь же реально и конкретно, как и производство.

Но с помощью очень ловкой комбинации отцы-основатели марксизма успешно решили и эту проблему. Правдоподобие «материалистического» ответа на первый и гораздо менее спорный вопрос — относительно роли абстракций в истории — они распространили на другой, гораздо более проблематичный. Отрицание факта господства над нами абстракций (которое выглядит правдоподобно, но также не является абсолютно бесспорным) с помощью все того же словесного жонглирования было расширено до отрицания автономной роли принуждения в истории: поскольку производство превышает абстракции (что вероятно), оно превышает и насилия (что уже очень спорно). Размыв весьма существенную границу между этими вопросами, основатели марксизма пришли к следующему заключению: поскольку историю делают конкретные люди, а не абстрактные духи, следовательно, производство доминирует над принуждением. Второе ни в малейшей степени не вытекает из первого, но этот путанный постулат во многом определил былую привлекательность марксизма. Прежде всего, его дух весьма соответствовал духу буржуазного века: средние классы живут своим трудом, а не грабежом, и им приятно узнать, что на самом деле историю движет производительный труд, а не насилие. Не феодально-аристократическая доблесть грубого принуждения, а буржуазная ценность производства — вот что является краеугольным камнем и властелином истории!

Вот на что опирались марксисты, обещая человечеству свой путь к спасению. Сила и принуждение не могут — не могут — действовать в истории сами по себе. В их лице мы имеем только симптом, побочный эффект дисфункции производственного процесса. Далее говорится, что этот процесс счастливым образом наладится сам собой, по крайней мере, в конечном итоге. Таким образом, право на спасение — свободный от принуждения и эксплуатации социальный строй, при котором в отсутствие пре-

Светские враги Разума

113

пятствий и помех в полной мере проявятся истинные возможности человека, — это наше неотъемлемое, прирожденное, хотя, увы, далеко отсроченное, право, реализация которого будет нам дарована в свое время. Таким образом, свой преходящий пессимизм, рожденный оценкой развивающегося буржуазного общества, марксисты заимствовали из определенных разделов классической политэкономии³, а свой окончательный, направленный в будущее оптимизм — у Гегеля.

Конечно, марксистская трактовка гегелевской теории развития истории в явном виде уже не содержит мистического понятия всепроникающего и господствующего Духа. Но, несмотря на это, значительная часть гегелевского рационализма сохраняется. Остается представление о том, что история является не накопителем случайных событий, а исполнением имманентного ей замысла, использующего участвующих в ней как своих агентов — без их ведома или согласия. Этот великий замысел придает смысл и оправдание

человеческим устремлениям и, в конце концов, приходит к своему благополучному завершению. Следует ли эту теорию, самым выдающимся примером которой является гегелевско-марксистская традиция, рассматривать в качестве формы рационализма и продолжать ее изучение в его рамках? В значительной мере это вопрос дефиниции⁴. В данной теории явно отсутствуют некоторые черты, условно приписанные нами Разуму. Ее содержание часто носит мистический характер, а утверждения произвольны и неясны. Она никоим образом не проповедует и не практикует рациональность, даже если незаконно присваивает себе ее имя. Ей недостает индивидуализма, не хватает вообще ясности, не говоря уже о той сияющей, самоподтверждающейся и убедительной ясности, на которой так настаивал Декарт. В ней отсутствует желание превзойти культуру, стремление к независимой, свободной от тавтологий неоспоримости, которое так важно для рационализма. Напротив, она решает проблему знания, отождествляя истину с велениями Мирового

114

Эрнест Геллнер

Духа, иным словом, Исторического Процесса. В присущих ей методах отсутствует какая-либо трансцендентность, поскольку она состоит из круга самоподтверждающихся идей, лишенных подлинного — внешнего или независимого — подтверждения. В основе картезианской традиции лежит положение о том, что существует метод познания, находящийся вне мира и какой-либо конкретной культуры и обладающий способностью независимого суждения о когнитивных утверждениях относительно мира. Суверенна только одна эта трансцендентная способность. В противоположность этому гегелевско-марксистская традиция абсолютизирует процесс, идущий внутри мира (и, таким образом, утверждения о нем), возвышая его над простыми процедурными принципами, когнитивными или иными. Возвышение самостоятельной «классовой» правды и справедливости над имеющими более «формалистскую» природу процедурными принципами действительно было отличительной и самой отталкивающей чертой марксистских обществ. Здесь практика и в самом деле шла рука об руку с теорией.

Аргументы в пользу исключения этого направления мысли из рамок Рационализма в узком смысле этого термина очень значимы, и многие нашли бы их убедительными. Я, во всяком случае, нахожу их вполне убедительными, хотя само это направление меня несколько не привлекает. Тем не менее, подобное специфическое и весьма любопытное понимание Рационализма, вдохновленное идеей о безличной коллективной хитроумной силе за спиной у истории, имеет серьезные исторические связи с более легитимными формами Рационализма, что гарантирует факт его критического рассмотрения в ходе любого исследования форм Рационализма. Необходимо знать, как оно соотносится с рационализмом в его узком понимании, как оно из него возникло и каким образом оно претендует на имя Разума. В случае же его игнорирования, можно многое не понять в полемике, ведущейся вокруг рационализма как такового.

Светские враги Разума

Темные боги против Разума

115

Конфронтация Разум—Природа, имевшая место в ходе развития мысли XVII и XVIII столетий, положила начало иной тенденции, которая привела к самой, пожалуй, влиятельной форме современного иррационализма. Противостояние Разума и Природы коренится в кантовском дуализме: разум может познавать мир только методичным образом, как упорядоченную систему. Так он порождает Природу, то есть подчиненный правилам, организованный мир явлений как единственно возможный объект познания. Подчиняющийся определенной дисциплине исследовательский ум, четко классифицирующий данные в соответствии с правилами, ведущими к формированию некой системы, переносит свою упорядоченность в мир — упорядоченный и симметричный, в котором никакие факты не выходят за рамки общего порядка. Но внутри такой организованной Природы нет места ни для разума, ни для морали, ни тем более для истинной идентичности человека. В большом, упорядоченно работающем механизме есть место только для дополнительных маленьких механизмов, для механизмов, которые подчиняются естественным законам; но никогда — для личностей. В ней принципиально нет места существам, которые способны самостоятельно постигать законы, природные и нравственные, и которые свободно и разумно делают выбор в пользу последних.

Итак, Кант был вынужден объявить Разум сверхземным: таким образом, он становился единственно возможным носителем нашей идентичности, нашей ответственности, нашей познавательной компетенции и способности к нравственному выбору. Он один способен знать Природу, но это очередной раз доказывает, что для него нет места внутри Природы. В Природе нет места ни для знания, ни для нравственного выбора. Эту проблему и пытался разрешить Кант.

116

Эрнест Геллнер

Кантовское решение не оставляло надежды. Он утверждал, что в качестве природных объектов мы должны рассматривать себя как вещи среди других вещей, действующих механически и подчиняющихся соответствующим законам. Но в качестве исследователей и агентов морали нам следует осознавать себя стоящими вне природы. Фактически, здесь мы имеем кантовский вариант декартовского «космического изгнания». Однако для Канта это был уже не мысленный эксперимент, не когнитивное самоочищение — речь шла о перманентном состоянии и проблеме, стоящей перед каждым человеческим существом. Мы

вынуждены предположить, что обладаем сверхземной идентичностью, ибо в противном случае были бы немислимы ни знание, ни нравственность; но исходя из самой постановки проблемы, мы никогда не сможем встретиться с этими носителями нашей идентичности и познать их. (Мы наблюдаем плоды познания и моральных устремлений, но можем видеть только плоды, а не сами устремления и познание.) Лучшего решения я лично не знаю, и для меня оно приемлемо. Оно высвечивает самую важную особенность Разума: он сам себя разрушает, поскольку порождает мир, в котором для него нет места.

Итак, как мы видели, один из способов избавиться от мучительного дуализма был предложен Гегелем: Разум вовсе не обречен на вечное разъединение с миром, наоборот, он все в большей степени пронизывает мир и постепенно обнаруживается внутри него. Однако совершенно иной путь избрал Артур Шопенгауэр⁵, яростный противник и обличитель Гегеля. Он отказался от мучительных кантовских попыток навести мосты между личностью, как источником разума, и личностью, как частью природы; оставил в стороне всякое стремление показать, каким чудодейственным образом разумное существо, оставаясь частью каузального механического мира, одновременно способно поступать нравственно; воздержался от желания каким-либо образом втиснуть в непроницаемый мир

Светские враги Разума

117

слепых явлений, подчиненных некоей причинности, вдохновленный разумом моральный акт; отверг кантовскую идею о вбивании клина рациональности в плотную область грубых фактов; освободил себя от мучительной необходимости представить моральный акт возможным или, скорее, мыслимым.

Однако он вовсе не отказался от Морали как таковой, просто он больше не смотрел на нее как на особый род деятельности, превосходящий природу. Вместо этого — и это было очень красивое решение — он определил ее как бездействие, пассивность, отречение от мира, обращение от мирской деятельности к простому созерцанию. Он вполне мог бы сказать: до сих пор искатели нравственности стремились изменить мир, но теперь они должны стремиться только к его созерцанию. Таким образом, у Шопенгауэра опора на современную теорию познания сочетается с восходящим к античности стремлением к личному, вызванному моральными соображениями, бегству из этой Долины Слез. Эта позиция представлена им в его главной работе «Мир как воля и представление»⁶. Не существует доброго желания: все желания одинаково дурны. Действие — это выражение Воли. Однако добродетель все же существует, только ее надо искать не в особом виде желания, а в воздержании от желания как такового, она обнаруживается при обращении к пассивному созерцанию, повороте от Воли к Представлению.

Шопенгауэр ввел или, скорее, соединил несколько тем. Во-первых, известно, как высоко ставили созерцание, противопоставляя его действию, Платон и буддисты; существует также восходящая к индийской философии идея спасения через отшельничество. Шопенгауэр, фактически, был первым крупным современным западным философом, испытавшим глубокое воздействие восточной мысли. Присущая эллиско-индийской традиции высокая оценка созерцания сочетается у него с характерным для XIX столетия эстетизмом: спасение понимается как нечто, аналогичное акту восхищения

116

Эрнест Геллнер

Кантовское решение не оставляло надежды. Он утверждал, что в качестве природных объектов мы должны рассматривать себя как вещи среди других вещей, действующих механически и подчиняющихся соответствующим законам. Но в качестве исследователей и агентов морали нам следует осознавать себя стоящими вне природы. Фактически, здесь мы имеем кантовский вариант декартовского «космического изгнания». Однако для Канта это был уже не мысленный эксперимент, не когнитивное самоочищение — речь шла о перманентном состоянии и проблеме, стоящей перед каждым человеческим существом. Мы вынуждены предположить, что обладаем сверхземной идентичностью, ибо в противном случае были бы немислимы ни знание, ни нравственность; но исходя из самой постановки проблемы, мы никогда не сможем встретиться с этими носителями нашей идентичности и познать их. (Мы наблюдаем плоды познания и моральных устремлений, но можем видеть только плоды, а не сами устремления и познание.) Лучшего решения я лично не знаю, и для меня оно приемлемо. Оно высвечивает самую важную особенность Разума: он сам себя разрушает, поскольку порождает мир, в котором для него нет места.

Итак, как мы видели, один из способов избавиться от мучительного дуализма был предложен Гегелем: Разум вовсе не обречен на вечное разъединение с миром, наоборот, он все в большей степени пронизывает мир и постепенно обнаруживается внутри него. Однако совершенно иной путь избрал Артур Шопенгауэр⁵, яростный противник и обличитель Гегеля. Он отказался от мучительных кантовских попыток навести мосты между личностью, как источником разума, и личностью, как частью природы; оставил в стороне всякое стремление показать, каким чудодейственным образом разумное существо, оставаясь частью каузального механического мира, одновременно способно поступать нравственно; воздержался от желания каким-либо образом втиснуть в непроницаемый мир

Светские враги Разума

117

слепых явлений, подчиненных некоей причинности, вдохновленный разумом моральный акт; отверг кантовскую идею о вбивании клина рациональности в плотную область грубых фактов; освободил себя от мучительной необходимости представить моральный акт возможным или, скорее, мыслимым.

Однако он вовсе не отказался от Морали как таковой, просто он больше не смотрел на нее как на особый род деятельности, превосходящий природу. Вместо этого — и это было очень красивое решение — он определил ее как бездействие, пассивность, отречение от мира, обращение от мирской деятельности к простому созерцанию. Он вполне мог бы сказать: до сих пор искатели нравственности стремились изменить мир, но теперь они должны стремиться только к его созерцанию. Таким образом, у Шопенгауэра опора на современную теорию познания сочетается с восходящим к античности стремлением к личному, вызванному моральными соображениями, бегству из этой Долины Слез. Эта позиция представлена им в его главной работе «Мир как воля и представление»⁶. Не существует доброго желания: все желания одинаково дурны. Действие — это выражение Воли. Однако добродетель все же существует, только ее надо искать не в особом виде желания, а в воздержании от желания как такового, она обнаруживается при обращении к пассивному созерцанию, повороте от Воли к Представлению.

Шопенгауэр ввел или, скорее, соединил несколько тем. Во-первых, известно, как высоко ставили созерцание, противопоставляя его действию, Платон и буддисты; существует также восходящая к индийской философии идея спасения через отшельничество. Шопенгауэр, фактически, был первым крупным современным западным философом, испытавшим глубокое воздействие восточной мысли. Присущая эллинско-индийской традиции высокая оценка созерцания сочетается у него с характерным для XIX столетия эстетизмом: спасение понимается как нечто, аналогичное акту восхищения

118

Эрнест Теллер

objetd'art*. Жизнь представляет собой, скорее, вызывающий досаду трудный процесс, нежели зрелище, но спасение можно обрести (по большей мере), поменяв взгляд на вещи и обратив трудности в спектакль. Только будучи зрителем и коллекционируя жизненные коллизии, можно стать мудрецом.

Во-вторых, если Декарт стал изгнанником с целью познания, из моральных соображений оставаясь гражданином Франции, то Шопенгауэр обратился к идее, согласно которой Внутренняя, философская, Иммиграция имеет в большей степени моральный, нежели эпистемологический характер. Его философию отличает пессимизм, и в ней нет места идее о совершенствовании мира тем или иным способом, не говоря уже о всеобщем и гарантированно успешном движении в этом направлении. От успешного предприятия не убегают; и если кто-то это делает, значит, он не склонен признавать его успешным. Шопенгауэр уходит от мира не столько в поисках знания, сколько стремясь избежать боли. В его философии полностью отсутствует идея Прогресса, он твердо отвергает ее. Мир предоставлен дьяволу, в нем нет места какой-либо цели и, разумеется, возможности спасения с помощью прогресса. Внутри мира вообще нет спасения — ни для индивидов, ни для общностей, спасение заключается исключительно в уклонении от мирской жизни, в обращении к созерцанию и воздержании от желаний, что Шопенгауэр больше проповедовал, нежели осуществлял в своей жизни. При этом тот факт, что ему не удалось подавить собственную Волю, вызвал одобрение у Ницше, его последователя и критика.

В-третьих, слепой мир каузальной природы наделен некой биологической, протодарвиновской метафизикой: все движущееся и стремящееся в нем подводится под одну весьма антропоморфную категорию — Волю. Это некая персонифицированная или, во всяком случае, восприни-

1 Предмет искусства (фр.).

Светские враги Разума

119

маемая как единая, грубая, всегда ненасытная, неукротимая и неодолимая сила, проявляющаяся повсюду, но особенно явно — в животном вожделии и агрессии. Она знает только неутоленную, мучительную страсть и ощущение пустоты и усталости вслед за удовольствием — без какого-либо позитивного удовлетворения в промежутке. Шопенгауэр — философ неутоленной сексуальности: согласно его учению в этом мире невозможно найти удовлетворение. Существует только четкая, скачкообразная граница между еще неутоленной, жаждущей, нереализованной, мучительной страстью и томительным, унылым, пресыщенным изнеможением. По-видимому, Шопенгауэр не принимает во внимание такие протяженные во времени удовольствия как пребывание в горячей ванне. Подобная избирательная чувствительность — одна из важных составляющих его знаменитого пессимизма.

Математик Декарт свел Природу к чистой протяженности, к миру, пригодному для размещения в нем геометрических форм. Протосоциолог Гегель отдал мир во власть абстрактного духа, управляющего Механизмом Истории и пронизывающего собой Культуру. Шопенгауэр, живший в эпоху, которой вскоре предстояло повальное увлечение биологией и которая уже в значительной мере была затронута темным романтизмом, свел природу к слепым родовым вожделию и агрессии, названным им Волей. По какой-то непонятной причине этот новый демиург в лице человеческих существ часто направляет воздействие своей силы на себя самого и, таким образом, как это ни странно, одновременно является единственной силой, способной ему противостоять. Какой-либо уравновешивающей его, доброй, силы, в мире нет: если Воле и может быть положена преграда, то только путем обращения ее против самой себя. (Во многом то же самое говорил и Фрейд.) Шопенгауэр и его последователь Ницше видели эту картину одинаково ясно, но оценивали ее очень по-разному. Шопенгауэр с одобрением наблюдал за тем, как Воля противостоит сама себе, в то время как

120

Эрнест Геллнер

индивид предается пассивности и созерцанию; Ницше же полагал, что следование подобной аскетической морали является просто одним из способов удовлетворения все той же слепой страсти, использующим, правда, как бы отклоняющиеся, смещенные средства, и отвергал подобное поведение, предпочитая более искренние и открытые проявления Воли.

Этим идеям было уготовано великое будущее. В эпоху, когда биология на некоторое время вытеснила физику с места наиболее перспективной в философском плане науки, исключительно привлекательным было представление о мире, в котором господствует и движет всем сущим слепая животная сила, названная Волей. С биологической точки зрения, глубокий внутренний конфликт возникает не между более Низкими и более Высокими Силами, как считал Кант, а между одними низкими силами и другими, как бы более хитрыми и опасными, поскольку они маскируются, выдавая себя за проводников Высшей Морали. Превознося, не нуждавшаяся в доказательствах, платоновская градация, согласно которой Супер-эго ценилось само по себе, теперь утратила свою основу. Оказывается, некоторые из этих низких сил умеют ловко и успешно маскироваться. В эпоху, когда природа рассматривалась как единая и неделимая, а человек как весьма значительная ее часть, такая доктрина просто обязана была стать привлекательной. Она наделяла только что натурализовавшегося человека плотью и кровью и обесценивала непомерные притязания противоестественной аскетической морали.

Итак, к соответствующей духу рационализма единой, упорядоченной, унифицированной природе нельзя было приспособить безнадежный кантовский дуализм, отделяющий личность, которая знает мир и способна к моральному суждению, от личности, которая населяет его, которую можно наблюдать и которая предоставляет своей компаньонке более высокие полномочия; невозможно было также долго утешаться красивой гегелевской сказкой, уверявшей нас, что Разум — это *regisseur*, ответственный за *mise en scene* истории с гарантированным Хэппи-эндом, в котором Низшее и Высшее, в конце концов, сливаются в гармоническое единство. На этом фоне новая теория о слепой Воле, оборачивающейся против самой себя и маскирующейся под нечто Высшее, в то время как в действительности она преследует исключительно свои низкие цели, только иным способом, выглядела весьма привлекательной и будила мысль. Ее отличали правдоподобие и значительная психологическая глубина.

121

Ницше, восторженный ученик и последователь Шопенгауэра, принадлежал к тем мыслителям, которые наиболее успешным образом воспользовались этой ситуацией. Он своевременно перевернул теорию Шопенгауэра «с ног на голову» — приблизительно так же, как Маркс поступил с Гегелем. Если в природе нет ничего кроме Воли, то зачем же объявлять ее всецело дурной (как это сделал Шопенгауэр), вместо того, чтобы объявить ее доброй! Во имя чего, собственно, Шопенгауэр осуждал Волю? Во имя стремления к самоутверждению все той же Воли, только с помощью других — девиантных — средств? Если это фактически то же самое, то в чем разница? Если в моральном отношении все находится на одном уровне, почему нужно ставить знак «минус», а не «плюс»? Зачем вообще давать какую-либо оценку? Во имя чего нужно судить Волю? Нет ничего, что оправдывало бы такую позицию. Не существует опорной точки, из которой могло бы исходить это осуждение.

Далее Ницше говорит, что уязвленная, неискренняя, лживая форма воли, обратившаяся против самой себя, вынуждена поступать так в силу слабости организма, в котором она оказалась, и она гораздо отвратительнее, чем более здоровая, искренняя, прямолинейная, грубая Воля энергичного, победоносного существа. Однако если эта омерзительная, лживая, уязвленная Воля с помощью своей хитрости достигает, тем не менее, успеха, то не совсем ясно, почему так порицал ее Ницше: успех, какими бы средствами он ни был достигнут, сам себя оправдывает. И

122

Эрнест Геллнер

если она преуспевает, возможность чего с сожалением констатировал Ницше, то почему ее нужно подвергать столь суровой критике? Почему хитрость и коварство должны быть объявлены низшими по отношению к открытому, грубому насилию, если они эффективнее их? В чем дело? Если обиженные хитрые слабаки водят за нос тупых животных — удачи им... Почему не лисы, а львы должны царствовать на земле? Непонятно, как Ницше мог позволить себе данное откровенно оценочное суждение, но еще более непонятно, как, исходя из предпосылок своей теории, он мог позволить себе вообще какое-либо оценочное суждение.

Надо сказать, что Ницше привносит в свою аргументацию некий совершенно чуждый ей эстетический критерий, который, по-видимому, дает преимущественное положение позиции, протаскиваемой им контрабандой в мир, где, по сути, нет для нее места, поскольку по отношению к этому миру она инородна. Как и Шопенгауэр, фактически он скрытым образом использует незаконную предпосылку. Вероятно, он мог бы попытаться оправдать это, заявив, что извращенная, склонная к самоистязанию форма Воли патологична: она порождает болезнь и уродство и ведет к утрате превосходства. Но даже при такой постановке вопроса это было бы равнозначно логическому обману. В природе, где отсутствует нормативность, не может быть иного критерия, нежели успех. Эстетическая утонченность — не лучшее оправдание, чем старая мораль. Однако такова была позиция Ницше.

Вышеозначенные идеи получили широкое распространение, в конечном счете, благодаря Зигмунду Фрейду. Это произошло в силу того, что терминология Фрейда была скорее медицинской и научной, нежели литературной и философской. Он превратил эти идеи в достояние медицины или, точнее, объявил их таковыми, привязав к терапевтическому методу, сулившему облегчение страдающим людям. При этом большое значение имеет то, что он придал им ритуальность и определенную конфессио-

Светские враги Разума

123

нальность. В руках Фрейда несколько туманная метафизическая Воля (Шопенгауэр) или Воля к Власти (Ницше) наделялась чем-то хоть и отдаленно, но похожим на специфическую и эмпирически определенную форму и ассоциировалась с сексуальностью. По крайней мере, читатель его текстов знал, о чем конкретно идет речь, или считал, что знает. Еще более существенным является то, что нарушения в работе нашей психики, вызванные отклонениями и расстройством в системе психических сил, теперь могли быть скорректированы — по крайней мере, согласно заявлениям самого Фрейда — посредством техники, специально разработанной для того, чтобы эти отклонения обойти. Утверждалось, что этой техникой владеет ограниченное количество специалистов, образующих гильдию (или секту). Эта техника могла помочь, а могла и не помочь обвести вокруг пальца коварного оппонента, но ее функционирование строилось таким образом, что ее эффективность сама себя подтверждала; более того, она удивительно соответствовала требованиям времени. В сущности, желающий успешно использовать эту терапию должен был воздержаться от пристального изучения ее «верительных грамот» и от сомнений в ее эффективности. Тот, кто пытался сделать то или другое, тем самым нарушал условия терапии и винить в неудаче должен был только себя⁷.

Фрейд не обладал ни последовательным философским мышлением, присущим Канту, ни глубиной мысли, присущей Ницше. Похоже, он даже не осознавал, какой силы достигает здесь прозрение человеческой мысли, если основанные на этом прозрении идеи способны в такой степени подорвать нашу приверженность рационалистическим ценностям и нашу идентификацию с ними. Он продолжал пропагандировать их и даже применять на практике, ограничиваясь тем, что демонстрировал возникающие при этом технические трудности. Он понимал и постоянно подчеркивал, что за попытку обуздать живущие внутри нас темные силы нашей психике приходится

124

Эрнст Геллнер

платить высокую цену, но, будучи готовым заплатить эту цену, не осознавал, что упразднил логическую необходимость в этом.

Как бы то ни было, главный вывод из всего этого чрезвычайно важен и благодаря работам Фрейда стал достоянием широкой публики: наша, такая вроде бы очевидная рациональность и наша мораль — не более чем обман. На самом деле здесь имеет место не что иное, как игра все тех же темных, слепых сил, только иными средствами. Силы, формирующие нравственность и абстрактные идеалы, соотносятся с теми самыми побуждениями, которые предполагаемый Разум и традиционная мораль требуют проклясть, отвергнуть и которым они вроде бы противостоят. Вся разница заключается в девиантности, бесчестности и тенденции порождать психические заболевания, следствием чего является тот факт, что, в силу неискренности и лицемерности, требования морали и разума не имеют какой-либо реальной власти. Наша истинная идентичность находится где-то в другом месте. И если Дюркгейм доказал, что в сфере познания стремление Разума возвыситься над обществом было не более чем скрытым преследованием социальных целей, то Фрейд продемонстрировал, что в сфере морали императивы Разума были не чем иным, как следованием инстинктивным порывам, только другими средствами.

Согласно Фрейду, мы можем общаться с нашей истинной и скрытой идентичностью и выяснять ее подлинные желания только с помощью той самой искусной техники, которой монопольно владеет его Гильдия. Возможность этого общения устанавливается в ходе странных внутренних переговоров, ведущихся под авторитетным руководством члена Гильдии. Теперь наше «истинное Я» уже не отождествляется столь многозначительно с рациональным наложением абстрактных общих принципов на движущие мотивы, как учил Кант. Наше Я таинственно самоопределяется, вычлняясь в ходе установления компромисса между желанием и реальностью, точная формула

Светские враги Разума

125

которого остается профессиональным секретом. Предполагается, что в клинической практике врачи подгоняют ее в соответствии с требованиями, средствами и возможностями клиентов.

Хотя сам Фрейд (последовательно или нет) вовсе не был иррационалистом, комплекс его идей представляет собой одно из самых мощных, а возможно, и самое мощное иррационалистическое течение в современном мире. Не следует искать нашу идентичность ни в Разуме, ни в выверенном, четком мышлении, ни, разумеется, в нашем участии в осуществлении Исторического Плана, ни в эстетическом созерцании (хотя сам Фрейд был выдающимся коллекционером). Она не соотносится ни с жестким самоконтролем, ни с противоположным ему следованием внутренним порывам, но обретается в некой, точно не установленной промежуточной точке, которая должна определяться частным образом для каждого индивида. Несомненно, что именно неопределенность этой, в моральном отношении весьма свободной позиции, равно как и

вытекающая из нее возможность манипулирования главным образом и обеспечили чрезвычайно успешный сбыт этого средства спасения.

В любом случае истинное осуществление личности не происходит и не может происходить в рамках того поведения, которое диктуют декартовские правила или кантовское прославление последовательности и еще менее — утилитарный расчет, определяемый дихотомией «удовольствие—боль». Если общество в некоторой степени и принуждает нас вести себя таким образом, то цена, которую платит за это наша психика, очень высока. Более того, приспособление к обстоятельствам никоим образом не может происходить только в ходе интеллектуального самоанализа и стоического смирения, как учил когда-то картезианский моралист Спиноза. Достигнуть этой цели можно только (и лучше всего) в ходе бурного катарсиса под руководством квалифицированного специалиста. Взрывной характер этого процесса, равно как и отсутст-

126

Эрнест Геллнер

вие общедоступного критерия правильности управления им и оценки его результата приводят к тому, что в ходе его пациент вынужден отказаться от своей автономии и позволить кому-то управлять собой. Понятие «бессознательное» по сути своей обесценивает как автономию индивида, так и все его внутренние рациональные принуждения, а также значимость очевидных фактов. Индивид никогда не может быть уверен в том, что его внутреннее убеждение не является голосом Обманщика, равно как и — в случае отсутствия квалифицированной посторонней помощи — в том, что данность его наличного поведения не есть лишь нечто «поверхностное», не является частью некоего хитроумного обмана. Сказать ему это может (в лучшем случае) только имеющий лицензию практикующий врач, и *ex hypothesi** обжаловать его вердикт нельзя. Ничто так не противоположно духу картезианства, как эта добровольная капитуляция и резкая перемена веры.

Таким образом, здесь действительно намечается путь к некому открытию самого себя, который впоследствии может привести к хотя бы относительному внутреннему покою, но путь этот лежит только через заведомо контррациональную процедуру (свободную ассоциацию и эмоциональный катарсис). В итоге же мы имеем некую иррационалистскую, правда, чисто семантическую Вакханалию, сообразно которой логический порядок не только больше не навязывается, но фактически объявляется вне закона. Постоянное извращение в ходе этой терапевтической процедуры всех канонов протестантско-картезианской рациональности — упорядоченности, строгости — определяет и фиксирует некое особое состояние, точно так же, как это делали чрезмерная педантичность и/или разнузданность большинства таинственных коллективных ритуалов древности.

Но в век индивидуализма, в ситуации отсутствия значимых локальных или семейных сообществ, ритуал еди-

По гипотезе (лаг.).

Светские враги Разума

127

ничей и исполняется единственным участником, ведомым одним Проводником. Для успешного выполнения и завершения этой процедуры требуется отказ личности от самой себя ради абсурда. Всем этим данная техника напоминает *rites de passage** тайных обществ, которые зачаровывают посвященного ужасом, алогичностью своих обрядов и посягательством на привычные табу. Таким образом, декартовские «правила по руководству» нашей интеллектуальной жизнью постоянно извращаются. Можно сказать, что если революция — праздник угнетенных, то психоанализ — торжество подавленных.

Описанная процедура, хоть и в иной, нерелигиозной терминологии, все также апеллирует к когнитивному Авторитету: она действительна только под управлением члена особой Касты Посвященных. В ходе обучения (инициации) их психика приобретает особое, дарующее спасение состояние; в сущности, речь здесь идет о таинстве. Поскольку все утверждения посвященных могут быть проверены не с помощью открытых критериев и путем сопоставления с общедоступными фактами, а только исходя из эзотерических принципов и путем сравнения с информацией, интерпретированной наиболее авторитетными членами самой Касты. Итак, Каста сама заседает в суде и выносит о себе решения, и в подобных условиях ее решения просто не могут быть оспорены. А в силу того, что все это следует из самой доктрины, последнюю невозможно опровергнуть. Трудно зайти дальше по дороге самоподтверждения.

Как уже отмечалось, наше общество существует в условиях отсутствия (не случайного, а присущего ему в силу его основных принципов) какого-либо централизованного, авторитетного и обнадеживающего видения мира, поэтому психические больные не могут получить необходимую и должным образом организованную помощь. И в то же время вследствие очевидных, всем известных свойств

* Ритуалы инициации (фр.).

128

Эрнест Геллнер

этого общества — подвижности, нестабильности, ненадежности, отсутствия серьезных и устойчивых локальных сообществ — страдающие психическими заболеваниями образуют в нем большую и, без сомнения, постоянно растущую часть населения. Это создает большой спрос на утешение, поддержку, успокоение и тому подобную «терапию». И этот мощный, растущий спрос с неизбежностью рождает

предложение.

Стиль, методы и язык стремительно распространяющейся в наши дни новой светской профессии «пастора-консультанта» во многом определяются рассмотренной нами иррационалистской традицией общения с иррациональными, скрытыми силами посредством техники, не поддающейся обычной проверке. Ныне утверждается, что служба пастора заключается в посредничестве между индивидом и его скрытым, истинным Я, не управляемым рационально и непосредственно недоступным индивиду — без посторонней помощи; и это Я, хотя и не отождествляется полностью с биологическими инстинктами, все же ближе к ним, чем к любой формальной рациональности. То есть при этом остается тайной, каким образом истинное Я все же вычленивается из биологических инстинктов и соотносится с имеющими объективный характер сдерживающими факторами и ограничениями. Поскольку новые пасторы, как в свое время и сам Фрейд, в основном склонны ориентироваться на рациональные ценности, сочетая это с приверженностью такому взгляду на устройство человеческой психики, при котором эти ценности, судя по всему, представляются неуместными.

Терапевтический иррационализм

На самом деле, эта тема распадается на две совершенно разные части. Есть фрейдовская доктрина и то, чему она на самом деле учит, и есть способ действия, соответствующий реальному методу ее применения. Хотя они,

Светские враги Разума

129

конечно, связаны между собой, но, тем не менее, важно их различать.

Сама по себе фрейдовская доктрина серьезно видоизменяет ранее существовавший образ человека, сложившийся в основном под большим влиянием различных течений рационализма. Согласно этому образу человек представляет собой существо, старающееся получить максимальное удовольствие и избегающее боли, или, в более возвышенном стиле, — существо, находящее удовлетворение в осуществлении благородных абстрактных идеалов. Разоблачения Фрейда ненавязчиво побуждают нас забыть все это, как, по большому счету, явное очковитительство. Настоящие источники нашей мотивации и нашего удовлетворения надо искать, с одной стороны, в инстинктивных потребностях, с другой — в определенных, сопровождающихся напряжением, отношениях и чувствах, в которых редко признаются и которые преобладают внутри группы тесно связанных между собой людей. Однако, как правило, они воспринимаются исключительно как бы через искажающую призму или сквозь темное стекло, то есть наши страсти и наши отношения сами по себе, исходя из доктрины, исключают какие-либо соразмерности, перспективы и приличия и, более того, постигаются лишь с помощью хитроумного, самого себя навязывающего кода, главная цель которого — ввести в заблуждение. Но именно эти желания и отношения действительно значимы для нас и влияют на наше ментальное равновесие или его утрату, и именно с ними нам следует разбираться, когда необходимо справиться с болезнями, причина которых лежит в сфере эмоций; все остальное — не что иное, как видимость, существующая для обмана, и, в первую очередь, для самообмана. Кроме того, если возникают серьезные неприятности, бесполезно вести себя так, как рекомендуют рационалисты. Трезвый рациональный анализ наших целей и обстоятельств никогда не приведет к настоящему источнику нарушения и не поможет его преодолеть. Поскольку он

130

Эрнест Геллнер

себя ни в чем не проявляет, и непосредственного доступа к нему не существует. Меры, способные дать корректирующий эффект, — нерационального порядка.

О сути самой доктрины сказано достаточно. Если она соответствует действительности, то она подрывает или разрушает основные политические идеологии — как левых, так и либеральных правых. Нашу психику и в самом деле не успокаивают и не удовлетворяют ни членство в свободном и эгалитарном сообществе, ни обретение богатства, ни получение удовольствия. По некоей иронии, вопреки Фрейду, это рецепт нового романтического, нелиберального права, а именно — реставрация иерархической, неэгалитарной, ритуальной, эмотивистской и самовластной политики, которая, согласно новому видению человека, отвечает истинным человеческим потребностям. Такое Право не ассоциируется с Фрейдом главным образом в силу расистских мотивов, и, если ему вообще нужно обращение к философскому авторитету, то ему следует взывать к имени Ницше.

Западная либеральная интеллигенция, признающая Фрейда и усвоившая его язык и его идеи в качестве стандарта при суждении о человеческой психике и личных отношениях, тем не менее, не пришла к подобным политическим выводам. Напротив, усвоение фрейдовских идей сочетается (и обычно даже некоторым образом оправдывает его) с чрезвычайно снисходительным моральным либерализмом. Грубо говоря, лозунгом конкретного применения концепции Фрейда стала формула «Фрейд показал, что подавление — это плохо, следовательно, ограничения на поведение должны быть сняты». Так, по сути, толкуют и применяют теорию Фрейда, хотя ни в ней самой, ни в словах Учителя нет для этого никаких оснований. Остается вопрос об иррационализме фрейдовского метода. Реально функционирующая фрейдовская теория познания отчасти признает картезианский рациональный метод, отчасти подвергает его инверсии. В сфере, затрагивающей представления о личности и ее аффективных

Светские враги Разума

проявлениях, она, по существу, требует временного, но полного отхода от прежних убеждений, что во многом напоминает то, как поступал Декарт. Эти убеждения обретаются снова — но уже не в виде железных логических связей между ясными и отчетливыми идеями, а напротив, в виде, требующем постоянного пребывания на скользком пути интерпретации свободных ассоциаций. Основная роль понятия Бессознательного заключается в том, чтобы обесценить, лишить законности все убеждения, в силу чего внутреннее принуждение и ясность уже не способны создать нам защиту. Если они что и создают, — так это отягчающие и сомнительные обстоятельства. Мы верим в то, во что велит нам верить Бессознательное, но мы не посвящены в его мотивы и соображения. Вообще, хотя эта теория формировалась главным образом применительно к представлениям о наших душевных состояниях, строго говоря, она должна быть применена к представлениям обо всех наших убеждениях.

Каким же путем тогда обретается истинное мнение и благоразумное поведение? Только одним: следует принимать во внимание только те мнения, которые были еще раз подтверждены, проверены, остались в силе после проведения тщательно спланированной процедуры по получению доступа к Бессознательному и выведывания у него его секретов.

Итак, мы покидаем рациональное картезианское пространство, в котором царствует знание, мир вторичен и не допускается никакой когнитивной иерархии среди людей; и снова входим в мир, где какое-то определенное мировоззрение наделяется огромным авторитетом, незыблемостью и приоритетом; ему позволено выносить вердикт относительно исследователей и их познавательных методов. Основные характеристики мира принимаются как известные и данные: из этого следуют значимость и авторитет когнитивных притязаний и их субъектов. Установленное видение мира порождает не подлежащую критике священную иерархию, подразделяющую людей на тех,

Эрнест Геллнер

кто знает и спасает, и тех, кто в случае соблюдения соответствующих правил поведения может получить спасение. Фрейдисты напоминают марксистов: они также переворачивают принцип, согласно которому когнитивный суверенитет является атрибутом только рационального метода, находящегося вне мира, и возвращают суверенитет независимому убеждению, что некая, якобы доминирующая, сила имеется внутри мира.

Понятие Бессознательного, подразумевающее немедленное и решительное объявление вне закона всех идей, которым мы следовали от рождения, если их законность не освящена соответствующей иерархией, — главный способ достижения этой цели, но не единственный. Идея Бессознательного — эквивалент теории о некоем Всемирном Когнитивном Первородном Грехе. Те, кто погряз в этом грехе, не годятся для того, чтобы заседать в суде по вопросу о своем спасении.

Другой важный момент заключается в характере осознанных фактов и их соотносимоеTM с теорией. Данные, полученные методом «свободной ассоциации», представляют собой бесконечно разнообразный и хаотический материал. Прежде чем его можно будет использовать в объяснительных схемах, его необходимо классифицировать и «интерпретировать». Явная полиморфность данных уже вносит большой элемент произвольности в процесс их классификации (интерпретации); но ситуация осложняется еще в силу настойчиво акцентированного принципа, согласно которому материал намеренно подается так, чтобы ввести в заблуждение, и этот обман может быть чрезвычайно изощренным и дублироваться на бесчисленных уровнях. Только лицензированный Интерпретатор способен снять этот многослойный грим. Но, в свою очередь, он находится в плену ограничений, диктуемых его членством в Гильдии и приверженностью ее Доктрине.

В таком мире нет ничего сколько-нибудь необычного; большинство миров, в которых живут люди, соответствует этой общей формуле, и никакому исследованию не

Светские враги Разума

позволяется разрушать этот комфортабельный мир. С точки зрения рационалиста-картезианца, построение такого мира — постыдная тавтология, вульгарный случай признания всех вопросов уже решенными. Но с точки зрения лояльного обитателя этого мира даже временное — в интересах внешнего независимого исследования — прекращение его существования может оказаться нарушением приличий. Что действительно необычно — хотя, возможно, и не уникально — во фрейдовском мире, так это то, что он построен целиком из природных элементов. В этом отношении, как и в некоторых других, психоанализ действительно принадлежит нашему веку. Фрейд на самом деле находится, как уже говорилось, в точке кульминации прогрессии, восходящей от Коперника к Дарвину, прогрессии, которая утвердила идею натурализации человека, его безусловного включения в природу и отказа в предоставлении ему какого-либо сверхземного статуса. Бессознательное — исключительно природное понятие, из чего, по большей части, и вытекает его привлекательность; однако роль, которую оно играет во фрейдовском мироустройстве, в точности соответствует роли, которую играют всевозможные трансцендентные сферы в ранних метафизических системах взглядов. Построен уютный, морально зрелый, в познавательном плане иерархичный, обещающий спасение мир; только привилегированность его когнитивной сферы в данном случае обеспечивается, по-видимому, природой.

Примечания

- 1 Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 93.
- 2 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. // Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы. Т. 3, 1955. С. 25.
- 3 Ср.: Wrigley E.A. People, Cities and Wealth: The transformation of traditional society. Oxford: Blackwell, 1987.

134

Эрнест Геллнер

- 4 Для более адекватной оценки этой традиции см.: Marcuse H. Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory. — Oxford: Oxford University Press, 1941; переизд.: London: Routledge and Regan Paul, 1955.
- 5 См.: Magee B. Men of Ideas: Some creators of contemporary philosophy. — London: BBC Books, 1978; The Philosophy of Schopenhauer. — Oxford: Clarendon Press, 1983.
- 6 См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Московский клуб, 1992.
- 7 Более полное изложение этой дискуссии см.: Gellner E. The Psychoanalytic Movement: Or the cunning of unreason. — London: Paladin, 1985.

Болезни Разума

Природа поглощает Разум

Разум подверг мир организованному системному исследованию, что привело к формированию взгляда на Природу как на единое целое, унифицированное в силу инвариантности действующих в нем законов. К середине XIX столетия, особенно после открытий Дарвина, стало очевидным, что присущий времени взгляд на человека складывается в основном под влиянием такой отрасли науки о природе как биология. Унифицировав рисуемую биологией картину мира и включив в нее человека, Дарвин акцентировал то, о чем другие говорили, основываясь на посылах более формального характера: существует только одна Природа, и человек — часть ее. Но Дарвин также напомнил, что она осуществляет свои функции с помощью конфликтов, агрессии и уничтожения побежденных, и что целью адаптации, которую демонстрируют при этом организмы, является, в первую очередь, выживание особи и вида, к которому она принадлежит. Все это позволяет, оставив в стороне конкретные детали, перейти к аргументации более общего характера, вполне достаточной для выводов в пользу иррационализма. Итак: упорядоченный Разум порождает инвариантную Природу. Такая Природа не делает никаких различий между своими созданиями, в том числе не допускает для кого-либо из них возможности сверхземного статуса. Но Разуму присущи именно такие притязания. Следовательно, Разум — это обман, фальшивый фасад чего-то иного.

136

Эрнест Геллнер

Он — часть Природы и не может претендовать на то, чтобы стоять вне ее или над ней. Таким образом, снимая свою маску, он становится частью Природы — и теряет свою власть. Иными словами, Разум, породив всеохватывающую Природу, лишается внутри нее своего авторитета и привилегированного положения.

Все касающиеся Природы научные теории *ex hypothesi* проникнуты таким умеренным иррационализмом; разумеется, он может принимать более крайнюю и опасную форму, но в этом нет особой необходимости. Однако, единодушно отказывая Разуму во сверхземном статусе и, тем самым, насильственно натурализуя его в этом мире и принижая, эти теории далеко не так единодушны в вопросе о том, какую же роль играет он в этом мире, и каковы его перспективы в этом отношении. И здесь фактическая позиция создателей этих теорий (например, Маркса и Фрейда) может оказаться не слишком отличной от той, которую занимали фундаментальные рационалисты. Разум может не быть всем тем, на что он претендует, но то, что он предлагает, заслуживает похвалы, даже если исходить из чисто мирских соображений. Альтернативой этой позиции является более жесткая форма иррационализма, предполагающая, что с потерей сверхземного статуса Разум теряет всякий авторитет, что отказ от прежних претензий лишает оснований все его притязания. Иными словами, он не только претендовал на ложный статус, но и все, что он делал, было вредным. К подобной постановке вопроса явно склонен Ницше и в гораздо меньшей степени — Фрейд (поскольку, судя по всему, она не слишком повлияла на его собственную систему ценностей, хотя, по логике вещей, должна была бы).

Предустановленная гармония возвращается

Итак, обоснование целиком природной сущности человека не всегда приводит к иррационалистическим выводам. Существует целый ряд теорий, которые натурализу-

Болезни Разума

137

ют человека и избегают иррационализма, говоря о предопределенности конкретной ситуации (о Предустановленной Гармонии). Весьма крайним вариантом подобного взгляда на вещи было, конечно, гегельянство: на каждой исторической стадии Разум обнаруживал себя именно в той, большей или меньшей, степени, какой требовало время в соответствии с готовностью человечества, оставляя свое окончательное и полное самораскрытие на Конец Истории. Там и оказался сам Гегель, готовый к нему и ждущий его. Нечто подобное демонстрируют прагматики, которые, считая познавательные процессы разновидностями биологических, полагают, что мир устроен настолько хорошо, что эти процессы сами вынуждают нас

действовать наилучшим образом, и в конечном счете мы правы, доверяя собственному мнению. Не нужно сомневаться в нем: знание и природа изначально были созданы друг для друга. Не совсем ясно, правда, что можно было бы предпринять, если бы все не было так хорошо устроено и нам не удалось бы избавиться от нашего, вводящего нас в заблуждение, благодушия, даже если оно было бы губительным. Но, судя по всему, прагматики обладают сангвиническим темпераментом и являются неисправимыми оптимистами, не склонными рассматривать такой вариант. Кроме того, они предпочитают думать, что тем, кто претендует на звание мыслителя, пристало бодрое состояние духа.

Самый известный и влиятельный из современных прагматиков, У.в.О. Куайн, твердо придерживается этой точки зрения. Особенно он отвергает присущее картезианству стремление к «космическому изгнанию» (его собственное блестящее выражение). На любой стадии познания (или жизни вообще) мы, по-видимому, можем действовать вполне успешно, используя то, что наработано предыдущими поколениями, имея все основания думать, что в общем и целом оно соответствует действительности и создает адекватную основу для дальнейших действий, хотя, разумеется, сплошь и рядом ошибочно в

138

Эрнест Геллнер

конкретных деталях. Иными словами, причины, побудившие Декарта искать изгнания, — недоверие к культурному наследию — объявляются несостоятельными¹. В познавательном плане у нас с миром все в порядке. Эта посылка, формируя определенную стратегию или позицию, действительна исключительно в том случае, если вышеупомянутое самодовольное и оптимистичное предположение о наших взаимоотношениях с миром действительно верно. Но если нет, то как это можно обнаружить? Осознание ошибочности своих действий грозит нам катастрофой, и только своевременная смерть может избавить нас от этой ситуации. Я склонен думать, что этот, присущий прагматизму неиссякаемый оптимизм имеет исключительно американские корни, поскольку прагматики дают ретроспективное обозрение социального и экономического развития Северной Америки и истории развития биологических видов, но почти не касаются длительных периодов застоя и тупиков, характерных для остальной части истории человечества. Америка изначально была страной новой и настроенной на прогресс, ей не нужно было в соответствии с веянием времени приводить себя в это состояние, а прагматизм основан на предположении, что все главные истины только и ждут того, чтобы быть открытыми, как это и было в тот счастливый период для биологии, правда, выразившись в несколько более грубой форме. Сам Уильям Джеймс выражал некоторое сомнение в том, является ли прагматизм истиной для всех или же в нем нашел свое характерное выражение американский дух².

Гармония или осада

В итоге натуралисты типа Фрейда, полагающие, что в ходе своей натурализации человек должен быть полностью переориентирован и что присущий ему Разум заслуживает гораздо меньшего уважения, чем то, на которое он

Болезни Разума

139

претендовал, отличаются от тех, которые, подобно прагматикам, приветствовали факт нашей включенности в Природу, будучи уверены в том, что она настолько хорошо устроена, что, тем или иным образом, но соответствует здравости наших рациональных устремлений, в силу чего нет необходимости отказываться от прежней приверженности Разуму. При этом они добавляют, что на самом деле, оказавшись внутри Природы, Разум испытывает гораздо больший комфорт, чем тот, на который мог надеяться. Ему нет нужды стремиться в Космическое Изгнание, ему и здесь весьма комфортно в силу благоприятности среды, особенно в Америке, необходимо только выработать правильный взгляд на взаимоотношение Разума и Природы. Отныне самоутверждение Разума происходит не на пути обретения им сверхприродного статуса, а, напротив, в ходе обретения им комфортного, благоприятного и твердо определенного места внутри Природы.

Конечно, провиденциалистов легко обвинить в легковесном оптимизме и вульгарной тавтологичности рассуждений. Например, как это так удачно получилось, что в мире, в котором система ценностей определяется классовой принадлежностью, Маркс и Энгельс родились именно в тот момент, когда у пролетариата прорезалось самосознание и он обрел способность сформулировать свою собственную — и окончательную для всего человечества — идеологию устами этих двух изменивших своему классу, но в высшей степени типичных отпрысков буржуазии! Подумать страшно: родился они хоть чуть раньше, им было бы отказано даже в искорке истины...

Но именно это, в сущности, и заявляют провиденциалисты. Есть нечто комичное в утверждении, что исключительно благодаря счастливому совпадению случайностей я оказался в той единственной точке мира, из которой его можно увидеть в истинном свете, или, переходя к более абстрактным формулировкам, в познавательном плане мир к нам милостив, как правило, обеспечивая правильность восприятия самого себя. Однако, комично это или

140

Эрнест Геллнер

нет, но именно тавтология позволяет провиденциалистам оставаться в рамках натурализма, не отрекаясь при этом от имени Разума. Пусть для них он — просто пешка в руках Природы, но она устроена таким образом,

чтобы наш разум сообщал о ней правду.

В поисках по-настоящему независимого основания картезианский Разум отвергал подобную тавтологию. При этом он вовсе не исходил из того, что устройство мира создает благоприятные условия для процесса познания, вследствие чего можно сказать: продолжайте в том же духе! Он был озабочен вопросом, действительно ли эти условия благоприятны.

В конечном счете, Декарт пришел к заключению, что условия эти и в самом деле благоприятны: он вступил в сотрудничество с самим Богом. Сверхземной разум гарантировал наличие Бога, в свою очередь гарантирующего адекватное функционирование разума в нашем мире. Но исходным моментом этой ситуации обязательно должно быть изгнание из мира. Прежде чем получить удостоверение о своих когнитивных правах, Разум должен был пройти стадию изгнания.

Однако основания для сомнений по поводу характера условий были более чем веские: на протяжении всей истории человечества истина появлялась по большей части вовсе не в благоприятных условиях. Согласно провиденциалистам, тот факт, что их рассуждения тавтологичны, не имеет особого значения: мир — настолько благословенное место, что и их частное мнение содержит истину. Тем не менее, даже если это было бы не так, то каким образом они об этом узнали бы? Их собственная позиция исключает возможность такой ситуации. Но исключена ли она в действительности"]

Итак, мы имеем провиденциалистов, верящих в предустановленную гармонию, и их оппонентов, которых можно обозначить как рационалистов с менталитетом «осажденной крепости». (На самом деле и те, и другие — в известном смысле рационалисты, только устраняющие дуализм путем

Болезни Разума

141

натурализации человека.) Последние не могут позволить себе утешительную веру в то, что мир настолько благосклонен к нам, что проявляет о нас неусыпную заботу, согласно одной версии — всегда, согласно другой — в конце концов. Менталитет «осажденной крепости» подразумевает, что как таковой мир нам чужд и враждебен, в лучшем случае — нейтрален, и в любом — абсолютно не предсказуем, и нам негде взять какое-либо обоснование или гарантию правильности нашей приверженности разуму. Что касается меня, то я полагаю, что так оно и есть.

Старый и новый противник

Итак, главная проблема, с которой сталкивается Разум, проистекает из его встроенности в Природу. Это низводит его до положения фактора или силы, принципиально не отличающейся от всех прочих. И здесь мнения расходятся: одни считают, что действующие в природе законы, к счастью для нас, благоприятным образом сочетаются с Разумом, тем самым гарантируя правильность нашей приверженности ему (провиденциализм), другие — что нет.

Если считать правильным второе, то мы оказываемся перед лицом, пожалуй, главной формы современного иррационализма. Его сторонники отличаются от ранних критиков Разума в исключительно важном отношении: речь идет уже не о трансцендентном Авторитете, а о некоей иной силе внутри мира, которая, как они утверждают, имеет больше оснований претендовать на нашу преданность (темные инстинкты, раса, класс, или еще что-либо). Они не обвиняют Декарта в том, что он обошелся без Бога, как это делал Паскаль. Они порицают его за то, что он не сумел покориться Природе.

Надо сказать, что ведущаяся вокруг Рационализма полемика в течение времени претерпевала существенные изменения, и если взять, с одной стороны, XVII и XVIII столетия, а с другой — XIX и XX, то приходится отметить важ-

142

Эрнест Гелянер

нейший момент: в более ранний период спор шел, попросту говоря, между Разумом и Религией, тогда как в более поздний период религия перестала быть основным и даже важным противником Разума. Теперь главными оппонентами Разума являются не те, кто заявляет, что Разум должен склониться перед требованиями высшего Авторитета, вещающего Свыше и Извне, а те, кто настаивает, что Разум должен склониться перед некой жизненной силой внутри мира, силой, могуществом и властью которой определяются ее мирским, природным статусом. Если Природа — это Все, то источник законов должен находиться внутри нее.

Этот внутри-природный шовинизм лежит в основе современного иррационализма. Правившие нами ранее чужаки из инородных онтологических областей, этикие космические Тарквинии*, должны быть изгнаны: отныне только местные уроженцы могут притязать на роль управителей — и только самые подлинные из них, самые лучшие! Мир для мирян! Все прочие претенденты — самозванцы. Место управителя могут занять Воля, классовый интерес, приспособление на уровне инстинктов... Далее утверждается, что иррациональным силам почему-то гораздо уютнее в этом мире, и они представляют собой более истинную его часть, нежели рациональные. И даже если Природу учредил Разум, в ней нет для него настоящего места, или же оно есть, но только подчиненное. В конечном итоге все это смотрится как Самоубийство Разума.

Бессилие Разума

Дисквалификация разума путем бесповоротного помещения его внутрь Природы является общей основой всех форм современного иррационализма. Фактически,

* В Древнем Риме род этрусского происхождения. Тарквинии Гордый, согласно преданию, последний

римский царь, был изгнан из Рима.

Болезни Разума

143

провиденциалисты следуют этой иррационалистической тенденции видеть в Разуме одну из природных сил, но избегают делать из этого далеко идущие выводы, смягчая степень дисквалификации разума. Они заявляют, что хотя Разум и оказался не в такой степени независимым и авторитетным, как это когда-то утверждалось, тем не менее, он — полномочный представитель уважаемых сил природы, благосклонных к человеку и способствующих установлению справедливости — как познавательной, так и социальной. Лишившись своего независимого авторитета, Разум приобрел полномочия, данные ему чем-то большим и внушающим благоговейный трепет. Иными словами, провиденциалисты не просто смягчают дисквалификацию Разума, связывая или отождествляя его с некой мощной силой внутри Природы, они наделяют его совершенно новыми достоинствами и авторитетом. Таким образом, в конце концов, обретается гарантия достоверности Разума, на основании которой ему можно доверять. Внутри него обнаруживается присутствие всепроникающих, милостивых к человеку сил, которые удостоверяют и поддерживают его репутацию.

Однако современный иррационализм, или антирационализм, может принимать и совершенно другую форму, которая вовсе не нуждается в натурализме. Отправной точкой рассуждения в данном случае является не натурализация разума, а демонстрация его полной неспособности осуществлять намеченное. Здесь речь идет не о погруженности в природу, а о деятельной несостоятельности.

Отсутствие каких-либо гарантий обоснованности или оправданности рационалистического метода (все равно — считающегося научным или нет) — одна из постоянных тем обсуждения для современных философов. Эта ситуация отсутствия у современной науки некой верительной грамоты является парадоксальной, поскольку длящийся с XVII столетия познавательный бум безусловно может быть

144

Эрнест Геланер

охарактеризован как очевидный, бросающийся в глаза и впечатляюще успешный. Получается, что мы обеспокоены жизнеспособностью в высшей степени успешного предприятия.

Эта озабоченность принимает самые разные формы. Например, имеющиеся у нас данные фрагментарны и скудны. Какие мы имеем основания для их экстраполяции? Далее, почему то, что имело место в прошлом, должно воспроизводиться в будущем? Или — какие у нас гарантии относительно органичности или полноты используемой нами системы исчисления? Основательность этого беспокойства, похоже, находит свое подтверждение в некоторых специальных выводах математической логики: профамма, в которой все математические операции сводятся к простому наблюдению простых и бесспорных логических принципов, не может быть реализована. А если рационалистическое исследование включает в себя процедуры, которые оно не в состоянии обосновать, может ли оно быть названо таковым?

Это является основным аргументом в пользу Бессилия Разума: на самом деле он вынужден использовать процедуры, которые невозможно обосновать, и, следовательно, даже если их применение окажется успешным, они не перестанут быть иррациональными, будучи не в состоянии соответствовать картезианскому тезису о самообосновании.

Существует определенная связь между Бессилием Разума и его Самоубийством. Те, кто занимается первой проблемой, отчаявшись найти доказательство, способное узаконить рациональный метод, вынуждены просто констатировать тот факт, что мы — наши умы, наши традиции, наша культура или что бы то ни было другое — просто действуем таким образом. Иными словами, они обращаются к фактам нашей практики или обычаям в силу неспособности установить или продемонстрировать некую общую норму. В одном случае речь идет о натуралистической дисквалификации Разума, в другом, за неимением лучшего, делается попытка решить проблему его

Болезни Разума

145

бессилия. То есть, в зависимости от точки зрения, природа или узурпирует роль разума или замещает его по причине его несостоятельности.

Обоснование вывода

В ходе поиска иррационалистами аргументации, подтверждающей Самоубийство Разума, представление о том, что природа всеохватна и нам не следует стремиться выйти за пределы ее мотивов, иногда происходит то, что можно было бы назвать обретением плоти и крови: иррационалист просто-таки впадает в лирику, восхваляя глубокую мудрость общности, традиции, крови, почвы и класса, либо пульсирующую энергию темных сил в глубине психики. Колоритность подобной прозы объясняется тем, что в этой своей способности восхвалять и поклоняться иррационалист чувствует некую убедительную силу. Таковую прозу часто отличает выразительный литературный стиль.

Между тем, изложение доводов в пользу Бессилия Разума, как правило, производится в гораздо менее блестящей и своеобразной манере. Это объясняется тем, что излагающий их иррационалист не видит перед собой некоего конкурента Разума, чьи темные и таинственные силы он мог бы воспеть. Все, что он имеет, — это провал Разума, а вовсе не триумф его соперника. Видимо, здесь сказывается ограниченность литературного потенциала Schadenfreude*. Несмотря на это обстоятельство, некоторые иррационалисты,

работающие в этой традиции, особенно П. Фейерабенд, выжали из столь безнадежного материала все, что можно³. Наверное, только это и придает поэтичность подобным иррационалистическим вспышкам, таким слабым по сравнению с энергией их соперников, воспевающих триумф Природы и наслаждающихся * Злорадство (нем.).

146

Эрнест Геланер

великолепным *Gotterdammerung**. Разума. Однако этот момент заслуживает комментария.

Одну из самых значительных и интересных попыток разрешения проблемы обоснования Разума предпринял Карл Поппер. Самая ранняя и при этом, возможно, самая знаменитая его работа⁴ предлагает, по сути, новую интерпретацию науки как таковой, интерпретацию, направленную на решение уже рассмотренной нами юмовской проблемы. Поппер надеялся преуспеть в том, что не удалось Юму: в обосновании рациональности науки и спасении ее от низведения до некоей условности, привычной для человеческого ума. Его аргументация основывается на очень простых вещах. С его точки зрения, функция науки заключается не в чем ином, как в формулировании гипотез и их последующем исключении. Занятие ученого — это исключение теорий посредством контрпримера. Фальсификация обобщения с помощью контрпримера — совершенно законная с логической точки зрения процедура. При этом просто предполагается, что хорошо обоснованный контрпример с определенностью устанавливает ложность обобщения. Это действительно ясный, сам себя удостоверяющий принцип. Он бы согрел сердце Декарта, который сразу бы признал в нем одну из тех ясных, саму себя обосновывающих истин, которые не может отвергнуть рациональный ум. Этот принцип подобен тем, которые были призваны помочь нам избежать банальных «обычая и примера». А для Поппера это принцип, позволяющий прорваться к подлинному знанию, выйти за рамки замкнутой, саму себя увековечивающей мысли.

На самом деле этот принцип с полным основанием можно представить в качестве прямого потомка декартовской аргументации *cogito*. Декарт говорил, что только непосредственные данные сознания несомненны и не подвержены манипуляциям Демона (его название культуры). Он

* Сумерки богов (нем.).

Болезни Разума

147

называл эту не вызывающую сомнений основу субстанцией или личностью, что можно рассматривать либо как простое словесное украшение, либо как дополнение к очень сомнительной метафизике. Если же все это отсечь, то поп-перовский вариант (хотя сам Поппер не субъективист) сказанного на эту тему может быть истолкован следующим образом: у нас есть основа, состоящая из непосредственных данных, и мы вправе полагать, что все несовместимое с ней ложно. Этот принцип обладает тем ясным, самого себя обосновывающим авторитетом, к которому стремился Декарт в качестве средства избавления от заблуждения и банальных, случайных, внушенных культурой мнений.

Итак, науке, чтобы идти вперед и быть рационально обоснованной, необходим только этот бесспорный, очевидный, ясный, убедительный, сам себя подтверждающий принцип. Так или иначе, но такая ясная и отчетливая идея имеется в нашем распоряжении и способна руководить нами. Однако необходимы и эмпирические данные, призванные исполнять роль фальсификаторов и сепараторов теорий. Это последнее обстоятельство создает проблему.

С изложенной точки зрения наука — больше уже не свод установленных истин; действительно твердо установлена лишь ложность определенного ряда обобщений. Не существует никакой совокупности обобщений, выступающих в качестве истинных; в лучшем случае можно сказать, что некоторые из бесконечного множества пока-еще-не-сфальсифицированных идей в настоящий момент находятся во главе очереди. Они находятся как бы на передовой и имеют честь быть особенно подверженными испытанию огнем в ходе постоянных попыток их сфальсифицировать.

Каким же образом отбираются эти герои передовой? Именно в этом вопросе Поппер серьезно разошелся с предшествующими ему традиционными теориями науки. Как правило, считалось, что из множества идей, до сих пор не признанных ни истинными, ни ложными, наука

148

Эрнест Геланер

должна выбирать те, которые кажутся наиболее вероятными и, учитывая срок их службы, представляются наиболее перспективными в смысле выживания. Поппер скептически относится к этому принципу классификации конкурирующих идей; но, главное, он настаивает на том, что и самые невероятные идеи имеют точно такое же или даже большее право, чем «правдоподобные», располагаться на передовых позициях. Чем больше у идеи шансов быть фальсифицированной, чем в большей степени она является заложником фортуны от эмпирики, тем значительнее ее содержание и ценность, тем большее знание мы приобретем в ходе ее проверки, и если она благополучно пройдет это суровое испытание, то докажет свою состоятельность. Чем выше риск, тем больше выигрыш в случае успеха или, вернее, избегания неудачи, тем значимее достижение в познании, тем богаче принесенная домой когнитивная добыча.

Заметим, что, согласно такой постановке вопроса, научная деятельность распадается на две части. Первая, очевидно, удовлетворяет всем канонам картезианской рациональности: принцип фальсификации с помощью контрпримера в этом отношении бесспорен. Он не обязан своим происхождением предрассудкам какой-

либо культуры и является рационально принудительным для всех картезианских умов, желающих внимать голосу ясных и отчетливых идей. Он предлагает им то, от чего они не могут отказаться. Кроме того, необходимо наличие неких эмпирических данных, выполняющих функцию «сепараторов». Если в распоряжении науки имеются два эти элемента, наука может претендовать на рациональность и оправданность.

Но необходимо также заниматься и другими вещами, в особенности вычленением и формулировкой подлежащих проверке идей и, возможно, их классификацией для организации этого процесса. Эта деятельность, согласно Попперу, в своей основе нерациональна, не может быть рационально оправдана, да и не нуждается в этом. Метод-

Болезни Разума

149

да открытия не существует, и логика здесь не играет никакой роли. Идеи могут приходить любым, самым обычным путем, и способ или очередность их появления не дают им никаких привилегий или приоритета. Здесь можно только отметить, что для мыслителя полезно погружаться в проблему, однако ни погружение, ни отсутствие его не могут гарантировать появление открытия.

Данная теория предназначалась для поддержки рационализма. Опираясь на нее, действительно можно построить модель науки, и она не будет содержать в себе элементов, которые нужно было бы принимать на веру. На одном краю выращиваются идеи и теории, на другом — пестуются «данные»; при этом не предполагается, что процедура допуска идей до рассмотрения сама по себе опирается на какие-либо исходные критерии рациональности, и, таким образом, эти идеи не могут им не удовлетворять. Но противостояние идей и данных организуется согласно правилам ясной, самоочевидной, прозрачной и принудительной логики. Это и есть наука. Итак, наука рациональна. *Quod erat demonstrandum* — что и требовалось доказать.

Конечно, за все это приходится платить: теперь наука уже не поставщик надежных истин, а заслуживающий доверия фильтр ложных идей. Нет больше точно установленных истин, есть только точно установленные заблуждения. Всегда остается бесконечный запас пока-еще-не-исключенных идей, и ни собственно наука, ни требования рациональности не допускают, повторяю, какой-либо дискриминации в отношении этих остающихся в живых кандидатов.

Конкретная деятельность, осуществляемая согласно этому рецепту, не будет содержать в себе противоречий. Вне всякого сомнения, можно было бы организовать исследования, осуществляемые строго в соответствии с этим способом. Вполне могло бы существовать интеллектуальное сообщество, посвятившее себя формулированию интересных идей и их проверке с обязательным исключени-

150

Эрнест Геллнер

ем тех, которые в ходе проверки будут признаны неудовлетворительными. У этого сообщества не было бы жесткой приверженности к какому-либо набору идей, хотя для отдельных индивидуумов можно допустить возможность личной привязанности к той или иной теории — если, разумеется, это не повлечет за собой слишком страстную защиту данной теории от не укладывающихся в ее рамки данных.

Однако все это предприятие имело бы весьма отдаленное отношение к той конкретной деятельности, которая в нашем обществе в настоящий момент считается наукой. Последняя представляет собой свод доктрин, и это отнюдь не некая произвольная группа, объединяющая все пока-еще-не-исключенные идеи. Наоборот, это совокупность теорий, считающихся либо истинными, либо, по крайней мере, достаточно близкими к истине, чтобы оправдать необходимость подвергнуть риску жизни и судьбы людей.

Таким образом, конечным следствием предпринятой Поппером попытки создать полностью рациональную, подлинно чистую науку является очевидность того, что практическая реализация этой попытки, равно как и наша уверенность в применимости твердо установленных этой наукой идей, а заодно и наш здравый смысл находятся в области иррационального. Очень трудно объяснить, почему эти убеждения на самом деле рациональны; присвоение определенных вероятностных значений целым гипотезам или теориям носит исключительно искусственный характер. Иными словами, попытка Поппера спасти науку для рациональности, имела весьма неожиданный эффект: преуспевая в спасении «чистой» науки, функционирующей в соответствии с его рецептом, он фактически высвечивает иррациональность нашей веры в широту и важность практического применения науки, что обычно рассматривалось как имманентное ей свойство.

Это обстоятельство вызвало множество критических замечаний в адрес Поппера: даже рационализация «чистой»

Болезни Разума

151

науки, сведение ее к точным и простым логическим операциям предполагает наличие «строгих» данных, то есть поставляемых извне не вызывающих сомнения «фактов». Но те факты, которые подтверждают или не подтверждают самые общие теории, обычно подлежат различным интерпретациям. Отдельные факты «насыщены теорией», и любой единичный упрямый факт может быть легко, подобно захваченному в плен шпиону, «перевербован» и реинтер-претирован так, что он будет обязан соответствовать захватившей его теории. Если это так, то столь вдохновляющая картина уничтожения великих теорий с помощью одного

храброго, провоцирующего факта, так замечательно нарисованная Поппером, превращается в иллюзию. Если единичный факт ничего не значит, то как может теория терпеть внутри себя множество насильственно преобразованных, реинтерпретированных фактов?

На этих двух соображениях основана главным образом критика попперовской теории. Это заставило всех, кто развивает попперовскую традицию, в частности И. Лака-тоса и П. Фейерабенда, модифицировать его теорию в определенном направлении, и, в частности, в случае второго указанного мыслителя, это привело к образованию открытых и постыдных форм иррационализма. Лакатос же, отталкиваясь от постулата, что даже самые абстрактные научные теории представляют собой не столько гипотезы, способные или нет устоять перед лицом одного контрпримера, сколько «исследовательские программы», то есть абстрактные схемы, вдохновляющие на создание специальных теорий, но сами по себе непосредственно не сталкивающиеся с реальностью, разработал некий громоздкий комплекс критериев, чтобы мы руководствовались ими в ходе рациональной оценки конкурирующих «исследовательских программ»⁵. Работа, основанная на применении этих критериев, не предполагает особой квалификации и расхода времени. И трудно воспринимать это иначе, как некий отказ от попытки дать науке рациональную основу.

152

Эрнест Геллиер

Иррационализм Фейерабенда — открытый, общепризнанный, преднамеренно и вызывающе провокационный. Этот мыслитель с энтузиазмом принимает лозунг «годится все», чтобы обосновать постулат о том, что рациональных познавательных методов не существует, а все существующие методы и выводы имеют равную силу (или равно не имеют ее). Он излагает и доказывает этот постулат, исходя из предположения, будто он уже убедительно продемонстрировал, что в дело действительно «годится все», что позволительно любые утверждения, заключения, противоречия и, следовательно, он — Фейерабенд — не может заблуждаться. Поскольку он руководствуется подобным принципом, дающим ему (но, по-видимому, не его критикам) полную когнитивную свободу, ему, конечно, очень легко делать любые выводы. Все это немного похоже на Декарта наоборот. Декарт считал, что обеспечил божественное подтверждение всем своим отчетливым идеям (используя некоторые из них для обоснования гарантии этого), а затем с успехом применил аппарат логической интуиции. Фейерабенд наделяет самого себя универсальными полномочиями с целью обоснования любого утверждения (поскольку «годится все») и с помощью этого доказывает — без особых трудностей, что неудивительно, — будто мир познания подкрепляет его воззрения. Хотя на самом деле он изобрел игру, в которой нельзя проиграть.

Хотя содержанием его книги является изложение абсурдного и в некотором роде истеричного опыта, выполненное в дадаистской манере исповеди самому себе, в ней все же присутствует один важный момент: если принять попперовскую точку зрения, согласно которой рациональное зерно науки состоит скорее в исключении теорий, нежели в их доказательстве, и невозможно вывести теорию, не ограниченную какими-либо условиями, обусловленными имеющимися в нашем распоряжении данными, то оказывается очень трудно дать нашим независимым убеждениям какое-либо рациональное оправдание.

Болезни Разума

153

Не столько в силу действия принципа «годится все», сколько потому, что трудно объяснить, согласно каким соображениям так не должно быть.

Примечания

1 Ср.: Quine W.v.O. *From a Logical Point of View*. — Cambridge: Harvard University Press, 1953; *Ontological Relativity and Other Essays*. — NY.; L: Columbia University Press, 1969.

2 См.: Джемс В. *Прагматизм: Новое название для некоторых старых методов мышления*. СПб.: Шиповник, 1910.

3 Ср.: Feyerabend P. *Against Method*. — L.: NLB, 1975.

4 См.: Поппер К. *Логика научного исследования. // Логика и рост научного знания*. М.: Прогресс, 1983. С. 33-235.

5 См.: Locates I. *Falsification and the methodology of scientific research programmes*. // Lacatos I. *Criticism and the Growth of Knowledge*. / Ed. I. Lacatos and Musgrave. — Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Противоположные течения

Абсолютизм возвращается под защитой прагматизма

Самая знаменитая и очень влиятельная работа Томаса Куна напоминает попперовскую, по крайней мере, в одном аспекте: судя по всему, ее автор вряд ли ставил своей целью пропаганду иррационализма¹. Однако ее отличает мощный и весьма значимый иррационалистический подтекст. Привлекая огромное количество самых различных терминов, автор этой книги, тем не менее, не выходит за рамки своей главной идеи, демонстрируя тем самым яркий образец весьма распространенного типа аргументации.

Сначала Кун как бы критикует миф об индивидуалистском характере науки, а именно, характерное для попперовской, а также допопперовской философии науки и восходящее к Декарту представление об индивидуальном мыслителе, стоящем перед лицом фактов и пытающемся осмыслить их на языке теории. Подобный взгляд на вещи характерен и для «индуктивистов», полагающих, что этот герой-од и ночка сначала собирает факты, а затем позволяет им привести его к теории, а также их оппонентов — сторонников Поппера, по мнению которых исследователь сначала как бы извлекает теорию из шляпы, а затем храбро

отправляется на поиски тех фактов, которые могли бы причинить ей наибольший вред. Кун утверждает, что все происходит совсем не так. Исследователи живут в сообществах и мыслят в терминах общепринятых и предзаданных представлений, систему ко-

Противоположные течения

155

торых Кун называет «парадигмой». Эти парадигмы не только не подвергаются сомнению, но сама принадлежность к исследовательскому сообществу определяется верностью парадигме, способностью и желанием подгонять под нее все имеющиеся данные.

Почему же все должно происходить именно так? Дело в том, что опытные данные настолько разнородны, хаотичны, неопределенны, что если бы в нашем распоряжении не было господствующей парадигмы, мы не смогли бы преодолеть это состояние рассогласованности и хаоса. По наблюдениям Куна, так оно и было в случае допара-дигматических и, следовательно, донаучных социальных «наук». Только порядок, установленный произволом парадигмы, ограничивает стремящееся к бесконечности число альтернативных интерпретаций и таким образом делает возможным методичное исследование. Блокировать появление интерпретаций рациональными средствами нереально, это делает нерациональная, авторитарная парадигма. И только поэтому становится возможной накопительная, сравнительная научная работа. Само существование науки зиждется не на свободе, а на порядке. Без Верховной Парадигмы жизнь идей была бы одинокой, жалкой, ужасной и короткой. Фактически только благодаря миру, установленному Парадигмой, они могут жить, сотрудничать и развиваться.

Но бессмертна ли сама Парадигма? Что происходит, когда она умирает? Будет ли она править вечно? Видимо, нет. Парадигма должна умереть. Наступает время, когда она начинает испытывать все более упорное и возрастающее сопротивление, в конечном итоге сокрушающее ее. Это называется Революцией, и завершается она владычеством новой Парадигмы, убившей ослабленную и стремительно теряющую силу предшественницу. Под энергичным руководством нового властителя земля снова будет процветать.

Парадигма умерла; да здравствует Парадигма!

Провозглашая все это, Кун опирается на постулат, который пронизывает всю его аргументацию: сами по себе

156

Эрнест Геланер

мы не способны воспринимать реальность, мы делаем это только при помощи парадигмы. Не существует прямого, свободного от парадигмы доступа к реальности. Только порядок, налагаемый парадигмой, позволяет наблюдателю сопоставить мир и представление о нем и решить, совпадают они или нет. Иными словами, наши идеи никогда не сталкиваются с реальностью напрямую, но только через парадигматическую медиацию. Но если это так, то ни одна парадигма как таковая не может непосредственно конфликтовать с реальностью. (Для того чтобы это произошло, потребовалась бы другая парадигма...) Суверен не может заблуждаться — для этого необходимо присутствие другого Суверена, который указал бы ему на его неправоту.

Кун настаивает, что парадигмы «несоизмеримы» между собой: нет того общего языка или критерия, с помощью которых одну парадигму можно было бы сравнить с другой, — и этот тезис звучит очень правдоподобно. Те модификации, которые представлены с помощью одних выражений и, следовательно, рационально обоснованы, *ex hypothesi* пребывают внутри одной и той же парадигмы. Суть революции, то есть смена парадигмы в том и состоит, что имеет место внезапный переход к новому, отличному от прежнего, языку. Но если это так, то подобные сдвиги — умозрительные квантовые скачки, если использовать модную метафору, — не подлежат рациональной оценке.

Все это весьма убедительно и следует из утверждения, что мы можем постигать реальность только через парадигмы. Единственно возможный общепринятый язык, в терминах которого можно было бы сравнивать парадигмы и строить их иерархию, — язык самой реальности, но в этом случае лучшей парадигмой, безусловно, оказалась бы наиболее близкая к реальности. Однако сопоставление парадигмы и реальности исключено *ex hypothesi*: реальность постигается только через парадигмы. И поскольку это так, нет смысла объявлять одну парадигму лучшей, более истинной, чем другая. Это потребовало бы сравнения парадигмы с реальностью, свободной от парадигм. Но это невозможно

Противоположные течения

157

для нас, поскольку парадигмы объявлены инструментом, необходимым для постижения реальности. Таким образом, сама возможность сравнения парадигм с неизбежностью оказывается в области иррационального. Здесь прослеживается четкая параллель с сентенцией, согласно которой, если мораль и законность являются и могут являться исключительно выражением воли Суверена, то невозможно придать какой-либо смысл ни царящему среди суверенных политических единиц нравственному и правовому порядку, ни критике этих суверенов. Аргументация, привлекаемая при обосновании абсолютности власти политических властителей, аналогична той, с помощью которой обосновывают власть когнитивных суверенов, то есть «парадигм». В конечном счете, авторитаризм, как это было у Гоббса, принимается не по причине божественного предопределения, а потому, что этого требует наша земная ситуация. Иными словами, к принятию абсолютизма нас приводит вовсе не благоговение перед Откровением, а житейские, прагматические

соображения.

Подобный взгляд на вещи неизбежно приводит к иррационалистическим выводам. Однако взгляды Куна успешно сочетают в себе весьма доказательно изложенную теорию о несоизмеримых и, следовательно, независимых парадигмах с твердой верой в научный прогресс, иными словами, с убеждением, что все последующие парадигмы в конечном счете лучше предшествующих. Разумеется, не существует закона, запрещающего человеку придерживаться противоречивых воззрений, если он убежден, что, исходя из внутренних побуждений, не может поступать иначе. Но, исходя из чисто логических посылок, обосновать сочетание основной идеи теории Куна со столь оптимистической верой в прогресс невозможно.

Очень схожей с Куном позиции, хотя и выраженной им в совершенно иной терминологии, придерживался философ, историк и археолог Р.Дж. Коллингвуд, также живший в XX столетии, но гораздо раньше Куна². Он полагал, что вопросы, занимавшие умы в любую конкрет-

158

Эрнест Геллнер

ную эпоху интеллектуальной истории человечества, имели и имеют смысл только в контексте «абсолютных допущений» этой эпохи. Эти допущения, разумеется, никогда не бывают вечными и в свое время замещаются другими, но в тот конкретный период времени они не подлежат сомнению. Подобно Парадигмам Куна, аналогом которых они, в сущности, являются, эти абсолютные допущения — несмотря на их взаимную несоизмеримость, ибо не существует третьего, опосредующего, языка, в терминах которого их можно было бы сравнивать и оценивать — последовательно сменяют друг друга, образуя при этом прогрессивный ряд. Оба мыслителя, Коллингвуд и Кун, по сути, рисуют тупиковую ситуацию, порожденную наличием двух несовместимых интуитивных представлений: зависимости интеллектуальной и познавательной активности от принятых в обществе концептуальных предпосылок — исторических, условных и временных — и убежденности в том, что несмотря на все это имеет место прогрессивное развитие науки.

Куновский иррационализм (независимо от того, признает сам Кун это определение или нет), апеллирующий к несоизмеримости последовательно сменяющихся друг друга научных воззрений, интересен и важен тем, что напоминает и отчасти совпадает с другой модной формой иррационализма — мистическим представлением о несоизмеримых и замкнутых на себя культурах. Это представление о якобы несравнимых друг с другом общностях Кун переносит на сменяющиеся друг друга по ходу времени научные представления.

Суверенитет культуры

Людвиг Витгенштейн — один из самых влиятельных философов XX столетия. Судя по всему, его специфическую версию иррационализма лучше рассматривать сквозь призму интеллектуальной ситуации последних де-

Противоположные течения

159

сятелетий Габсбургской империи, продуктом которой он и был, — вполне типичным, хотя и несколько странным.

В империи Габсбургов очень остро конфликтовали между собой те, кого можно назвать приверженцами Gesellschaft (общества) и приверженцами Gemeinschaft (общности). Первый термин обозначает открытое общество анонимных индивидов, вступающих в отношения, скорее, на основе договора, нежели статуса, вовлеченных в свободный рынок товаров и идей, свободно преследующих свои собственные цели и чрезвычайно слабо и ненадолго обращающихся к культурному контексту — в отношении пищи, языка, одежды либо религии. Этому либеральному сообществу противостоит пронизанная романтической мистикой замкнутая культурная общность, члены которой культивируют особенность, своеобразие и эмоционально насыщенные, очень личные, хотя и построенные по иерархическому принципу отношения. Этим противостоянием насыщена мысль XIX и XX столетий, что особенно остро ощущалось в Центральной и Восточной Европе.

В силу очевидных, но весьма серьезных причин с особой остротой это происходило в полиэтнической, обладающей подвижным, подверженным внутренним конфликтам социумом и, тем не менее, чрезвычайно стратифицированной Австро-венгерской империи. Преуспевающих в экономическом отношении, но не имеющих мощных социальных корней и определенного статуса, космополитически настроенных индивидов привлекал либерализм, позволяющий приобрести влияние и суливший общественное признание; сторонники нового этнического национализма романтически склонялись к альтернативному варианту — возврату к замкнутой общине, защищающей от товарного производства, но главное — от влияния чуждых этнических культур. Обоим позициям присуще свое собственное, весьма определенное представление как о стратегии познания, так и о характере поведения. Поведение либералов определялось преследованием индивидуально выбранных целей с помощью рациональных, прак-

160

Эрнест Геллнер

тически эффективных средств; романтиков — стремлением сыграть соответствующую роль в общественном сценарии, способствуя тем самым увековечиванию той общины, которая, в свою очередь, наделяет эту роль и ее носителя значимостью и ценностью. Для либералов процесс познания ассоциировался со свободным формулированием любых теорий, соблюдающих только одно обязательство — уважение к фактам; для

романтиков этот процесс заключался в многосторонней деятельности, служащей увековечиванию существующей культуры, ее ценностей, ее иерархии. В данном случае речь шла не об абстрактном и универсальном познании, а конкретном и социально обусловленном.

Маловероятно, чтобы Людвиг Витгенштейн сознательно и непосредственно принимал участие в этой конфронтации как в определенном, социально-политически и культурно выраженном процессе. Непохоже чтобы это вообще когда-либо входило в его планы. Тем не менее, эта конфронтация является наилучшим и, вероятно, единственно возможным контекстом для истинного понимания его личной, весьма любопытной эволюции. В молодости он был сначала инженером, а затем, после обучения в Англии, стал логиком. Еще он был математиком — по стандартам своего времени довольно скромного уровня. Заинтересовавшись логикой, а также основами математики как науки, то есть, фактически, взаимоотношением языка и реальности, он разработал теорию связи языка и мышления. Эта теория была призвана показать, каким образом соотносятся язык и реальность, а также то, как вообще возможна такая наука как математика. В отношении первого он пришел к выводу, что структуры мира и структуры языка очень схожи, разработав при этом «эхоподобную», или «зеркальную» теорию значений. По поводу второго он заявил, что логика и математика имеют отношение только к форме, но не к содержанию мысли. Если логика и математика заранее ничего не знают о мире, о соотносительном содержании наших утверждений, то необходимая, принудительная природа логического и матема-

Противоположные течения

161

тического доказательства становится понятной и перестает быть глубокой тайной. Математическая истина принудительна постольку, поскольку ничего не сообщает, а математическое принуждение оказывается как бы прирученным и выхолощенным.

Заметим, что эта теория только предполагает, что язык каким-то серьезным образом соотносится исключительно с фактами и формальными выводами, то есть с чем-то общим для всех людей, независимо от их культуры. Культурное своеобразие не имеет никакого отношения ни к реальному мышлению, ни к сущности языка. Пусть непреднамеренно, но все эти сентенции были глубоко картезианскими и индивидуалистскими; они касались ограничений, накладываемых на мышление и язык логикой и реальностью независимо от какой-либо конкретной культуры, влияние которой игнорировалось или выносилось за скобки. Обычай и пример снова отправлялись в собачью конуру. Когда встречаются истинные мыслители, они обмениваются идеями, не интересуясь интонациями друг друга, стилем стрижки, покроем одежды (будь это хоть шотландская юбка) или клубными знакомствами. Такова общая картина. Это не обсуждалось, а просто предполагалось; требующая своего решения проблема формулировалась в такой, исключающей сомнение, форме.

Эта теория удивительно точно выразила подспудные интуитивные прозрения приверженцев *Gesellschaft*. В ранней работе Витгенштейна не обсуждались взгляды на мышление, знание и язык, характерные для либерально-универсалистской позиции. Он считал их не требующими доказательства. Реальное мышление имеет отношение к общепринятой реальности. Культурное своеобразие накладывает на это некое искажение или шум, и в своей работе он вынес его за скобки, удостоив лишь одним замечанием. Он учил, что существует универсальная форма мышления и языка, связанная исключительно с отражением объективных фактов и наложением на них логических форм. Этот универсальный образец зафиксирован в сим-

162

Эрнст Геллнер

волической системе формальной логики, разработанной Расселом и Уайтхедом, и является совершенно инвариантным. Культурные особенности естественных языков объявляются как бы ненужными наростами и специально не обсуждаются. Они не играют особой роли в реальном функционировании языка или мышления. Говорящие и слушающие, передавая или постигая истинный смысл утверждения, делают скидку на обусловленные этими особенностями искажения и легко компенсируют их. И даже когда в заключительной части своей ранней работы Витгенштейн говорит о «мистическом», предполагается, что оно одинаково для всех людей. Культура отчуждается не только от нашего рационального познания, но даже от нашей непостижимой связи с жизнью.

Таковы были воззрения раннего Витгенштейна, впоследствии им отброшенные¹. Однако всемирную известность Витгенштейн приобрел не благодаря этим представлениям, принесшим ему скромное признание узких специалистов, а благодаря своей поздней, зрелой философии. В его ранней философии не было места культурному своеобразию, в поздней же не оказалось места ни для чего другого. В этом царстве культурного своеобразия носители языка теперь просто прославляют свою лингвистическую идентичность — самыми разными, зависящими от контекста способами. Вот так эффектно инверсирует свою позицию Витгенштейн. Если Маркс «поставил на голову» Гегеля, а Ницше что-то подобное сделал с Шопенгауэром, то Витгенштейн отличился тем, что поставил на голову самого себя, приобретя при этом огромную славу. Движение философской мысли Витгенштейна в сторону *Gemeinschaft* было скорее скачкообразным, нежели плавным. Несколько смешное абсолютизирование *gesellschaftliche** теории языка, свойственное ему в молодости, сменилось столь же абсолютным неприятием присущей этой теории постановке вопроса и толкнуло его на

* Общественной (нем.).

путь принятия того, что он убежденно считал его единственной альтернативой. Эта убежденность в наличии только двух возможных постановок вопроса явилось основополагающим фактором развития его философии⁴. Ведь если выбирать можно только из двух возможностей, то одна из них объявляется ложной, а другая получает абсолютное господство.

Универсальная, инвариантная, строго референтная, концептуально единая, атомистическая теория языка была отвергнута, причем по чисто формальным и малопонятным причинам. Прежде всего она не работала; кроме того, обнаружилась абсолютная невозможность соотнести ту простую и элегантную схему, которую она предлагала, с реальной речевой практикой. Но под этой лежащей на поверхности, «ударной» аргументацией, скрывалось желание выбрать между двумя альтернативными постановками вопроса и явная склонность, некое тяготение к выбору, который, в конце концов, и был сделан. Отвергнутая теория языка, безусловно, принадлежала рационалистической традиции, поскольку недвусмысленно предполагала, что отношение языка к миру должно быть объяснено и оправдано: нашу способность постигать реальность в словах следовало не просто признать и принять на веру — она должна была быть подкреплена некоей хартией. И витгенштейновский «Трактат» предназначался для того, чтобы стать этой Хартией. Она объявлялась имеющей неоспоримую силу и в конечном счете не поддающейся словесному выражению. На самом деле это была странная Хартия, поскольку тот, кто пользовался ею, давал клятву — под страхом оказаться неспособным ее понять — отречься от нее после того, как штудирование будет завершено: Витгенштейн объявил ее идеи не подлежащими никакому сомнению и в то же время не имеющими смысла, следовательно, подлежащими отбрасыванию всеми, кто их постиг. И все же, при всей своей странности, это была Хартия. Подобная постановка вопроса подразумевала иррационалистическую оценку собственной легитимности.

Эрнест Гемнер

Поздняя позиция Витгенштейна альтернативна его ранней позиции и не предполагает рационального доказательства или обоснования. Теперь ничего не объясняется и не оправдывается, да и не может быть объяснено или оправдано: все может быть только описано и признано. Все может быть только принято, как обычай и пример, как «форма жизни». *Gemeinschaft* сама себя оправдывала* и не связывалась ни с каким Универсальным Трансцендентным. Она самодостаточна и придает законную силу всему своему своеобразию, в первую очередь — ему.

С этого момента Витгенштейн принял гипотезу, трактуемую им не как интуитивное прозрение, а как установленную истину, включенную им наряду с другими в комплекс следствий из своей системы. В его руках эта гипотеза превратилась в непосредственный и неизбежный вывод, вытекающий из присущих его системе сущностных дефиниций и процедурных принципов. И последователи Витгенштейна в первое время также воспринимали ее как некую установленную им истину, легшую в основу философского откровения. Эта гипотеза заключалась в следующем: увлеченность некоторых людей трудными и поистине неразрешимыми для человека вопросами, их страстное желание разобраться в этих вопросах и найти доказательства, оправдывающие характер познавательных, нравственных и иных оснований нашей деятельности, возникают исключительно благодаря привлекательности той ошибочной либерально-универсалистской теории языка, которую он, Витгенштейн, отверг и разоблачил как заблуждение, лежащее в основе всей предыдущей философии. Фактически здесь он проецирует свой собственный, пройденный им путь на всю историю человеческой мысли. Таким образом, его вывод о необходимости для человека детального соблюдения обычного, исторически установившегося для него речевого права и принятие его без желания отыскать как его основания, так и возможный,

* В немецком языке это слово женского рода.

Противоположные течения

общий для всех людей его образец, был чем-то вроде способа лечения с целью избавления от философской путаницы и вызванной ею тревоги. Поскольку философское или рационалистское стремление к доказательству или оправданию принципиально не может быть хоть сколько-нибудь удовлетворено, Рационализм — это болезнь. Ответа не существует; есть только средство излечения от искушения задавать вопросы. Такова одна из самых причудливых и крайних форм иррационализма нашего времени. Заметим, что к своему невяному культу *Gemeinschaft* Витгенштейн пришел косвенным, как бы вдвойне окольным путем. Прежде всего, это было сделано путем отрицания, исключения предположительно единственной альтернативы выбранному, а не исходя из каких-либо позитивных соображений. Подобная процедура всегда вызывает сомнения. Нет никаких оснований предполагать, что выбор можно было сделать только из двух вариантов, и нет никаких других. На самом деле Витгенштейн не представил никаких доказательных аргументов, которые могли бы убедить нас, что мы живем, можем или должны жить исключительно в уютном, самообоснованном коконе концептуальных традиций, воплощенных в наличной системе обыденной речи. Он просто пытался втолкнуть нас в соответствующую этой точке зрения дверь, бездоказательно настаивая на том, что, кроме этой, есть еще только одна, но она навсегда заперта. При этом очень существенен тот момент, что у Витгенштейна речь не шла об обществе как таковом, он

говорил только об языке. У меня нет ни малейших оснований полагать, что он вообще когда-либо думал об оппозиции Общество/Общность, имевшей такую власть на умах его соотечественников и современников и будоражившей философскую и политическую мысль того времени. Но, невольно впитав в себя идею этого великого разделения, он обратился к ней в тот момент, когда его подвела универсально-либеральная модель языка, — как к единственно возможной, ждавшей своего часа альтернативе. В итоге же

166

Эрнст Геллнер

его последователи получили концепцию этоса Закрытого Общества, но не названную своим непосредственным именем, а поданную под видом якобы революционного понимания истинной природы языка. Кроме того, без каких-либо мало-мальски очевидных оснований Витгенштейн заявлял, что его концепция снимает все философские проблемы (то есть проблемы обоснования принципов, лежащих в основе всей нашей разнообразной деятельности). Если бы самобытное, замкнутое на себя сообщество в концептуальном плане действительно было бы суверенным, завершённым и самодостаточным, то такой вывод действительно имел бы под собой основание. Поскольку обращение к обычаям и тотемам действительно обеспечивает это обоснование — как единственно возможное и основанное на самих себе. И эта странная социально-политическая доктрина с помощью формулирования ее *mit ein bisschen anderen Worten** была замаскирована под теорию языка. Здесь *Gemeinschaft* торжествует путем утверждения тезиса о невозможности какой-либо трансобщественной, универсальной, рациональной формы мышления. Если бы это было так, то все философские проблемы моментально исчезли бы: исходя из обычаев организации речи, которые несут в себе оценочный момент — истинно или ложно, хорошо или дурно, прекрасно или безобразно — люди просто снимали бы эти проблемы естественным, а, главное, должным образом. И если обеспечивающие эту возможность концептуальные (или вербальные) традиции действительно несут в себе свое подтверждение и оправдание, тогда давайте изучать их и принимать содержащиеся в них в скрытом виде суждения.

Таким образом, *Gemeinschaft* не восхвалялось прямым образом: никогда Витгенштейн не говорил ничего подобного тому, что, например, венские жители должны покинуть свой мегаполис и вернуться в тирольскую де-

Несколько другими словами (нем.).

Противоположные течения

167

ревню, балканскую задругу или австрийский городок, бежать в колхоз или киббуц, или что надо носить *Lederhosen** или танцевать хору. Разумеется, он не был столь ограничен или прямолинеен. Но фактически он доносил до венских, кембриджских и других интеллектуалов, жизнь которых определялась реализацией концептов, в гораздо большей степени ориентированных на *Gesellschaft*, нежели *Gemeinschaft*, что, когда они сталкиваются с кризисом легитимации собственной деятельности, в ходе, например, поисков обоснований какой-либо математической, эмпирической или нравственной сентенции, им следует вести себя так, как если бы они являлись членами некоего Закрытого Общества, не зараженного возникшим в незапамятные времена стремлением найти межэтнические и межкультурные нормы в противовес нормам, освященным авторитетом кланового тотема. В данном случае в качестве последней инстанции должен быть принят обычай. Иными словами, цивилизации, ориентированной на заветы картезианства и уже веками жившей в состоянии критического недоверия по отношению к банальным обычаям и примеру, предлагалось принять доктрину, согласно которой под солнцем нет ничего выше их. Доктрине Витгенштейна с восторгом внимали, особенно в Оксфорде, и некоторое время его идеи приветствовали, отождествляя их с кульминационным моментом в истории философии, связанным с ее окончательной демистификацией и самореализацией.

Применительно к анализу языка первобытного человека — до появления письменности или возникновения развитой системы разделения труда, устойчивой теологической доктрины и установления понятийной системы — идеи Витгенштейна звучали не так уж плохо, хотя и преподносились неадекватным образом, благодаря чему, совершенно не стремясь к этому, Витгенштейн пре-

* Кожаные штаны (нем.).

168

Эрнст Геллнер

вратился во вполне приличного антрополога-теоретика. Его коренная ошибка заключалась в том, что он распространил свой анализ на все лингвистические и концептуальные системы, особенно современные, как его собственная. Если Витгенштейн был прав, то великого достижения (или несчастья — в зависимости от того, позитивист ты или романтик) в лице *Gesellschaft* в действительности никогда не было. Этого не было, потому что этого не могло быть. Мы все живем в *Gemeinschaften*, знаем об этом или нет, поскольку сама природа языка не допускает ничего иного; следовательно, мы не можем жить где бы то ни было еще. Интеллектуальное беспокойство, которое западный человек начал испытывать, начиная с XVII столетия, и которое с новой силой возродилось в Австрии конца XIX-го в острой, стрессовой этнокультурной форме, оказалось не имеющим под собой почвы. В лучшем случае, оно связано с неправильным восприятием языка! В действительности, витгенштейновская программа предлагала всему человечеству коллективно возвратиться в состояние инфантилизма. Тогда бы то первобытное функциональное сообщество, к которому

он по сути предлагал вернуться под своим руководством, с помощью собственных ресурсов разрешило бы, или, скорее, «растворило» все проблемы, порожденные таинственным и вводящим в заблуждение стремлением к некому общечеловеческому и в философском плане оправданному образу мысли. Если только *Gemeinschaft* позволяет создать адекватную теорию языка, то, следовательно, мы можем и, разумеется, должны вести себя так, как если бы мы были частью *Gemeinschaft*, и наши понятия и познавательные методы не имеют и не могут иметь никакого иного основания, кроме как почерпнутого в нем; так должно быть, ибо правильное понимание языка показало, что возможна только *Gemeinschaft*. В конце концов, властвуют обычай и пример. И они должны властвовать, поскольку соперников у них нет и быть не может.

Противоположные течения

Творчество через принуждение

169

Теория языка, созданная Ноамом Хомским, не менее влиятельна, чем витгенштейновская, но является ее прямой противоположностью, хотя многие до сих пор не обращают на это внимания. Идеи этих двух мыслителей по отношению друг к другу находятся на столь различных уровнях, что их противопоставление просто никому не приходило в голову, хотя оно, безусловно, имеет право на существование⁵.

Основное различие между этими теориями таково: витгенштейновский романтизм рассматривает индивидуальные языковые системы и, прежде всего, способность к безрефлексивным действиям их носителей, на которых держатся эти системы, как данные, состоявшиеся, самоочевидные и самооправданные — конечные. Попытки объяснения или обоснования этих способностей фактически объявлены вне закона. Это, по сути, главное, что хочет сказать Витгенштейн. Он упорно настаивает, что культуры, «формы жизни» не могут быть ни оправданы, ни объяснены. Их можно только описывать. Именно идея главенства обычая и общности, обычая и примера, как выразился Декарт, определяет романтизм Витгенштейна и те ответы, которые его теория дает на всевозможные философские вопросы.

Что касается воззрений Хомского, то особый интерес вызывают не столько выводы, к которым он пришел, поскольку они неоднозначны, спорны и интересны исключительно узкому кругу специалистов, сколько удивительно ясная и четкая постановка проблемы, о наличии которой другие в лучшем случае только смутно догадывались, в худшем же — не подозревали. Человеческую речь отличает удивительно богатый арсенал средств, и в то же время — дисциплинированность и нормированность; она строится по правилам, которые огромному большинству говорящих абсолютно неизвестны. Поражает и требует объяснения наша способность оперировать огромным количеством

170

Эрнест Геллнер

самых разнообразных сведений, а также усваивать, постигать и носить в себе практически неисчерпаемый запас всевозможных значений. Иными словами, язык имеет свои основания, и разум не способен о них судить.

В известном смысле воззрения Хомского — это развитие и продолжение дюркгеймовской критики эмпиризма (хотя не похоже, чтобы на Хомского каким-то образом повлиял Дюркгейм). Речь идет об абсолютной невозможности объяснить принудительный характер и дисциплинированность нашего вербального поведения исходя из эмпирических принципов «ассоциации». Как уже было сказано, если исходить из этих принципов, мы должны были бы иметь дело с неким вязким хаосом, неким, напоминающим снежный, комом значений и ассоциаций, существующим исключительно за счет семантически не функциональных (в силу неупорядоченности) связей. Этих мыслителей сблизает четкое осознание несовместимости ассоциативистского, эмпирического взгляда на механизм нашего мышления с фактом его дисциплинированности. Согласно этому взгляду мы должны были бы жить в мире ассоциаций, разрастающихся одновременно во всех направлениях с неконтролируемой и постоянно увеличивающейся скоростью, а такой мир воспринимается гораздо хуже расширяющейся Вселенной. В нем мы все страдали бы от прогрессирующего семантического рака. Модификация этого мира в уме одного человека никоим образом не соответствовала бы его модификации в уме другого человека, и мы никогда не смогли бы ничего сказать друг другу, не смогли бы даже составить записи для самих себя: утром я не смог бы понять запись, составленную для себя же накануне вечером.

Хомский утверждает, что тот замечательный вербальный порядок, с которым мы имеем дело в реальной жизни, объясняется только одним образом: наличием у нас неких специальным образом функционирующих способностей, позволяющих нам постигать особенности конкретного языка исключительно в силу того, что его фор-

Противоположные течения

171

мальные характеристики, общие с другими языками, предзаданы и накладывают свой отпечаток на процесс его использования и изучения. То, что мы постигаем опытным путем, не может дать нам полное представление о картине мира, к которой мы приходим в конце концов; данные опыта — это как бы легкие толчки, поддерживающие эту картину в состоянии некой активности, готовности быть востребованной нами; кроме того, символы, задействованные в этой картине, мы также получаем опытным путем. Хомский пошел дальше Дюркгейма, невольно реализовав некоторые из его интуитивных прозрений: Дюркгейм вслед

за Кантом только отмечает принудительный характер основных, так сказать, доминантных, «категориальных» понятий. Второстепенные понятия, фигурально говоря, упорядоченные ряды солдат нашей концептуальной армии, судя по всему, он был готов отдать на откуп эмпирикам с их ассоциативными принципами. С точки зрения Дюркгейма исключительно основные понятия, организующие все другие и доминирующие над ними, должны быть внушены нам через определенный ритуал с приданием им той дисциплинирующей принудительности, которая позволяет нам мыслить, общаться, социализироваться и очеловечиваться.

В противоположность ему Хомский, в соответствии со своими представлениями о дисциплинирующем характере нашего лингвистического поведения, не делил слова на важные и обыденные; согласно Хомскому, все они одинаково подчиняются дисциплине, независимо от своего статуса. Все присущие нам понятия, а не только основные *Ordners*, или организаторы, вынуждены функционировать согласно навязанной им дисциплине. Поскольку сам язык — это некий общий и обязательный для всех ритуал. Ведь почему-то мы имеем врожденную склонность к соблюдению грамматических императивов и признаем их власть над нами; и, насколько мне известно, Хомский не сумел предложить сколько-нибудь разумного объяснения этому нашему неизъяснимому послушанию,

172

Эрнест Геллнер

ограничившись попыткой описать общую картину этого явления и показать, что она идет вразрез с принципами «ассоциации». Это отличает его от Дюркгейма, которого прежде всего интересовало, каким образом мы становимся рациональными, то есть способными к упорядоченному понятийному мышлению. Хомский обращает внимание не только на нашу синтаксическую дисциплину, но и на богатство присущих нам понятий, прослеживая между первым и вторым четкую связь. Мы можем говорить о фантастическом количестве вещей, и при этом понимать их суть, тогда как многие из них труднодостижимы и очень сложны; это говорит о том, что наши лингвистические способности невозможно объяснить путем апелляции к механизму простой ассоциации или припоминания каких-либо преданных образцов. Язык — не просто ритуал, это ритуал, в ходе которого в автономном режиме при помощи весьма ограниченных средств может быть сформировано бесконечное множество членораздельных и понятных утверждений. Структурная дисциплина языка порождает мир, который поражает одновременно и богатством, и порядком, и такой мир не может возникнуть в условиях свободы «ассоциаций». Похоже, язык подтверждает правильность излюбленного принципа авторитаризма: именно дисциплина делает нас подлинно свободными. Именно эта способность формировать и постигать бесконечный ряд сообщений при помощи весьма ограниченных средств — главная тайна языка. И, судя по всему, только благодаря этой поразительной дисциплинированности мы приобретаем фантастическую способность творить бесчисленные варианты сочетаний фонетических элементов, несмотря на их весьма ограниченное число. Иными словами, свобода рождается на волне структурной языковой необходимости.

Насколько мне известно, иррационалистический подтекст вышеизложенного никогда толком не обсуждался. Однако можно попытаться в упрощенном варианте смоделировать дискуссию на эту тему. Мы думаем главным

Противоположные течения

173

образом — или исключительно — через посредство языка; но если наша речь подчинена неведомым нам правилам, разгадывание которых — предмет усердных и пока еще не приведших к определенным выводам исследований лингвистов, то, судя по всему, мы не контролируем и не способны контролировать собственные мысли. Это хорошо осознавал Георг Лихтенберг, утверждая, что мы не должны говорить «Я думаю», но только «думается». Этому афоризму Лихтенберга Хомский придал новое, более содержательное звучание. Думается — это удар ниже пояса по исходному пункту картезианского рационализма: мысль не способна породить автономную личность. Иными словами, дискредитирована базовая идея картезианского рационализма: предпосылка «Я мыслю» неверна. Надо так: мыслится. (Вывод же будет звучать так: следовательно, это существует.)

Отношение Хомского к положению, в котором мы находимся сообразно его собственным идеям, по-видимому, может быть определено как полублагодарное, полусмирное. Именно в силу того, что мы обречены подчиняться таким жестким правилам, для нас открыт доступ к фантастическому количеству всевозможных значений. Следовательно, это наша предустановленность дает нам возможность быть такими невероятно творческими и оригинальными. И нам отнюдь не следует негодовать (или чересчур негодовать) по поводу этой предустановленности: мы слишком многим ей обязаны. В то же время Хомский полагает, что эта наша предустановленность, скорее всего, ставит некий предел нашей мысли, и время от времени предается размышлениям о том, например, не обусловлена ли наша неспособность толком разобрататься в собственной психологии тем фактом, что психологические проблемы слишком тесно переплетены с проблемами устройства нашего ума.

Совершенно очевидно, что ритм нашей мысли сообразуется с наличием фундаментальных лингвистических норм, о сути которых большинству из нас практически

174

Эрнест Геллнер

ничего не известно. И таким образом мы систематически нарушаем первое правило картезианского рационализма — опираться только на те принципы, которые понятны нам до прозрачности, убедительны и могут быть приняты в качестве таковых. Фактически же мы, как правило, не имеем представления о собственных принципах; следовательно, у нас нет ни малейшей возможности задаться вопросом, являются ли они здравыми, не говоря уже о том, чтобы решить — пытаюсь соответствовать декартовским принципам рациональности, — с очевидностью ли они сами себя оправдывают.

С другой стороны, можно предположить, что эти глубоко скрытые от нас правила строения нашей речи задают только лингвистическую форму, но не влияют на действительное содержание и логику того, что мы говорим. Разумеется, можно на это надеяться, но, судя по всему, эта надежда не имеет под собой достаточных оснований. Возможно, что правила аристотелевской или современной логики инвариантны по отношению к любому конкретному языку, следовательно, легко могут быть переведены на любой из них, и на соответствие им могут быть проверены выводы, сформулированные на любом языке.

Однако это совершенно неочевидно. Точка зрения, согласно которой структура нашего языка предопределяет нашу метафизику, дискутируется очень часто. Эта гипотеза вовсе не абсурдна, хотя никогда не разрабатывалась сколько-нибудь серьезно. Возможно ли, чтобы наша речь, которой мы следуем, не понимая этого, не влияла бы на содержание наших мыслей? Разве приходя к определенным выводам, мы не опираемся на лингвистические нормы, суть которых нам недоступна, истинность и значение которых мы никогда должным образом не пытались проверить?

Конечно, на первый взгляд, это аргумент в пользу иррационализма: вербальное мышление опирается на принципы, о которых его субъект не имеет действительного понятия, которые он никогда не изучал и не проверял —

Противоположные течения

175

да и не сумел бы это сделать, поскольку ему это недоступно. Действительно, когда воззрения, связанные с революцией, произведенной Хомским в области лингвистики, сталкиваются с картезианским идеалом мышления, функционирующим исключительно в свете принципов, прозрачных для него и ослепительно неоспоримых, трудно избежать поворота к иррационализму. Вероятно, иррационалистический посыл этой аргументации может быть смягчен некоторыми соображениями; например, о том, что установленные лингвистами структурные правила нейтральны по отношению к логическим нормам, обуславливающим умозаключения, и совместимы с ними, так что на содержание нашего мышления так называемая гетерономная природа языка не влияет. Но очевидно, что этот вопрос требует дальнейших исследований.

Самая подлая измена

В период между двумя войнами увидела свет несколько странная, но знаменательная книга — *La Trahison des clercs* («Предательство интеллектуалов») Жюльена Бенда. Разумеется, постулат о том, что интеллектуалы — прирожденные предатели по отношению к чему бы то ни было, обладает исключительной привлекательностью; трудно отказаться от мысли, что в этом что-то есть. Однако значение этой книги определяется не только тем, что она подарила человечеству этот, вполне возможно, бессмертный афоризм. Она представляет собой страстную апологию рационализма, появившуюся в то время, когда Разум, так сказать, совершенно не котировался, хотя необходимо отметить, что защита его в данном случае ведется несколько превратным образом. Исходя из содержания книги, предательство интеллектуалов заключается в самом акте осуждения разума, хотя понять это сумели немногие.

Бенда утверждает, что интеллектуалы призваны защищать вечные ценности и истины, а не идти на поводу у ча-

176

Эрнест Геллнер

стных теорий и частных интересов, не предаваться страстям или каким-либо культам. С этим трудно спорить. Нарисованная им картина проста и привлекательна: с одной стороны вечные истины, с другой — интересы или страсти отдельной личности. Разграничение кажется достаточно ясным. В давние времена духовные лица — особенно когда они входили в систему церкви в буквальном смысле этого слова, — не имели принадлежности к какой-либо национальности или этносу и в принципе были свободны от личных привязанностей. Обеспечение такого положения вещей в то время входило в круг профессиональных обязанностей. Эти люди с презрением отворачивались от конкретных, противостоящих друг другу тотемов, служа исключительно абстрактным и всеобщим идеям и идеалам. В силу определенных причин разрушение такого положения вещей началось или усилилось в ходе XIX столетия и резко усилилось в XX-м:

интеллектуалы, не стыдясь этого факта, отождествляют себя с национальными, классовыми или другими частными интересами, да еще возводят это отождествление в добродетель. В результате же по всеобщему негласному соглашению в качестве легитимации согласия выступает приверженность, пришедшая на смену доказательству. И Бенда резко осуждает подобное коллективное предательство.

Бенда писал задолго до открытого признания приверженности, но его обвинения уже тогда были в высшей степени уместны. Заметим, что в данном случае предметом обсуждения является не нечто вроде оказания конкретным человеком поддержки тому или иному движению, той или иной партии. Это слишком поверхностная постановка вопроса; в пределах нарисованной Бенда схемы подобная поддержка может даже оказаться весьма уместной в силу того фактора, что иногда отдельная партия действительно стоит за правду

против лжи. Настоящее, глубинное предательство образованных людей состоит в мысли, что истина по самой своей природе связана с расовыми, классовыми или другими мирскими интересами. Речь идет о приорите-

Противоположные течения

177

те приверженности как таковой — по сравнению с беспристрастностью. Это действительная позиция прагматиков, марксистов, ницшеанцев и многих других, а также основа доктрины экзистенциалистов. Опора на доказательства, более не действенные или отвергнутые как унижительные и убогие, сменилась культом безосновательной, даже произвольной идентификации. Картезианский рационализм побуждал нас идентифицироваться с тем, что мы можем доказать, и личность ценилась как обеспечивающая наиболее убедительную предпосылку этому. Экзистенциалисты учили, что наша идентичность обязательна в силу того, что ей не хватает доказательности, требуемой для «подлинной» идентичности. Идентичность заменила доказательство.

Роль Бенда в развитии рационалистической традиции соотносима с ролью романтиков (в узком смысле этого понятия) в формировании идеи сплоченного органично функционирующего сообщества. Романтики были недовольны тем, что житейский здравый смысл и благородная преданность своей земле и крови, присущая прежним сообществам, были отброшены теми, кто соблазнился прелестью безжизненного, не имеющего корней рационалистского космополитизма. Бенда обратил оружие врага против него самого и бросил ему обвинение в измене. В традиционном мире божества не имели отечеств; это у них, а не у пролетариев, не было национальности, и это они гордились этим. Почему же они вопиют об этом теперь? Вне всякого сомнения, успех книги Бенда был вполне заслуженным.

Однако один момент в теории Бенда несколько грешит с точки зрения логики. Дело в том, что многие доводы Бенда в пользу возврата интеллектуалов к якобы единственно законным для них установкам и исходно правильной позиции весьма любопытны, но по характеру своему последовательно прагматичны. Он утверждает, что для всех было бы лучше, если бы интеллектуалы не потворствовали бы процессам раздора, солидаризируясь с определенными мирскими силами. Допустим, так было бы луч-

178

Эрнест Геллнер

ше. Но вопрос в том, как соотносится обращение в сторону конкретики мира с поисками вечной истины? На самом деле, главное заключается в следующем. Бенда не учитывает возможность того, что те, кто отказались от всеобщих и вечных истин в пользу различных форм партикуляризма, поступили так не по причине своей развращенности и продажности, а прямо по противоположной: по причине естественной человеческой склонности к земной, житейской ограниченности, казавшейся им истинной. Они вяли рациональному доводу, согласно которому это единственная для человека подлинность, и мирская зависимость — единственная истина, которая нам доступна. Только обращение к ней приносит нам настоящее удовлетворение, отвечающее нашей истинной природе. К подобным иррационалистическим заключениям их подвинула именно сильная приверженность рациональному мышлению. Причиной их иррационализма стала именно рациональность. Они почитали себя обязанными фиксировать свои выводы, именно к этому подталкивал их разум. И если вывод оказался таким неприятным, тем хуже. Фактически, все действительно значимые и убедительные нападки на разум, на универсализм, на рациональный порядок осуществлялись исключительно с помощью рациональных средств, то есть самим разумом. По характеру мышления некоторые величайшие иррационалисты были, надо понимать, отчаявшимися, измученными, но, прежде всего, честными рационалистами. Бенда хвалит Разум с прагматической точки зрения; они же хвалили Абсурд исходя из рациональных соображений. Так кто же предатель?

Заключения, к которым они приходили, вынуждал их делать разум, и они не могли вести себя иначе. Они фиксировали факты в том виде, в каком они их воспринимали. И мучительно вырабатывая свою позицию, они прекрасно понимали, что пожирают собственные внутренности. Разум породил Природу, но в Природе нет места Разуму. Изучение человека рациональными методами

Противоположные течения

179

приводит к представлению о нем как простой совокупности восприятий (Юм) или части природы (Ницше); и то, и другое совершенно разными путями, но приводит к следующему выводу: то, что человек именует Разумом, — это не более чем действие на попрание нерационального. Постулат о самоубийстве разума провозгласили и проповедовали люди, которые по своей натуре были честными мыслителями. Когда Юм или Ницше говорят (имея в виду совершенно разные вещи), что разум является рабом страсти и должен быть им, то они делают это из благих и искренних соображений. Истинным предательством с их стороны было бы, если бы они не смогли сказать это. Бенда несколько приближается к такому видению когда, продолжая критиковать взгляды Ницше, допускает, что как человек Ницше был необыкновенно предан идеям. Но именно в силу этого Ницше пришел к иррационалистическим выводам, используя истинно рационалистические ценности, которые так нахваливает Бенда.

Рационализм Бенда служит примером некритического отношения к определенному представлению (абстрактные ценности против частных интересов). При этом он позволяет себе исподволь, но настойчиво взывать к практической пользе. Проявления тенденции, которую он так строго осуждает, в наиболее

интересных случаях на самом деле были случаями мучительного обращения разума против самого себя вплоть до самоуничтожения. И это очень существенный момент развиваемого нами сюжета.

Реестр нападков на Разум

Думаю, будет полезно составить краткий перечень тех нападков, которые испытывает на себе разум. Многие из них подробно обсуждались в ходе нашего исследования, сейчас же речь идет о резюме, некоем каталоге или указателе форм иррационализма (антирационализма), имеющем своей целью исключительно обозначение, а не

180

Эрнест Геллнер

сколько-нибудь серьезное исследование. При этом надо отметить, что называемые по ходу дела мыслители совсем не обязательно считают себя иррационалистами или могут быть объективно охарактеризованы как таковые. Включение их в список указывает лишь на то, что их идеи могут быть использованы в качестве аргументов в защиту иррационализма, а отнюдь не то, что они сами серьезно поддерживают иррационализм.

1. Аргумент Поппера, доведенный до предела П. Фей-ерабеном: если не существует способа сравнительной оценки соперничающих точек зрения, если они равно не противоречат имеющимся на данный момент фактам (крайний вариант: не существует способа, с помощью которого можно было бы как-то классифицировать имеющиеся в наличии теории), то ни одна система убеждений и ни один способ поведения не могут быть охарактеризованы как рациональные.

2. Аргумент от противного: исходная предпосылка любого метода *ex hypothesi* не может иметь логически ей предшествующего и подтверждающего ее основания. И, в конечном счете, любая система убеждений — не что иное, как система неких порогов, в равной степени иррациональных.

3. Аргумент Коллингвуда-Куна: если наука способна функционировать исключительно в рамках «абсолютных допущений» или «парадигм», которые нельзя ни проверить, ни сопоставить с чем-либо, то она иррациональна. И если абсолютные допущения или парадигмы не сопоставимы друг с другом в силу невозможности обретения какого-либо общего языка, вряд ли выбор одной из них, каким бы способом он ни был сделан, можно хоть отчасти обозначить как «рациональный».

4. Аргумент Шопенгауэра-Ницше-Фрейда: если нашим поведением и мышлением управляет некая темная сила, скрытая от тех, над кем она господствует, и располагающая мощными средствами для введения их в заблуждение, то возможность рационального поведения, мягко

Противоположные течения

181

говоря, затруднительна. (Согласно Фрейду оно становится возможным после задействования некоей техники, обнажающей *modus operandi** этих сил, — но и эта техника, и теория, на которой она базируется, в высшей степени сомнительны.)

5. Аргумент Юма: не существует рационального способа обоснования имеющихся целей или ценностей. (Отметим, что этот и предшествующий ему пункт в сочетании друг с другом становятся гораздо более вескими, чем каждый из них по отдельности. Однако если наши «страсти», пусть они и не подвластны нам, но умеренны и, так сказать, благоразумны, как полагал Юм, то не имеет большого значения, подлежат ли они какому-либо оправданию. Если же «страсти» темные, коварные, сильные и бурные, но наши ценности способны им противостоять, — такова, как это ни странно, истинная позиция Фрейда, — то, приложив определенные усилия и при наличии удачи, мы можем достигнуть кое-какого успеха. Но что если справедливы обе точки зрения, что если мы без руля и компаса плаваем по бушующим морям?..)

6. Аргумент Витгенштейна: прежняя модель инструментальной рациональности, или системы поведения исходила из наличия единого мирового дискурса, предполагавшего возможность некоей продуктивности или непротиворечивости. Однако, если наше восприятие мира опосредовано целым рядом автономных «лингвистических игр», каждая из которых функционирует согласно собственным правилам, единой мировой реальности не существует⁷.

7. В отношении языка Хомский придерживается иного мнения. Если нашим вербальным мышлением управляют принципы, как правило, закрытые для нашего сознания, то трудно представить способ, с помощью которого мы могли бы исследовать рациональность собственного мышления. Эта точка зрения может быть сформулирована

* Способ действия (лат.).

182

Эрнест Геллнер

по-другому, в терминах так называемой гипотезы Уорфа-Сепира, согласно которой каждый язык или группа языков навязывает тем, кто ими пользуется, свое собственное видение мира.

8. Так называемая проблема Пьера Дюэма: если наши идеи структурируются в единую систему, все части которой связаны между собой, возможен ли адекватный способ исправления ошибок? Ведь если ответственность за ошибку, произошедшую в любой точке системы, может лежать на любой части этой системы, то способа идентифицировать ее не существует.

9. Холически-романтическое представление об обществе: если человеческие сообщества и присущие им традиции представляют собой сложные, но цельные и тонким образом устроенные системы, то, надо думать, бессмысленно пытаться воздействовать на них исходя из определенного, заранее продуманного плана

действий, разработанного на основе критериев и средств, отобранных по соображениям их рентабельности. Руководить человеческими сообществами и традициями, равно как и воздействовать на них могут только лица, глубоко в них погруженные и действующие согласно указаниям, инспирированным самими традициями. Подобную точку зрения можно обнаружить, например, в работе позднего Майкла Оукшотта⁸.

10. Вышесказанное в особенности справедливо по отношению к современным обществам, при этом, в силу их масштабности, сложности и исключительно высокой скорости происходящих в них изменений, аргументация полностью теряет свой романтический ореол. Рациональный подход был возможен только по отношению к сравнительно стабильным обществам, в которых мало что менялось, так что эти небольшие изменения легко могли быть вычленены и оценены. Если же все меняется каждое мгновение, и возникающие ситуации никогда не повторяются, нет возможности «учиться на опыте».

11. Дополнительную убедительность вышеизложенной точке зрения придает скорость изменения наших целей и

Противоположные течения

183

ценностей, а также все увеличивающееся стремление манипулировать ими. Утилитаристская теория морали приняла тезис Юма о том, что ценности превыше доказательств, но это мало что меняет, поскольку в данном случае подлинные предпочтения людей служат всего-навсего исходной базой данных. Но если наши цели, так сказать, *subjudice** и управляемы, то где и каким образом философия, базирующаяся на человеческих предпочтениях, сумела обрести свои собственные предпосылки?

12. Несоизмеримость ценностей. Эта проблема, например, занимает существенное место в философии сэра Исаяи Берлина⁹. Факт наличия множества несоизмеримых ценностей является для него основной предпосылкой либерализма. А если так, то трудно представить, как политика вообще может быть рациональной и, более того, как вообще можно говорить о какой бы то ни было отчетности или взаимных расчетах, если они должны производиться одновременно в нескольких взаимно не конвертируемых валютах. Автор отнюдь не считает, что приведенный им список является полным.

Примечания

1 См.: Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.

2 См.: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.

3 См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. // Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 3-73.

4 Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. — Oxford: Blackwell, 1968. См.: Magee B. *The Great Philosophers: An introduction to Western philosophy*. - L: BBC Books, 1987. - P. 343.

"• Чтобы получить представление об общем смысле идей Хом-ского см. его работы «Knowledge of Language: Its nature, origin and use» (NY: Praeger, 1986), «Language and Responsibility» (Harvester, Brighton, 1979), «Reflection on Language» (L: Temple Smith, 1976), а

* В стадии обсуждения (лат.).

184

Эрнест Геллнер

также: d'Agostino F. *Chomsky's System of Ideas*. — Oxford: Clarendon Press, 1986.

¹ См.: Benda J. *La Trahison des clercs*. — Paris: Grasset, 1927.

7 «Лингвистическими ифами» Витгенштейн называет автономные подсистемы языка, функционирующие исключительно на основе своих собственных критериев и не подчиняющиеся никаким общезначимым принципам. Эта теория лежит в основе витгенштейновского иррационализма.

8 См.: Oakeshott M. *Rationalism in Politics and Other Essays*. — L: Methuen, 1962.

" См.: Берлин И. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

Рациональность как образ жизни

Разум — это не просто термин, соотносящийся с путем, ведущим к постижению истины, или с легитимизацией определенных принципов. Приверженность ему определяет весь стиль жизни, поскольку все эти аспекты тесно связаны между собой. Теоретики, размышлявшие над природой этого как бы встроенного в нас ориентира, связанного с установлением ценностей познавательного и морального характера, этого сосредоточия нашей идентичности — сознательно или нет — формулировали принципы функционирования набирающей силу цивилизации, базирующейся на симметрии, порядке и унификации подхода к трактовке любых утверждений и фактов. Тем самым они способствовали становлению этой цивилизации. Рациональность превратилась в могущественную философию, некий идеал для мира, рационализирующегося в силу множества причин. Та, общая для всего мира действительность, на которую философы распространяли свои открытия, была, разумеется, иллюзорной. Речь шла о выработке некой Хартии или Конституционной основы формирующегося общественного порядка, и, надо сказать, весьма специфического порядка. Закладывался фундамент уникальной цивилизации, более рациональной, чем все прочие. В чем же это выражалось? Что, собственно, стоит за словами «рационализм как стиль жизни»? Индивида, приверженного рациональности, отличают методичность и пунктуальность. Он аккуратен и дисциплинирован, прежде всего, в отношении своего мышления. Он никогда не повысит голос, тон его речи всегда ровен и

186

Эрнест Геллнер

спокоен; все это справедливо и в отношении его чувств. Он аккуратно сортирует все подлежащие его рассмотрению вопросы, и работает с каждым отдельно, согласно сформированной им очереди. Благодаря этому он четко выделяет каждую проблему и не смешивает разные критерии. Однородные ситуации он трактует одинаковым образом, на основе объективных и неизменных критериев, а стиль его мышления и поведения отнюдь не отличается причудливостью и своеволием. Он неуклонно наращивает свое состояние, как в познавательном, так и в финансовом плане. Получаемые им доходы служат увеличению капитала, а не расходуются на удовольствия и обретения власти или высокого общественного положения. Жизнь такого человека представляет собой череду последовательных достижений, а не статичное пребывание в обладании чем-либо, развлечении тем или иным образом или выполнении обязанностей, диктуемых каким-либо статусом.

Такой индивид старается изгнать из своей жизни случайности, подводя веские основания подо все, что делает и о чем думает. Постоянно вычлняя и обосновывая мотивы своего поведения, он подчиняет его строгой дисциплине: единожды приняв какой-либо довод, он будет постоянно опираться на него во всех аналогичных ситуациях. Эта непреложная опора на лично вычлененные основания исключает безоговорочное признание любого авторитета, равно как и откровения, явившегося результатом экзальтированного состояния. Необходимость подчиниться авторитету вне наличия для этого разумного основания таким индивидом воспринимается как тирания; если же требования этого авторитета рационально обоснованы, то он, фактически, считает его излишним. Ему достаточно одного Разума. В идеале такому приверженному рациональности индивиду не требуются никакие другие стимулы, если он находит имеющиеся причины весомыми. Если же он не видит надлежащих оснований, то не поддастся на воздействие банальной риторики или театрализованного ритуала. Он сдержан, всегда владеет

Рациональность как образ жизни

187

собой и не склонен присоединяться к толпе, предающейся безумию.

Требование наличия рациональных обоснований распространяется на все области жизни. При этом эти обоснования должны быть систематизированы. Подобная систематизация способствует упрощению выработки критериев успеха в любом конкретном виде деятельности. В сочетании с десакрализацией всех возможных процедур и методов это, в свою очередь, позволяет производить ежедневную точную и тщательную оценку рентабельности сделанного и, таким образом, ведет к повышению эффективности практической деятельности. Если новшества сулят выгоду, они принимаются без проволочек, и претворению их в жизнь не способны воспрепятствовать какие-либо ограничения, налагаемые освященными высшим Авторитетом законами. Все это ведет к четкому разделению труда и гармонично сочетается с ним, а также позволяет судить об успехах и неудачах с точки зрения все той же рациональности. Такой широкий в силу полной его свободы выбор средств позволяет подробно, вплоть до деталей, сформулировать цели и ведет к выравниванию всего сущего в мире: все предметы становятся одинаково священными или одинаково мирскими, так что снимаются любые ограничения на выбор методов и средств, диктуемые предписаниями или запретами сакрального характера. Любой выбор делается исходя из соображений эффективности. Отношения людей строятся на основе все той же рациональности: партнеры формируют их исходя из четко поставленных перед собой целей, в выборе которых они совершенно свободны, и трезвой оценки имеющихся у каждого из них преимуществ — именно так заключаются все сделки. Договорные отношения между людьми вытеснили отношения, основанные на их статусе. Подобный взгляд на вещи был распространен на все общество в целом. Его устройство уже не воспринимается как данность, а определяется неким рациональным договором, который есть не что иное, как совокупность свободных,

сформи-

188

Эрнест Геллнер

рованных на основе рациональности соглашений, в которые вступают независимые и разумные индивиды. За последние несколько столетий такой стиль организации жизни становился все более общим и распространенным, в конечном итоге превратившись в господствующий. Он утвердился в производстве, в познании, в политике, в частной жизни и культуре. Однако во всех этих сферах человеческой жизни он проявил себя по-разному, модифицируясь в зависимости от проблем и видов деятельности. При этом философы занимались изучением принципов рациональности и преимуществ основанных на ней методов. Социологи же, кто с энтузиазмом, а кто со страхом, наблюдая за подспудным, но глобальным наступлением рациональности и все большим проникновением ее в структуру общественной жизни, пытались вычлнить социальные механизмы, лежащие в основе этого процесса. И здесь важно свести воедино выводы философов и социологов относительно данного предмета, поскольку они отражают два аспекта одного и того же сюжета. Макс Вебер — социолог, с именем которого в наибольшей степени связана попытка отследить механизм и постигнуть суть всепроникающей рациональности. Ранее, по ходу воображаемого диалога между Декартом и современной социологией, в общих чертах уже был описан подход Вебера к этой проблеме. Поскольку достойно ответить на обвинения Декарта, стоя на позиции Дюркгейма, было невозможно, то это пришлось сделать, встав на позицию Вебера. Этот социолог в полной мере отдавал себе отчет, реализация каких принципов легла в основу жидущейся на рациональности цивилизации и каким образом произошел разрыв

с принципами, лежащими в основе традиционных аграрных обществ. В сущности, его подход можно обозначить как попытку раскрыть тайну, стоящую за появлением этой цивилизации. В отличие от провиденциалистов (всякого рода гегельяно-марксистов), полагающих, что нынешнее состояние мира, со всеми присущими ему свойствами, является результатом и

Рациональность как образ жизни

189

кульминацией его продолжительного естественного развития, что это состояние мира рано или поздно должно было наступить как реализация судьбы, на которую обречено человечество, Вебер считал, что необходимой (хотя и недостаточной) предпосылкой формирования нынешнего состояния мира стал непредвиденный, случайный поворот в развитии конкретной религиозной традиции. Дюркгейм вычленил общинный ритуал как источник рациональности понятийного мышления человека; Вебер полагал, что в основе приверженности дисциплинированной, инвариантной рациональности, породившей современные экономику и науку, лежит пуританская монотеистическая демократическая религия.

Значение Вебера, как и многих других мыслителей, определяется, прежде всего, тем, что он сумел отчетливо обозначить проблему, и это едва ли не более значимо, чем предложенное им решение. Яростный спор о том, насколько справедлив религиозно-пристрастный подход Вебера к проблеме поначалу незаметного, но, в конечном счете, всепроникающего распространения рациональности, длится по сей день, и не похоже, что он скоро закончится. Возможно, этого не произойдет никогда.

Экономика-1: производство

Проникновение рациональности в сферу производства (или пагубное ее влияние на него) вызывает особый интерес как у сторонников рациональности, так и ее противников. С первого взгляда суть происшедшего проста: появилась возможность четко формулировать цели (главная из которых, согласно Марксу, — бесконечное накопление, альфа и омега капитализма) и производить жестко рациональный выбор средств. При этом как сами люди, так и их труд наравне со всем прочим вошли в число этих средств. Труд стал товаром и изолировался от жизни человека, перестав быть неотъемлемой частью его жизни.

190

Эрнест Геллнер

Именно это обстоятельство позволило повысить эффективность труда, в то же время превратившись в одно из главных обвинений в адрес «рациональной» капиталистической производственной системы.

Эта доходящая до безжалостности жесткость общества в выборе средств распространяется и на сферу познания и исследования мира. В поисках доводов и фактов мы идем туда, куда влечет нас ветер полной свободы. При формировании картины мира не работают никакие ограничения социального характера: все что угодно может быть фактом, если на это указывают объективные данные. Вещи утрачивают свою особенность, связь между ними должна обладать свойством очевидности, приговор которой непредсказуем. Подобная абсолютизация власти грубых фактов ведет к созданию невероятно холодного социального мира и развитию мощных технологий, а сформированная всем этим система позволяет производить товары в таком количестве, которое может быть обозначено как беспрецедентное изобилие.

Порядок, организованный этой системой, прямо противоположен порядку, характерному для традиционного общества, когда задействуемые методы предписывались обычаем, а отбор работников производился согласно закрепленному за ними статусу, вследствие чего выполняемая ими работа имела важное значение для их жизни: то, что они делали, соответствовало их идентификации себя как личности и тем отношениям, в которые они вступали как личности. Сообразно этому личные убеждения соотносились с существующим устройством как общества, так и природы: устойчивая социальная иерархия отвечала как мировоззренческим, так и производственным требованиям, не допуская расхождения между ними и опираясь на общепринятое видение природы. Однако отказ от традиционного порядка позволил увеличить производительность труда — именно этот довод характерен для либералов; снятие (или, по крайней мере, сильное уменьшение) ограничений при выборе средств позволило беспрепятст-

Рациональность как образ жизни

191

венно использовать и развивать любой метод, если он оказывался эффективнее других. Кроме того, новый порядок позволял использовать рабочую силу, где и когда это требовалось, исходя только из свободного соглашения сторон, которое могло быть достигнуто без каких-либо ограничительных условий, что позволяло соотноситься исключительно с производственными отношениями, оставляя без внимания все прочие. В свое время римляне считали раба «говорящим орудием»; рационализация производства привела к тому, что рабочий практически ничем не отличается от раба. Различие состоит только в том, что теперь покупается не работник, а его труд, формально же работник остается свободным.

Насколько же велика сегодня в области производства власть рациональности в ее классическом варианте, сохраняет ли она свои прежние доминирующие позиции?

На ранней стадии капитализма функционировали относительно небольшие производства, а задействованные при этом технологии были довольно простыми и на интуитивном уровне более или менее постижимыми. Ни того, ни другого на сегодняшний день не существует. В условиях тех далеких времен была возможна «рациональность путем естественного отбора». Стратегия отдельного индивида не обязательно должна была быть мудрой и рациональной, но сам факт наличия множества конкурирующих индивидов являлся

гарантией того, что выигрывали и выживали действительно мудрые, и, таким образом, эффективность производства продолжала возрастать.

По мере развития экономики наступил период, когда этот механизм стал давать сбои — в силу появления технических инноваций, требующих крупномасштабных производств, наличия сложной инфраструктуры и — зачастую — поддержки государства. При этом зависимость от ресурсов становится настолько сильной, что часто превращается в необратимую. Поэтому сплошь и рядом оказывается предпочтительным следование выбранному социально-техническому курсу, чем отказ от него. Это происходит, даже ее-

192

Эрнест Геллнер

ли глубокий анализ ситуации показывает, что этот курс отнюдь не является оптимальным. Кроме того, внутри невероятно развитой современной экономики сложилась настолько разветвленная система взаимозависимостей, что дать оценку рентабельности исходя из глобальных соображений очень трудно. Ирония истории заключается в том, что высокоразвитое общество в силу присущей ему исключительной «функциональной взаимозависимости» его составляющих напоминает традиционное — соответствуя тем его особенностям, которые, как утверждалось, препятствовали развитию рациональной экономики. Взаимосвязь между отдельными параметрами и составляющими современной общественно-экономической системы настолько сильна, что неразборчивость средств в ходе стремления увеличить эффективность в одной части этой системы может вызвать чреватые серьезными последствиями изменения в других ее частях. Хотя, вполне возможно, что это несколько преувеличенное суждение; на определенном уровне новшества, без сомнения, продолжают сохранять свое значение. Но — еще раз — серьезные инновации глобального масштаба требуют, скорее, политического, нежели экономического подхода: волевые решения необратимого характера, принятые исходя из сложных и трудно формулируемых соображений, порой оказываются более существенными, чем те, которые можно просчитать, сообразуясь с четкими критериями. Можно назвать сферу, в которой рациональность в ее классическом виде, вне всякого сомнения, убывает. Безжалостная эксплуатация человеческих ресурсов во славу исключительно повышения эффективности — в общем-то, дело прошлого, во всяком случае, для развитых и богатых обществ. Люди подчинялись давлению такой рациональности, поскольку были ослаблены нуждой, и их внешняя свобода, как любят подчеркивать левые, сочеталась с экономической беспомощностью и зависимостью. В настоящее время в развитых странах, как известно, невозможно заставить местных рабочих ни перемещаться

Рациональность как образ жизни

193

территориально в поисках работы, ни заниматься мало оплачиваемым или непривлекательным по какой-либо другой причине делом, даже если налицо дефицит рабочих мест. В тех областях экономики, где требуется такой неквалифицированный, поддающийся «рационализации» труд, развитые страны используют эмигрантов и Gastarbeiter* из более бедных стран. Достаточно хорошая обеспеченность продовольствием, общее благосостояние, высокий уровень ожиданий, домовладение и другие формы экономической и социальной укорененности — все это предохраняет и защищает рабочий класс от прежней безжалостной рациональной эксплуатации.

Интересно, что эта защита — с помощью изобилия и освобождения от экономической зависимости — срывается не только в отношении рациональной, но и иррациональной системы, то есть как в отношении капиталистического, так и более традиционных видов подчинения. В обществе, в котором богатые, фактически, пресытились всеми видами наслаждений и отдыха, возможными в материальном мире, но в котором, тем не менее, идет ожесточенная борьба за обретение общественного статуса и имеет место безработица, казалось бы, должен быть развитый институт домашней прислуги. Казалось бы, должен произойти в буквальном смысле возврат к прежнему использованию слуг в целях повышения общественного статуса. Однако на самом деле в процветающих обществах низшие слои, как правило, не позволяют низвести себя на положение прислуги даже в продолжительные периоды массовой безработицы. Домашняя прислуга встречается относительно редко и стоит дорого.

Вопреки ожиданиям многих экономистов и некоторых социологов качественно новые препятствия на пути повышения экономической эффективности оказались не только не губительными, но способными быть выгодными, даже с чисто экономической точки зрения. Известно,

* Иностранцы рабочие (нем.).

194

Эрнест Геллнер

что в Японии производственные отношения носят «феодальный» характер. Кампании предоставляют своим служащим пожизненные гарантии, и это сравнимо с институтом покровительства, существовавшим в те времена, когда отношения с господином, например крестьянина и его феодала, были одновременно экономическими, социальными и политическими: лояльность обменивалась на экономическую и политическую безопасность. При таких отношениях формируется известная стабильность общественного положения и, на взгляд западного человека, преувеличенное почтение к старшим. Столкнувшись с подобным этносом, любой изучающий классическую экономику и социологию специалист придет к заключению, что японская экономика должна быть инертной. И, разумеется, неконкурентоспособной по сравнению с более либеральными в социальном отношении, мобильными, жесткими и

индивидуалистическими обществами, не связанными ограничениями, накладываемыми традицией, лояльностью и почтением. Как мы знаем, эти весьма правдоподобные ожидания с очевидностью оказались обманчивыми. Известнейший социолог, исследователь современной Японии, посвятил специальный труд изучению вопроса, почему именно Япония, а не Запад, дала модель той формы индустриального общества, которая, видимо, станет преобладающей в будущем'. Поскольку тенденция развития других регионов Южной Азии наводит на мысль, что современная, поздняя стадия промышленной революции создает более благоприятные условия для развития конфуцианских обществ, а не кальвинистских.

Таким образом, социальная чуткость и выход за рамки чисто экономических соображений при благоприятных экономических обстоятельствах могут оказаться приносящими выгоду, а не убытки. Это не распространяется на случаи, когда речь идет об ограничениях преимущественно политического характера. Главная причина низкой экономической производительности «социалистических»

Рациональность как образ жизни

195

обществ заключается в том, что руководители предприятий, занимая определенное место в общенациональной экономико-политико-идеологической иерархической структуре, были вынуждены заниматься исключительно политическими интригами внутри этой структуры. У них не было ни времени, ни желания, ни даже средств и необходимой информации, чтобы посвятить себя экономической деятельности. Нечто подобное может иметь место и в крупных корпорациях и бюрократических аппаратах несоциалистической части мира.

Экономика-2: потребление

Если относительно сферы производства мнения могут расходиться, то в сфере потребления общая тенденция гораздо более очевидна. Раннему капитализму, в отличие от предшествующего ему социального строя, присущи такие черты как умеренность, сдержанность, бережливость, порядок и стремление обращать доходы в капитал, а не растрачивать их на удовольствия, завоевание власти или внешние эффекты.

Демонстрируя удивительное здравомыслие в процессе работы, пуритане и в свободное время отличались редкой рассудительностью. Действительно, есть все основания полагать, что их методичность в процессе трудовой деятельности была им присуща только потому, что их души были преданы рациональности.

Иными словами, рациональность в области производства возобладала исключительно в силу того, что существовали люди, во всех отношениях склонные к рациональному образу жизни; это не было вызвано внутренней логикой сложившейся ситуации. Это потом могли появиться работники, приверженные рационалистической организации труда только потому, что за это хорошо платят, не будучи поклонниками рационального стиля в других сферах жизни; но их предшественники были рационалистами в сфере производства исключительно потому, что рациональность

196

Эрнест Геллнер

была основой их бытия. Однако, что же происходит в позднем индустриальном обществе?

В определенной мере порядок здесь все же соблюдается. Во-первых, всеобщее изобилие существует в условиях массового производства и массового потребления. Благополучие носит, так сказать, модульный характер. Элементы потребления состоят из стандартных единиц, так что индивидуальному потребителю по большей части остается только выбрать сочетание уже готовых предметов. Элементы, определяющие его образ жизни, такие же, как и у всех его сограждан. Можно сказать, что все они приобретают их в одном и том же глобальном супермаркете: индивидуален лишь выбор из стандартного ряда возможностей.

В то же время, согласно общеизвестной теории Кейн-са, здоровая экономика нуждается в широко распространенном и глубоко укорененном потребительском спросе. Но по каким признакам ее вообще можно обозначить как рациональную? Некоторые заявляют, что человек, не зависящий от земли, обнаруживал здравый смысл и истинную рациональность, если строго ограничивал свои потребности и запросы². В отличие от него «аграрный» человек, в силу известных мальтузианских механизмов, был обречен на жизнь под постоянной угрозой голода. Нужда в рабочей силе и в защитниках заставляла аграрное общество ценить потомство, во всяком случае, мужское. Но ресурсы аграрного общества, еще не знакомого с развитыми технологиями, были таковы, что большинство населения всегда находилось у черты голода. Следовательно, любой спад сельскохозяйственного производства, вызванный стихийными бедствиями или социальными катаклизмами, отражался на положении всех членов общества. На ранних стадиях перехода к индустриальному обществу эта ситуация могла даже усугубляться.

Наследуя эту ситуацию, человек раннего индустриального общества перенял набор очевидных, относительно «объективных» ценностей: достаточное количество продовольствия, кров, безопасность, свобода от продолжитель-

Рациональность как образ жизни

197

ного и чересчур изнурительного труда, доступная медицинская помощь, надежда, имеющая под собой реальное основание прожить полностью срок, отпущенный каждому природой, и, наконец, доступ — благодаря образованию — к новой, книжной, опирающейся на гражданские права и свободы, культуре. Разумеется, нет такого логически обоснованного закона, согласно которому человек должен всего этого желать; но для него было бы естественно этого желать, если он сохранил живое воспоминание о голоде и

прочих страданиях, испытанных им в аграрном обществе, и о социальных условиях, в которых происходило разрушение этого общества, и если он четко понимает, что все это теперь отнюдь не неизбежно, поскольку теперь всего этого можно избежать — благодаря находящимся в нашем распоряжении технологиям. Развитое общество располагает такими ресурсами, которые, по-видимому, позволяют без особых трудностей достигнуть вышеуказанного желаемого. А чего же еще можно было бы желать? Если отнести к человеческому существу как к биологическому организму, то, казалось бы, следует ответить — очень мало. Поскольку все, что человек получит сверх этого минимума, в основном может быть использовано только для достижения им более высокого по сравнению с согражданами общественного положения. То есть все лишнее можно использовать только с целью приобретения общественного статуса и престижа. Но что придает собственности на вещи такую силу? В определенной мере воспоминание о тяжелом труде и даже голоде может быть достаточно сильным, а изобилие — далеко не полным: это наделяет некоторые вещественные символы статуса поистине «объективной» привлекательностью. Но для развитых стран, по-видимому, уже наступает время, когда все это теряет свое значение. В таких условиях выбор используемых с этой целью вещественных символов определяется некой культурной случайностью: все зависит от того, что именно в конкретной культуре может сделать очевидным занимаемое иерархическое положение, что именно способно дать

198

Эрнест Геллнер

человеку удовлетворение, возвышая его над согражданами. Многими авторами уже отмечены ситуации, находящиеся в противоречии с интересами производства, но связанные с символикой материального богатства, поскольку иначе объяснить происходящее невозможно. Например, владение автомобилями, некогда действительно необходимыми, но ныне теряющими свою практическую ценность в условиях города — в силу того, что движение на улицах блокировано транспортом, а парковка, в сущности, невозможна. Разумеется, организация рабочего времени того, кто вовлечен в производство, требует определенной дисциплины и порядка. Но количество времени, которое человек проводит на работе, сокращается. Какова же роль свободного от работы времени, которого все больше у тех, кто работает, притом, что многие уже освобождены от работы? Система потребления на сегодняшний день организована таким образом, что никоим образом не поощряет такие качества как дисциплина, внимание, умеренность, трезвое мышление и им подобные, являющиеся неперемненными атрибутами уходящей в прошлое рациональности. Напротив, широкой публике постоянно демонстрируются всевозможные технические новинки и разнообразные товары в удобных упаковках — все это подается в максимально привлекательном виде и изготовлено таким образом, чтобы процесс потребления не требовал особых умственных затрат. Современный человек живет в искусственной среде, заполненной изделиями промышленного производства, сложно устроенными, но сконструированными таким образом, чтобы пользование ими было максимально удобно и просто — насколько это позволяет изобретательность конструкторов. Жизнь в таких условиях порождает расслабленность и праздность, а не приверженность строгому порядку и дисциплине. Если человек богат, он вообще склоняется к тому, чтобы весь мир воспринимать как бесконечное продолжение этой удобной, легко управляемой и кажущейся единственно возможной среды. Понятно, что

Рациональность как образ жизни

199

это ведет к распространению поверхностной метафизики, сообразно которой вселенная представляется легко познаваемой и благосклонной к потребительским настроениям. При этом вполне естественно, что общество, пользующееся всеми благами рационального производства, в области культуры будет проявлять склонность к самым крайним формам иррациональности³.

Познание

Что касается сферы познания, то здесь, вне всякого сомнения, рациональность сохраняет свои позиции. Наука по-прежнему остается формой познания, наиболее уважаемой современным развитым обществом, и как форма познания она сохраняет верность принципам, во многом сходным с теми, которые предложил Декарт в качестве рационального руководства для человеческого ума. В сущности, здесь до сих пор преобладает опора на его заповеди. «Обычай и пример» не играют особой роли; фактически, в данном случае можно говорить только об обычае и примере, действующих внутри избранного и специальным образом подготовленного научного сообщества, а не среди простых людей. Однако ни отдельным исследователям, ни каким-либо их организациям не позволено претендовать на некую познавательную монополию, как, впрочем, не существует каких-либо особо выделяемых событий или объектов. В научном мире царят логическая неопровержимость и очевидность. Все доводы должны обладать свойством инвариантности и пройти контроль вне той системы идей, которая подвергается проверке. При этом никоим образом не допускается, чтобы системы убеждений были замкнуты на себя, ориентируясь на какую-либо священную и недоступную непосвященным картину мира, дарующую тем, кто сумел постигнуть ее суть, приобщение к некой сакральной истине, удостоверяющей эту самую картину мира. Иными словами, вне закона объявляется

200

Эрнест Геллнер

свойственная аграрным обществам вульгарная тавтолого-гичность мышления, базирующаяся на том, что

принципы исследования одновременно и подтверждают некую картину мира и являются ее следствием. Сообразно этому представляется недопустимым, чтобы определенное видение мира диктовало какие-либо представляющиеся очевидными принципы, почерпнутые из некоего привилегированного источника с тем, чтобы подтверждать это самое видение. Господствовать должна исключительно ясная, отчетливая и сама себя обосновывающая идея, а именно: все, что противоречит независимой, инвариантно установленной очевидности, не может быть истинным.

Суверенитет очевидности — действительно, самая живучая из тех ясных, самих себя обосновывающих идей, на которые опирался Декарт в ходе когнитивной реструктуризации своего видения мира. *Modus tolens**, исключение идей, противоречащих фактам, — от этого рациональный ум отказаться не в состоянии. Таким образом, истина попадает под власть природы, некой внешней по отношению к обществу и независимой от него цельной системы, и освобождается от власти социальных обусловленностей. Природа и общество отделяются друг от друга, подобно церкви и государству. При этом важной составляющей господствующей этики когнитивного поведения является разделение всех попадающих под его юрисдикцию предметов. Вне закона объявляются так называемые когнитивные «оптовые закупки» или комплексные сделки, в прошлом защищавшие систему убеждений от могущей разрушить ее проверки.

Разумеется, в современном обществе существуют иррационалистские течения, которые могут играть в нем заметную роль, но для научного мира они не имеют особого значения. Как это ни странно, они распространены в области теории самой науки, а также в ее пограничных областях, имеющих сомнительный научный статус. Те, кто пы-

* Уничтожающий способ (лат.).

Рациональность как образ жизни

201

таются создать теорию науки как таковой, часто подчеркивают ее иррациональность. Некоторые заявляют, что в противоположность ее представлению о себе, она отнюдь не обусловлена рационально, а направленность ее развития определяется или каким-то неизвестным социальным механизмом, или неким интуитивным процессом.

Более того, ее основополагающие, определяющие ход ее развития идеи, принципиально не могут иметь никакого подтверждения, как на то надеялся Декарт: они — результат ничем не обоснованной и, следовательно, случайной приверженности, порыва, как сказали бы в прежние времена. Подобные аргументы вообще характерны для иррационализма: поскольку сам разум столь же необоснован, как и все остальное, любое выдвинутое нами требование уже является полностью оправданным. Мы все с неизбежностью в равной степени как иррациональны, так и рациональны. По сути же все наши представления иррациональны, и одни не менее, чем другие⁴.

Бесспорно, эти аргументы содержат элементы истины, но ее значение сильно преувеличено. Поскольку в данном случае игнорируется тот факт, что от всех прочих систем убеждений наука радикально отличается такими свойствами как рационализация внутреннего устройства, опора на инвариантность, упорядоченность и обязательную проверку всех теорий с помощью фактов, интерпретация которых не зависит от конкретной теории. Достоинство этого единственного в своем роде стиля подтверждено практикой — впечатляющим, хотя часто разрушительным господством созданных им технологий.

Культура

Приверженность рационализму на самом деле никогда полностью не определяла присущий людям способ чувствования и мышления. Человеческая культура по-настоящему едва ли когда подвергалась четкой систематизации,

202

Эрнест Геллнер

равно как и оценке на предмет эффективности, подобно тому, как это происходит в области производства. Разумеется, в современных условиях делаются подобные попытки. К этому подвигает само устройство современной экономики, обособившейся от социальной и политической сторон жизни. Однако это стало возможным потому, что несколько изменился сам стиль социальной жизни: он сдвинулся в сторону рационализации. Вне всякого сомнения, это было непременным условием соответствующих изменений в экономике. Уравнивание или, по крайней мере, приведение в некую систему всех статусов, стандартизация всех мер и процедур, в том числе внутри правовой и коммуникационных систем — все это определило инфраструктуру культуры. (Макс Вебер, великий исследователь рациональности как предпосылки образования индустриального общества, испытывал некоторые затруднения перед лицом того факта, что рациональное производство зародилось в стране, в то время приверженной отличающемуся неупорядоченностью и нечеткостью формулировок обычному праву и противившейся установлению в ней римского права.) Отсюда такие черты рациональности как упорядоченность внутренних отношений, ярко выраженная тенденция к пунктуальности, всеобщая грамотность и повсеместная бюрократизация, организованный набор персонала, распределение и четкое разграничение функций.

Но в силу множества всем известных причин, как личные отношения, так и культура не поддаются, подобно производству или сфере познания, четкой систематизации и основанной на четких критериях оценке продуктивности. В этой области все происходит совсем не так, как в других областях, и иначе быть не может. Разве можно вывести ясные и всеобщие критерии оценки личных отношений? Тем более, что в

условиях заметного уменьшения значения сложных, устойчивых, многосторонних связей, когда-то господствовавших как в экономике, так и во всех сферах традиционного мира, те связи, значение которых сохранилось, приобрели большее значение, и все

Рациональность как образ жизни

203

более трудно выделить какие-либо четкие принципы или критерии, которыми руководствуются люди, например, при выборе супруга или оценке литературного произведения. Человек, входящий в систему культуры и постигающий ее ценности, напоминает, скорее, того, кто изучает язык или танцы, чем того, кто действует сообразно четко поставленной и имеющей под собой строгое обоснование цели. Он не стремится к максимальной выгоде или постижению четкой системы правил. Он может только научиться избегать явно ложных шагов, но зачастую дать четкое определение того, что следует считать ложным, невозможно. Иногда это можно научиться угадывать — что в системе культуры является ошибкой, — при наличии чувства ее общего стиля; но это не всегда так. Некоторые культурные запреты едва ли не намеренно имеют характер особенных и неповторимых, и только знание этих табу делает возможным адекватное поведение. Именно в этом проявляется власть культуры: чужестранцы в ней вынуждены действовать на свой страх и риск. И то, что они не являются входящими в систему данной культуры, обнаруживается по мере выявления их незнакомства с некими правилами, которые сами они выработать не могут. В этих правилах нет ни очевидной логики, ни видимого смысла. И освоиться в этом избранном кругу (конкретной культуре) с помощью картезианских принципов невозможно. Поскольку в области социального управления, разграничения социальных групп и статусных предписаний очень силен иррациональный момент. Подобных ловушек для непосвященных нет в мире рациональности: у разума нет любимцев, он одинаково доступен всем. Но в мире социальности, в системах культур иррациональное играет важную роль сторожа. Даже неправильность некоторых глаголов может иметь значение при использовании речи для достижения каких-либо социальных целей или поддержания общественного порядка. Грамматике, как и параграфам военной дисциплины, этикета или протокола, произвольность может быть

204

Эрнест Геллнер

просто необходима. И тот, кто не знаком с присущей ей системой исключений, выдает свое положение постороннего. Неправильные глаголы вносят свой вклад в общественную дисциплину. С точки зрения социальности хорошо, что некоторые люди никогда не чувствуют себя в безопасности, а все остальные — попадают в это положение иногда. Это удерживает их на «щипочках» и способствует сохранению почтения к установленному порядку.

Вебер, великий исследователь рациональности, несколько противоречиво оценивал отношения рациональности и высокой культуры. В частности, он полагал, что всепроникающая рациональность проникла даже в гуманитарные науки и повлияла на отношение пуритан — особо, с его точки зрения, приверженных духу рациональности — к искусству. Лишив религию наглядности, они усилили звучание некоего Внутреннего Голоса и тем самым внесли неопределимый вклад в формирование законопослушного общества и *innere Führung**, ставшего кантианским лозунгом послевоенного Бундесвера. Но искусство и институт покровительства идут рука об руку, и ни тому, ни другому нет места в мире, почитающем принципы. Макс Вебер отмечал также, что пуритане обладают достаточной чувствительностью и широтой души, чтобы при встрече с действительно великим искусством на время отрешиться от своей рациональности⁵.

Сфера культуры не только сохранила свою меньшую, по сравнению с некоторыми другими, восприимчивость к распространению рациональности; в последнее время в ней стали особенно сильны иррационалистские и нерационалистические течения. Об этом уже было сказано в связи со стандартами потребления. В известном смысле иррационализация культуры — обратная сторона всеобщей рационализации познания. Это произошло потому, что мощный познавательный-исследовательский процесс отделился от прочих сфер нашей умозрительной жизни, и

* Внутреннее руководство (нем.).

Рациональность как образ жизни

205

она оказалась отброшена назад, к своим истокам, прежде игравшим более заметную роль. «Культура» в ее узком, не антропологическом понимании, распространенном в настоящее время в развитых странах, — это нечто вроде снятого молока, некая символическая активность, направленная на то, что осталось после того, как выщеленились истинное познание (наука) и производство.

От эпохи поздних, высокоразвитых, имевших свою письменность аграрных цивилизаций человечество унаследовало некую надежду, что лежащие в основе социального порядка принципы могут быть доказательно обоснованы. Усилиями касты духовенства этих цивилизаций центр тяжести социальной легализации был сдвинут с точки поэтически наивного обоснования-посредством-рассказа об Эпохе Героев в сторону основанных на схоластике доказательств. Это отличало представителей этой касты от их соперников — не нуждающихся в рассуждениях иступленных шаманов. Обретя устойчивую когнитивную основу — сакральную, но наделенную, так сказать, конституционно закрепленными предпосылками, — духовенство сформировало некое твердое основание, повысив при этом значимость образованных людей по сравнению со склонными к экстазу. Созданные таким образом основополагающие принципы сильно укрепили

социальный порядок, во всяком случае, настолько, чтобы удовлетворить духовенство.

На смену этим цивилизациям пришло общество, в сфере экономики и политики опирающееся именно на приращение и развитие познания и производства, что также влечет за собой нестабильность; поэтому это общество не в состоянии по-настоящему использовать свои подлинные достижения в целях легитимизации собственной социальности, хотя некоторые интеллектуалы и пытались это сделать. Когнитивный банк идей этого общества открыт: к согласию в нем не принуждают, новшества и экспериментирование допускаются, поощряются и требуются, ни один его элемент жестко не закреплен и не защищен — в силу его святости — от возможности быть

206

Эрнест Геллнер

подвергнутым критике или видоизменению. Изменения сами по себе законны, ожидаемы и ценимы. А поскольку все это так, использовать когнитивные убеждения в качестве обоснования социального порядка — все равно, что строить на песке. Именно потому, что они играют такую серьезную роль в процессе познания, недопустимо, чтобы они использовались в качестве освященной, прочной, адекватной основы социального строя. Они эфемерны и должны быть таковыми. Итак, сфера узаконенной мысли оказывается отделенной, возможно, не абсолютно, но очень значительно, от сферы истинного знания.

На самом деле, это отделение далеко не завершено. Системы убеждений, унаследованные от устойчивых в когнитивном плане и авторитарных аграрных цивилизаций и нашедшие свое выражение в символах социального характера, сохранились, пусть и в несколько измененном виде. Степень их обеспеченности подлинным познавательным содержанием неясна, и в зависимости от контекста, личной интуиции, успеха или неудачи конкретного когнитивного притязания они могут иметь разную трактовку. В то же время мнимые истины науки и/или истории создают почву для возникновения новых светских идеологий. Хотя самая амбициозная и наиболее преуспевшая в политическом плане из них потерпела впечатляющий крах в 1990 году.

Власть и политика

Приемы, лежащие в основе политической деятельности, как правило, рационалистичны, поэтому сфера политики глубоко рационализирована. Прежде всего государственные структуры, равно как и структуры политических партий сильно бюрократизированы. При этом существует установившаяся практика достижения согласия, а язык политических дебатов преимущественно утилитарен. Поэтому в ситуации, требующей решения глубоких, не подлежа-

Рациональность как образ жизни

207

щих юрисдикции рациональности вопросов, политические деятели утрачивают привычную и надежную опору, и это неизбежная судьба всех обществ, пораженных язвой абсолютного и всепроникающего рационализма. Практика же реальной жизни колеблется между рационалистически-бюрократическим стилем и тем, который Макс Вебер назвал «харизматическим» (впоследствии этот термин получил широкое распространение) и под которым подразумевается страстная, вплоть до безумия, претензия на абсолютную власть, выражающаяся в иррациональной или антирациональной форме и не затрудняющая себя даже видимостью логического обоснования. Смещение этих стилей может быть вполне жизнеспособным, приведя к усилению их сильных сторон: власть Наполеона имела харизматический характер, однако, модель общества, обладающего сводом четко сформулированных законов и работающей административной системой, носит его имя.

Притягательность харизмы имеет рациональное объяснение, но для этого надо перейти на более общий, абстрактный уровень мышления, и тогда можно утверждать, что источник жизненной силы человека и, следовательно, основание высшей власти следует искать не в разуме, а в «крови», страсти или преданности. Подобного рода воззрения лежат в основе фашистской и нацистской идеологий.

Сфера политики труднее поддается рационализации, чем сфера экономики, и гораздо труднее, чем сфера познания. Текущая политическая жизнь в реальности может быть заполнена заключением соглашений о разделении полномочий, не слишком отличающихся от соглашений в сфере экономики. Но в то же время политическая деятельность связана с применением силы, принуждением, проявлением высшей власти. В периоды мира и согласия, когда существующая власть не оспаривается, это не обнаруживает себя так явно. Но когда налицо серьезные и широкомасштабные конфликты, внутренние или международные, невозможность их устранения путем соглашения становится очевидной. В настоящее время это усугубляет-

208

Эрнест Геллнер

ся тем, что очень часто решение вопроса зависит не только от того, кто наделен властью, но также и от того, какого рода эта власть. Необходимо отметить, что конфликты случаются не только между индивидами или какими-либо группами, оспаривающими право контроля над конкретной организационной структурой, но и между идеями относительно самой природы этой социальной организации. Так или иначе, но весьма маловероятно, чтобы такого рода конфликт мог быть разрешен в атмосфере рациональности путем нахождения в ходе переговоров некоего «оптимального» решения.

Приверженцы тотальной харизматической политики фактически опираются на два совершенно разных тезиса, часто объединяя их. Первый из них можно назвать общинным: жизнь индивида включена в общую

жизнь конкретной культуры и определенного сообщества, а не представляет собой что-то вроде рыночных торгов. Подлинно культурное сообщество предполагает наличие сложной системы разветвленных отношений, в которую включен каждый индивид, поэтому он не может преследовать какую-либо определенную личную цель; вообще в этих условиях его личный рациональный расчет неуместен и оскорбителен. Сообщество — это не предприятие, подчеркивает Майкл Оукшоттб. В системах, основанных на функционировании замкнутых друг на друга институтов, любое действие вызывает множество переплетенных последствий во всех частях системы, и жесткая «рациональность» становится неуместной. Здесь уместно вести себя как в танцах: надо чувствовать, какое движение будет верным, а не вырабатывать стратегию исходя из соображений эффективности.

Второй тезис касается Темных Богов. Жизненная сила человека имеет глубокие, и, по-видимому, биологические корни. Наша истинная природа находит свое выражение в страстях, присущих человеческим взаимоотношениям, и в участии в коллективных действиях, преимущественно экстатического характера, а отнюдь не в стремлении к максимальному увеличению прибыли или чем-либо по-

Рациональность как образ жизни

209

добном. Только таким образом и никаким другим человек может получить истинное удовлетворение. При этом разум неуместен и с очевидностью вреден, как в ходе установления целей, так и при выборе средств: человек, охваченный истинной страстью, не способен ни определить объект этой страсти, ни вычислить его с помощью какого-либо самого утонченного метода.

Если допустить, что в основе «органичного» культурного сообщества лежит расовый или генетический признак, то общинная и биологическая антирациональные доктрины сольются в одно целое. Общинный вариант политического иррационализма может также лежать в основе романтизма, как правого, так и левого толка.

Разнообразие рационального опыта

Тема Бессилия Разума была развита нами по нескольким направлениям. Во-первых, рассматривалась идея о неспособности Разума, вопреки надеждам и ожиданиям Декарта, обосновать свои собственные методы, доказать их правильность. Во-вторых, анализировалась неспособность Разума не только убедительно обосновать эти методы, но и внедрить их в какие-либо сферы, за исключением сферы познания. Кант считал иначе: то самое внутреннее принуждение, которое вынуждает людей систематизировать свои идеи, соотносить их со строгими, инвариантными правилами, вынуждает их вести себя аналогичным образом и в сфере действия морали и все одинаковые факты трактовать одинаковым образом, без оглядки на что-либо и каких-либо предпочтений. Он вовсе не думал, что все люди живут таким образом, однако он действительно полагал (и созданная им доктрина требовала этого), что все люди в глубине души искренне убеждены в необходимости жить как законопослушные, уважающие определенные правила, сознательные пуритане — даже если они этого не делают. Кант утверждал, что даже самый за-

210

Эрнест Геллнер

коренный преступник в глубине своего сердца сожалеет, что действует не как пуританин.

Во всем этом Кант ошибался. Очень многие культуры прививают индивиду не этику инвариантного применения правил, а этику многовариантной лояльности. Но крайне интересно, почему же дисциплинированность (принуждение) как воплощение картезианско-кантовской рациональности в общем и целом преобладает в сфере современного познания, хотя и не абсолютно.

В сфере познания это, несомненно, работает и оправдывается на практике, хотя невозможно доказать, что это должно работать и что это надежно. Мощь технологий, появившихся в результате развития рационального познания, настолько поразительна и бесспорна, что большинство людей — в особенности те, кто жаждет приумножить свое богатство и/или власть, — во всех областях жизни стремятся действовать методами, присущими сфере рационального познания. Это может сочетаться с любыми формами иррациональности, но рациональность при этом глубоко почитается. Такие люди с одинаковым энтузиазмом советуются и с инженером, и с астрологом, если, конечно, общаются с последним. Но в области морали подобная принудительная дисциплинированность не оправдана практическим результатом. Принудительная дисциплинированность в области морали могла стоять у истоков процесса познания и рациональной экономики, но, обретя силу, они начали развиваться на своей собственной основе.

Вполне возможно, что первые приверженцы рационализации производства должны были всецело быть преданы идее принудительной рациональности, чтобы (вначале без какой-либо рационально обоснованной надежды получить прибыль) создать систему такого производства; но, как заметил Макс Вебер, раз уж новое производственное направление продемонстрировало свои возможности в отношении обогащения, многие стали ему привержены без тех довольно-таки странных мотивов, которые Вебер

Рациональность как образ жизни

211

приписал пуританам — прародителям современной рациональности.

Итак, бесполезно пытаться навязать человечеству некую универсальную рационалистическую эгалитарную этику, аргументируя это тем, что тип производства, определяющий ставший привычным для нас стиль жизни, обязывает вести себя определенным образом также и в других сферах жизни. Совершенно очевидно, что, принимая элементы такой рациональности, особенно в сферах производства и исследования природы,

никоим образом нельзя распространять это на другие сферы. Об этом можно сожалеть, но, это, по-видимому, так. В сфере познания методы Разума подтверждены практикой; то же самое можно сказать и о сфере производства на ранней стадии его развития, и только отчасти — в отношении более поздних его стадий; но, по-видимому, эти методы ничем не подтверждаются в сфере морали, или же это может быть легко оспорено.

Интересно также поговорить о неравномерности распределения рациональности, несколько изменив контекст рассуждения. Для развития современного мира, по-видимому, было существенно то обстоятельство, что возникновение рационального производства — капитализма — предшествовало разработкам действительно могущественных технологий, равно как и то обстоятельство, что эти технологии появились вскоре после победы капитализма в эпоху первой Промышленной Революции. Возникли они раньше, обеспечиваемый ими военный и политический потенциал оказался бы в распоряжении абсолютистских государств того времени, что, в свою очередь, привело бы к невозможности появления в XIX столетии плюралистических и демократических политических движений. Но, с другой стороны, если вскоре после Индустриальной Революции не появились бы эти технологии, сделавшие возможным дальнейшее расширение производства и, следовательно, подъем жизненного уровня, то, надо полагать, сбылись бы пессимистические предсказания ранних эколо-

212

Эрнест Геллнер

номистов-классиков, а вслед за ними и Маркса, и рациональное производство было бы приостановлено в своем развитии, как это произошло с другими, более ранними «протоиндустриализациями»⁷. Рациональное производство и коммерциализация, не сопровождающиеся мощной научной и технологической революцией, способны поднять жизненный уровень, но обречены постоянно наталкиваться на действие Закона о Сокращении Доходов и не в состоянии преобразить весь мир в соответствии с потенциалом, развивающимся в условиях рационализации одновременно в сферах производства и познания.

Что касается будущего, то вполне возможно, что рациональность опять вернется в некое гетто, ограничившись областями производства и познания, а в прочих областях жизни и мышления будут господствовать совершенно другие принципы.

Примечания

1 Dore R. *British Factory, Japanese Factory*. — L.: Allen and Unwin, 1973.

1 Sahlins M. *Stone Age Economics*. — L.: Tavistock, 1974.

3 Bell D. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. — L.: Heinemann, 1976. Белл видит в этом своего рода противоречие. На мой взгляд, это отвечает здравому смыслу и логике.

4 Bartley H. W. *The Retreat to Commitment*. 2nd edn. — L.: La Salle, 1984.

5 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. // *Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990.

6 Oakeshott M. *On Human Conduct*. — Oxford: Clarendon Press, 1975.

1 Wrigley E.A. *People, Cities and Wealth: The transformation of traditional society*. — Oxford: Blackwell, 1987.

8

Растерянный Прометей

Утраченная автономия

Одна из наиболее существенных черт рационализма, можно даже сказать, его навязчивая идея, — это стремление к автономии. Страстное, всепоглощающее стремление к самосозиданию, к тому, чтобы на собственных основах создать свою личность и мир, а не получить их как бы в наследство, и в качестве таковых — имеющими случайные, проявляющиеся неожиданным образом, не прошедшие специальную проверку свойства. Можно сказать, что философия рационализма — это философия Новой Метлы. Сообразно ей человек делает себя сам, и делает рационально. Тогда как процесс культурного накопления иррационален, иначе говоря — происходит вслепую. И если механизм нашего мышления и вытекающие из него оценки определяются прежде всего им, то они не заслуживают нашего доверия в качестве основы для процесса идентификации.

Я, которое имел в виду Декарт, не желает быть обязанным ни созданной по ходу истории, ни какой-либо другой не поддающейся проверке инфраструктуре: в ходе предпринимаемой им операции оно предпочитает пользоваться инструментами исключительно собственного изготовления, обладающими свойствами прозрачности и самообоснования. Иными словами, человек использует Разум, чтобы сделать себя. А необходимые для этого инструменты не заимствуются и не получают по наследству; они изготавливаются в соответствии с теми же строгими кри-

214

Эрнест Геллнер

териями, которым должен соответствовать производимый с их помощью продукт. Стремление к автономности является следствием поиска неких оснований, гарантированно рациональных только в условиях автономности. Нельзя доверять тому, что не сделано и не проверено лично тобой. Не поддающееся проверке наследство обычая и примера, банка культурных обычаев, груза, сброшенного с корабля истории, в принципе не способно удовлетворить строгим рациональным критериям. Автономия требует основания, а основание требует автономии.

В какой же мере может быть удовлетворено это прометеевское стремление к автаркии и самосозиданию?

Ответ прост: оно просто не может быть удовлетворено как таковое. Мы не в состоянии, как того хотел и на что рассчитывал Декарт, измыслить себя ex nihilo*. В автономных условиях своего индивидуального сознания мы не имеем возможности создать ни критерии, ни инструменты, необходимые для возведения нового концептуального и когнитивного здания, ничем не обязанного предшествующей истории человечества. Тем не менее, подобное стремление к «космическому изгнанию» весьма характерно для современной западной мысли. Хотя многие его высмеивали, в том числе Карл Маркс: «...учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания... забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом»¹.

Маркс был представителем весьма многочисленной армии провиденциалистов и сообразно этому он высмеивал желание поставить себя вне зависимости от общества, объясняя при этом, в какую сторону оно должно двигаться. Будучи дремучим гегельянцем, он полагал знание о том, куда должно идти человеческое сообщество, вполне доступным. Иначе говоря, мы можем верить себя Миро-

Из ничего (лат.).

Растерянный Прометей

215

вому Процессу, и, следовательно, чтобы оценить состояние и направление движения общества, нет ни необходимости, ни возможности ставить себя вне его. Нет нужды возвышаться над социальным процессом: мы вполне можем довериться «революционной практике», этакому созданному Марксом варианту Святого Духа, и обязательно придем в благое место. Анализируя силы, подвигающие мир в этом направлении, он вверял себя этому направлению и удостоверял его правильность. Величие его предназначения, в свою очередь, подтверждалось тем фактом, что мир действительно движется в этом направлении.

Вопрос о природе мира легко решался и без невыполнимого картезианского условия подвергать наш способ познания этого мира независимой проверке. Доверие к имеющемуся у нас когнитивному оснащению или сложившимся традициям проистекает из приятия мира в целом, и знание о мире, как соответствующем нам самим, является неотъемлемой частью этого принятого нами мира. Поскольку ты думаешь, что знаешь, какой именно мир тебе подобен, и какое (соответствующее поддержанию этой ситуации) место занимает в нем это знание, ты можешь доверять этому знанию и не испытывать ни малейшей нужды в глубокой и методичной его проверке. Общая удовлетворенность располагает к благодушию в отношении познавательных практик. Подобную позицию уже в наше время, в рамках другой традиции и в несколько иной форме, демонстрирует Кузин: с нашим миром все в полном порядке, прежде всего это вопрос наших когнитивных привычек, и космическое изгнание вовсе не обязательно.

Абсурдность стремления к прометеевскому изгнанию очевидна; тем не менее — и понимание этого чрезвычайно важно — оно неизбежно и обязательно. Это стремление, при всей своей неосуществимости, определяет, что такое мы есть. Мы есть те, кто мы есть, именно в силу глубокой укорененности в нашем мышлении этого странного стремления. Мы никогда не сможем в полной мере

216

Эрнест Геллнер

удовлетворить его условиям, но мы таковы, каковы мы есть, только потому, что наши интеллектуальные предшественники пытались осуществить это столь усердно, что напряжение, возникшее в ходе этих попыток, укоренилось в наших душах и пропитало нашу когнитивную традицию. Мы — раса Прометеев-неудачников, и рационализм — наша судьба. Здесь не может быть речи о выборе, но еще в меньшей степени — о болезни. Мы не свободны от культуры, от Обычая и Примера, но суть нашей культуры заключается в том, что она пронизана стремлением к рационализму.

Однако это стремление обречено на неудачу. Совершенно очевидно, что, несмотря на всю его важность для нашей идентификации и всей нашей цивилизации, по сути своей оно абсурдно. Мы не в состоянии изготовить орудия, с помощью которых, в свою очередь, можно было бы изготовить некие инструменты для проведения операции мышления, после которой мы приобрели бы истинную независимость от достижений предшествующих нам мыслителей и могли бы создать свой мир, не опираясь на привитые нам предрассудки. И в то же время мы имеем все основания не доверять тем, кто без малейшего сомнения огульно принимает родную ему культуру. Спиноза хорошо понимал, в чем тут проблема: «Чтобы ковать железо, нужен молот, а чтобы иметь молот, необходимо его сделать; для этого нужен другой молот... и так далее до бесконечности»².

Но если полная автономия, формирующаяся в ходе спонтанного концептуального творения, является для нас недостижимой мечтой, то что же нам остается делать? В чем заключается глубинная суть желания непременно достичь этого предела рационалистических устремлений? Что, собственно, стоит за этим желанием?

Если полная автономия процесса самопорождения — иллюзия, как это, разумеется, и имеет место быть, то все, что мы реально имеем — это огромный разрыв между новым, основанным на приверженности рациональности, и

Растерянный Прометей

217

предшествующим ему, в основе своей традиционным, обществами.

В попытках найти альтернативу Космическому Изгнанию провиденциалисты разработали теорию, согласно которой Разум наследует некой доминирующей основе, определившей ход истории человечества и задавшей параметры его существования. В силу чего мы имеем predetermined цепь событий, тянущуюся от амебы или первобытного человека до Ньютона и Эйнштейна. Однако это не так: Разум — это подкидыш, а не наследник чего-либо, бывшего в прошлом, и в основе идентификации или обоснования его как такового не лежит никакая тянущаяся из древности родословная. Внебрачный сын природы может быть узаконен, но не благодаря своему происхождению, а исключительно в силу своих заслуг. Менталитет «осажденной крепости», а не ощущение некой Предустановленной Гармонии — вот что лежит в основе философии Разума.

Космическое Изгнание, то есть выход за пределы культуры, неосуществимо. Но это вполне подходящее свидетельство о благородном происхождении, или миф уже нового типа культуры, новой системы специфически картезианских Обычая и Примера. Поскольку обычаи не превосходят, но вместе с тем вводится новый обычай. Отделение сферы познания, основанного на фактах, от других видов человеческой деятельности, постоянную передачу своих когнитивных притязаний на рассмотрение в строгий, централизованный, стоящий вне общества суд (в данном случае остается в ходу лозунг «ясных и отчетливых идей» или «опыта») и установление всевозможных единых эталонов — все это распахнуло границы познания. Стала возможной и началась эпоха совершенно беспрецедентного, баснословного познавательного и экономического развития. Благодаря возникновению комплекса новых технологий эпохе действия мальтузианских законов был положен конец. Теперь количество имеющихся в наличии ресурсов должно было возрастать и в це-

218

Эрнест Темпер

лом опережать прирост населения. Человечество получило возможность отказаться от социального устройства, основанного на заведомо несправедливом распределении между членами общества, обусловленном недостаточным количеством имеющихся в его распоряжении ресурсов. Отныне наличие или отсутствие в обществе угнетения стало определяться его выбором, а не судьбой.

В итоге общество Учеников Чародея раз и навсегда по всем параметрам отмежевалось от всех предшествующих. Но вместе с тем его члены лишились традиционных для предшествующего человечества видов поддержек и утешений. Иметь в своем распоряжении и то, и другое невозможно: нельзя обладать знанием и одновременно сохранить иллюзии. Или так: нельзя согласовать одно с другим. Впрочем, человечество может научиться жить в условиях систематической непоследовательности, к достижению чего и прилагаются энергичные усилия. Но это уже другая история.

Декарт заблуждался, полагая, что способен пройти этот путь в одиночестве. Но коллектив познающих индивидуалистов может достичь определенных, весьма существенных успехов, пусть это будет и не совсем то, на что рассчитывал Декарт. Декарт ошибался и в том, что можно освободиться от культуры, обычая и примера. Истина же оказалась в том, что сформировался совершенно новый тип культуры, новый обычай, и все это приводилось в систему с помощью его разработок.

Речь идет не просто об еще одной культуре среди множества других. Возник новый ее тип, основанный на совершенно новых принципах. И все же это была культура, а не возвышение над ней как таковой, как полагал Декарт. Она базировалась на собственных, совершенно определенных принуждениях, и они также имели социальные корни, как этому учил Вебер. Новый тип общества породил новые механизмы принуждения, и они, в свою очередь, работали на сохранение этого общества. Значение Макса Вебера как социолога, изучающего рациональность, состоит в том, что

Растерянный Прометей

219

он разработал теорию, объясняющую, каким образом и при каких условиях сформировался этот совершенно особый тип культуры, сделавший возможным научный взгляд на природу и господство новых технологий. С точки зрения социологии, значение великих философов-рационалистов состоит в том, что под видом анализа человеческого ума как такового они дали нам портрет уникального, нового типа Обычая и Примера. Практика проверки-посредством-сомнения, которую Декарт предложил в качестве средства для очищения понятий, в сущности, отлично выполняет свою функцию в качестве некой таможенной процедуры на предмет определения, что может, а что не может быть допущено в новую культуру. В истинной природе той ясности и отчетливости, которым должны быть привержены в своей практике так называемые таможенники и акцизные чиновники от познания, отлично разобрались эмпирики — последователи Декарта, хотя в общем и целом его идея была вполне адекватной. Логическое принуждение, ничем не обязанное культуре и, следовательно, способное дать представление о природе, имеющей отношение ко всем культурам, но не коренящейся ни в одной из них, в конечном счете, представляет собой совершенно элементарную вещь: данность фактов (в философии Декарта представленная как существование мыслящей субстанции самой по себе) плюс элементарный логический принцип, согласно которому любое обобщение обязано сопрягаться с имеющейся информацией.

Таким образом, построение мира путем героических усилий единичного индивида, познание в духе Крузо, с задействованием ограниченных, но лично проверенных и произведенных ресурсов, на самом деле, невозможно. Но почти-что-героическое установление нового типа культуры с ее новым

эпистемологическим уставом было возможно и имело место. Мы были обречены на неудачу, но обязаны были сделать попытку. И наши усилия принесли великолепные плоды, хотя и не такие, на которые рассчитывали.

Эрнест Геллнер

тывал Основатель Рационализма. Приложение тщетного усилия привело к образованию новой цивилизации. Новая рациональность имеет свою историю и грандиозные последствия; социология истории попыталась описать и то, и другое, и труд Макса Вебера, прав он или нет в отдельных пунктах, сохраняет свое значение, поскольку он сумел замечательно сформулировать суть проблемы.

Как был построен этот новый мир? Это было сделано людьми, воспитанными в духе Крузо/Декарта.

Робинзон Крузо был вполне человеком своей культуры и оказался способен своими силами воспроизвести ее на отдельном острове. Ему не потребовались для этого услуги специальных помощников, зона компетенции которых была бы для него закрыта в силу действия ритуала или закона. Иными словами, все особенности присущей ему культуры могли быть выражены с помощью того языка, которым он владел, и были для него очевидны.

То, что было описано как единичное предприятие Декарта—Крузо, на деле было уставом совершенно нового социального порядка. Но сказать так — не значит свести философское содержание индивидуалистского рационализма к его социальной роли. Здесь речь идет не о социологическом редукционизме. Философское содержание высвечивает истинный механизм нового социального порядка: он действительно индивидуалистичен и зиждется на подлинном комплексном знании. Философия и социология рациональности не соединимы и никоим образом не могут быть сведены друг к другу.

Рационалисты не превзошли культуру, как полагал Декарт. Они создали и кодифицировали особую, индивидуалистическую культуру, отличающуюся от своих предшественниц несравненно более мощным познавательным потенциалом и значимостью в сфере моральной легитимации. Можно сказать, что человечество прошло три стадии — эпоху ритуала, эпоху ложных доказательств и эпоху отсутствия доказательств. Рационалисты установили правила для третьей эпохи.

Растрепанный Прометей

Трансцендентность и релятивизм

221

Характерной чертой Рационализма было стремление к познавательному самосозиданию: рационалист хочет быть человеком, который полностью сделал-себя-сам, свободен от сомнительных и когнитивно необусловленных обязательств, равно как и от случайных и зиждущихся на компромиссе соглашений — всего, чем заполнена предшествующая интеллектуальная история человечества. Именно подобного рода беспринципные компромиссы и оппортунизм мешали подлинно интеллектуальному развитию. Не только гордость или пуританские наклонности подвигали рационалиста в этом направлении, но и мысль о том, что он не уполномочен удостоверять правила операций, если они не установлены им самим. С его точки зрения они ненадежны, и было бы весьма опрометчиво делать это, поскольку нет полной уверенности в их когнитивном обеспечении и достоверном качестве того, что они, в свою очередь, обеспечивают. Подлинный рост не может быть обеспечен таким образом. Будучи рационалистом, человек не может с чистой совестью засвидетельствовать подлинность совершаемого на основе этих правил и взять на себя ответственность за сформулированные с их помощью утверждения.

Еще одна, тесно связанная с первой и столь же важная черта рационализма — стремление к трансцендентному. С точки зрения рационалиста, обретение знания, безусловно, есть обретение чего-то внешнего и независимого: оно не может быть чем-то, произведенным, так сказать, внутри самого организма. Казалось бы, здесь мы имеем серьезное противоречие: рационалист желает производить знание, используя исключительно собственные ресурсы, но также хочет, чтобы оно соотносилось с чем-то объективным.

На самом деле здесь нет противоречия, поскольку в действительности автономия и трансцендентность очень тесно связаны: именно потому, что знание независимо, оно свидетельствует об автономии его обладателя.

И, на-

222

Эрнест Геллнер

оборот, только автономный исследователь может претендовать на истинное и трансцендентное знание.

Несвободный исследователь, если и обретает истину, то только по милости своего господина, по любезному соизволению управляющей им силы — природного или культурного происхождения. Но знание, полученное по прихоти повелителя, стоит немногого.

Таким образом, возникает некий парадокс: гражданин системы рационального порядка требует автономии именно потому, что содержание его знания, его когнитивные утверждения должны совершенно не зависеть от него самого. Он их не выдумывает, он их находит. Казалось бы, должно было быть наоборот:

автономный субъект должен сам творить свой объект. Но это не так, и парадокс тут только кажущийся.

Прежде всего, стремление к опоре на внешние доказательства в пронизанной рациональным духом системе отделено от всех других функций или устремлений. В то же время, оно, например, не имеет отношения к неким внутренним функциям, связанным с моральным состоянием, согласованностью элементов и упорядоченностью работы организма, внутри которого оно действует. (Все это во многом соотносится с

обществом, практикующим Разделение Труда, и, следовательно, позволяет в каждой отдельной сфере сообразовываться с единственным и четким критерием и выносить объективное суждение.) Убеждения соотносятся только с одним критерием: возможностью с чем-либо их соотнести и чем-либо объяснить. Они подчиняются правилам так называемого картезианско-эмпирического метода, согласно которому все вопросы и проблемы подлежат отделению друг от друга и последующей независимой проверке. В сочетании с ярко выраженной тенденцией к обобщению и порядку это, по-видимому, породило форму знания, обладающую поразительной мощью и не связанную с какой-либо конкретной культурой. Получается, что если мир вообще познаваем, то только с помощью подобной стратегии. И это чудо, что он вообще познаваем, что он

Растерянный Прометей

223

открывает свои тайны перед использующим именно такую, и никакую другую, стратегию. Сама по себе она не позволяет ответить на вопрос, почему мир существует именно в таком виде. А поскольку никакой другой стратегии у нас нет, это навсегда останется для нас тайной.

Итак, получается, что абсурдное и обреченное на неудачу стремление Робинзона самостоятельно построить свой мир — не что иное, как аллегория вполне осуществимого стремления основать рациональную культуру. (Мы знаем, что она осуществима, хотя бы потому, что это уже произошло. Что касается меня, то, не будь это так, я бы никогда не поверил, что это возможно.) Это было сделано не единичным индивидом, и обязывает всех, находящихся внутри данной культуры, вести себя одинаково, по крайней мере, в отношении того, что касается познания и организации любого серьезного исследования: не претендовать на какой-либо особый статус и признавать, что любой член сообщества может подвергнуть проверке и критике все предъявляемые его культурой требования.

Не является ли подобный взгляд на вещи еще одним случаем такого наивного самопрославления? Не в первый раз общество возомнило, что обладает высшей, исключительной и спасительной истиной и имеет право клеймить всех остальных как погруженных во мрак язычников. Не является ли этот сциентизм или позитивизм еще одним случаем этноцентрического благодушия, подобного тому, какой проявляли в прошлом обладатели якобы единственного в своем роде и окончательного Откровения. Убежденные в этом современные романтики хотели бы убедить в этом других. Не принимая холодности, мощи и, так сказать, невключенности науки в общую систему культуры, они были бы рады видеть ее низведенной со своего пьедестала.

Однако если мы имеем дело с еще одним случаем обманчивого самовосхваления и наивного тщеславия, то он весьма необычен. Наука завоевала мир, не встретив на своем пути не только какого-либо особого, но даже сколько-нибудь серьезного сопротивления. Правда, ей приходится тер-

224

Эрнест Гемнер

петь множество оскорблений и клеветнических нападок, как в своей исконной области, так и в захваченных ею сферах; однако очень немногие отказываются от ее методов в ходе достижения чисто практических целей, в ходе удовлетворения повседневных, основополагающих для жизнедеятельности (производство, социальный порядок) нужд. Большинство же людей и обществ часто до неприличия страстно просто жаждут ими воспользоваться. В наше время для этого требуется удивительно немного, что, впрочем, не имеет особого значения: практика убедительнее слов.

Парадокс нынешней ситуации состоит в том, что в поддержку абсолютистских притязаний науки и связанного с ней рационалистического умонастроения выдвигаются доводы прагматического характера. Это действительно так. Правда, в данном случае речь идет не о всеохватном прагматизме. В том смысле, что при этом не утверждается, что всегда и всюду должны применяться исключительно прагматические критерии, и никакие другие. Имеется в виду нечто гораздо более узкое и специфичное: в ходе вышеупомянутого великого и необратимого перехода или соириге* между традиционным и рациональным умонастроениями, исходя из прагматических соображений, одному из соперников было оказано несомненное и решительное предпочтение. Иными словами, на одной из исторических развилок сама история вынесла свой категоричный, недвусмысленный, принципиальный и бесповоротный приговор.

Сотрудничество рационализма и эмпиризма

Для профессиональных философов рационализм — это, прежде всего, соперник эмпиризма, находящийся по отношению к нему в знаменитом противостоянии. Обратимся же к этому противостоянию. Это весьма своевре-

* Разрыв (фр.).

Растерянный Прометей

225

менно в нашем повествовании, достигшем момента, когда трансцендентность была объявлена существенной составляющей рационалистической позиции, обеспечившей ей огромный успех.

Каков же механизм достижения трансцендентности? Каким образом она достигается?

Парадокс заключается в том, что именно эмпиризм достиг цели, поставленной перед собой рационализмом (а именно, трансцендентности), а рационализм добился того, к чему стремился эмпиризм (восприимчивости к внешнему миру). Производя впечатление противников, на самом деле, они дополняли друг друга. Они не

могли обойтись друг без друга, поскольку каждый, как это ни странно, выполнял задачу другого. Есть смысл более детально определить понятие трансцендентности. В ранних формах рационализма подразумевалась двойная трансцендентность: с одной стороны, возвышение над природой и чувствами, с другой — независимость от совокупности социальных идей, от культуры. Стремление к обоснованному глубокому знанию, по-видимому, требовало преодоления как ненадежного, по природе своей эфемерного, зависящего от обстоятельств чувственного восприятия, так и социальных предрассудков. И то, и другое с очевидностью не могло быть использовано в качестве строительного материала для надежной познавательной доктрины. Но, как выяснилось, эти два понятия трансцендентности не имеют ничего общего. Более того, они прямо противоположны.

Представление об области знания как находящейся над миром чувств и природы, — ловушка и заблуждение. Каким же способом в таком случае мы получаем знание об этой области? Прежнее рационалистическое представление о том, что внутренняя неопровержимость, принудительность наших идей и их взаимосвязь каким-то образом приближают нас к этому миру, не выдержало испытания временем. Тем не менее, знание, преодолевающее предубеждения и предрассудки любого отдельно взятого

226

Эрнест Геллнер

общества (и культуры), — не иллюзия, но, напротив, прекрасная и отчетливая реальность. Однако то, каким образом оно было достигнуто — предмет непрекращающихся споров.

Эмпиризм базируется на утверждении, что некая независимая база данных, или «опыт» подвергает проверке наши когнитивные утверждения, находясь вне их контроля. К счастью для человечества, эта база данных вполне доступна. Даже если она невозможна в ее в чистом виде, степень ее загрязнения, то есть «насыщенности теорией», может быть очень мала. Это загрязнение действительно может быть сведено до минимума, гарантирующего надежность выполнения «опытом» возложенной на него задачи: опыт, вернее, направленное экспериментирование, представляет собой действительную, независимую от общества инстанцию, выносящую суждение по поводу всех когнитивных утверждений. Сосредоточение на фактах, в принципе доступных для единичного наблюдателя, и их атомизация позволили подняться над навязываемыми культурой и поддерживаемыми всевозможные догмы иллюзиями. Если культурные представления навязывают своим адептам определенные соглашения, то, как отметил Куайн, наука смотрит на мир как единое целое. Более правильно было бы сказать, что донаучные представления уклоняются от рассмотрения мира как единого целого. Эмпирическое требование атомизации опытных данных и вынесения их на окончательный суд теории привело к подрыву власти коллективных иллюзий и замене их совокупной, /прайс-культурной наукой. Эмпиризм обычно рассматривается как философия, настаивающая на имманентности, посюсторонней природе нашего знания. Его истинная роль заключается в том, чтобы обеспечить расширение прежних, навязанных культурой границ наших убеждений.

Довольно распространенная противоположная точка зрения, на мой взгляд, является ложной. Аргументация здесь строится следующим образом: восприятия зависят

Растерянный Прометей

227

от толкований, а толкования — рабы социальных интересов. Приведу известный пример: рабочему классу необходимо освободиться от капиталистической эксплуатации, следовательно, нужно, чтобы его моральный дух поддерживался верой в возможность социализма, и, таким образом, не следует сообщать ему о существовании ГУЛАГов. Сартр открыто заявлял об этом, когда его порицали за постыдное молчание по поводу сталинизма: *il faut pas deses-perer Billancourf**.

Доводы Сартра таковы: буржуазия боялась социализма и нуждалась в том, чтобы ее ненависть к социализму поддерживалась верой в широкое распространение ГУЛАГов при социализме. Если исходить из этого, лагерей как таковых нет и никогда не было. Их «существование» было функцией исторической ситуации и социальных интересов приверженцев того или иного режима.

Все это просто вздор. Лагеря либо существуют, либо нет. Реальность их существования устанавливается совершенно независимо от политических взглядов исследователя. Например, в отношении режима Пол Пота в Камбодже можно сказать, что либо он уничтожил огромную часть населения в ходе беспрецедентного террора, либо нет. Тот факт, что некоторым американцам на руку убеждение в том, что да, это было, к делу не относится — какие бы эксцентричные представления о нравственности не были у вышеупомянутого известного мыслителя.

Эмпиризм возник в результате переработки картезианских рационалистических идей. Внутренние принуждения, которые Декарт хотел использовать в качестве арбитров когнитивных утверждений, при более тщательном рассмотрении оказались чувственными данными. Но с помощью какого механизма опора на «опыт» позволила возвыситься над социальным? Каким образом удалось задействовать нашу восприимчивость для освобождения нас от культуры?

* Не нужно разочаровывать Бийанкур (рабочее предместье) (фр.).

228

Эрнест Геллнер

Теперь обратимся ко второму парадоксу, заключающемуся в том, что именно рационализм на самом деле помог эмпиризму выполнить его задачу. Убеждение эмпириков, что абсолютно всё мы узнаем из опыта, —

банально: люди всегда получали знания посредством опыта и отдавали себе в этом полный отчет. Это не тайна и не открытие. Значимой и революционной философией эмпиризм стал благодаря продолжению этой сентенции: «люди получают знания посредством опыта, и никак иначе». К этому добавлялся еще один момент: комплексные соглашения по поводу понятий, любые сложные представления — все это способ уклониться от настоящего урока опыта. Иначе, опыт должен быть раздроблен на некие атомы. Классики эмпиризма настаивали на этом, полагая (ошибочно), что обычный повседневный опыт действительно раздроблен. И, ошибочно уверяя нас в этом, они учат интерпретировать его в духе атомизма. Так утверждается и закрепляется стремление ученых не принимать на веру старые кластеры идей, но, напротив, переструктуризировать и детализировать их на основе эксперимента.

Эта опора исключительно на «опыт» дает эмпиризму весьма значительное преимущество. Отрицание возможности других источников знания подразумевает недоверие ко всем идеям и представлениям, задающим интерпретацию наблюдений или влияющим на нее. Это в корне подрывает приверженность подспудным убеждениям культуры. Культуры предстают перед судом.

Вероятно, невозможно полностью отказаться от использования исходных образов; но поскольку признано, что ни один из них не является абсолютным, то нет основания давать им неограниченную власть над фактами, тем более, если они им противоречат. Возможно, логичнее было бы игнорировать или как-то интерпретировать те факты, которые могли бы разочаровать Бийанкур или даже некое ученое сообщество; но достаточно — значит хватит. Наступает момент (заранее рассчитать его, по-видимому, невозможно), когда разочарование жителей Бийан-

Растерянный Прометей

229

кура или кого-либо еще перестает работать в качестве законного контраргумента. В конце концов, значимость фактических данных пересиливает любую психологическую или социальную потребность и любое связанное с ними общее представление.

В основе эмпиризма лежат именно имплицитная систематизация и уравнивание всех понятий: ни одно из них не рассматривается как непреложное. Кроме того, все они должны соответствовать одним и тем же нормам и быть проверяемы одинаковым образом. Люди всегда были восприимчивы как к опыту, так и к природе, и, надо полагать, в некотором отношении у первобытного человека эта восприимчивость была развита в гораздо большей степени, чем у представителей более изоциренных культур; случается, что у профессиональных ученых она практически атрофирована. Тем не менее, если бы для достижения превосходящего культуру знания требовалась бы только восприимчивость к природе, человечество обрело бы науку очень давно.

Но этого было недостаточно. Требуется, чтобы результаты этой восприимчивости были зафиксированы в четких и однозначных терминах, позволяющих систематизировать и свести в единое целое всю имеющуюся информацию, подвергнуть всесторонней проверке обобщения, отчетливо обозначить связь фактических данных с вопросами общего характера и стандартным, общепринятым, соответствующим случаю способом соотнести между собой все возникшие проблемы. Все это требовало развитых навыков систематизации и унификации. Иными словами, понятия и когнитивные утверждения должны были обладать свойствами стабильности, инвариантности и беспристрастности, которые Макс Вебер приписывал пуританам — как в отношении восприятия, так и в отношении жизненной позиции, — и которые якобы привели к появлению и господству рационального производства.

Именно эти основополагающие черты рационализма — опора на методичность, порядок и равнозначность, стрем-

230

Эрнест Теллнер

ление следовать правилам-без-исключений — превратили банальную эмпирическую восприимчивость из слабой ве-щи-среди-других в тот мощный инструмент, каким она является в настоящее время. Разумеется, все это имеет прямое отношение к тому, что Вебер говорил об алчности. Алчность всегда была одним из свойств человеческой природы, и, несомненно, некоторые люди всецело одержимы ею. Но не алчность породила капитализм и рациональное производство: они возникли именно потому, что алчность была вынуждена существовать в условиях суровой дисциплины, жестокого усмирения ее путем господства порядка и расчета, в силу чего она трансформировалась в некое удивительно бескорыстное принуждение, вынуждающее действовать не ради результата, а, скорее, ради самого процесса. Марксисты вроде Маршалла Салинса полагают, что люди не всегда были жадными и что именно жадность породила тот одержимый алчностью мир, который мы, по-видимому, можем преобразовать в его прежнее состояние³. В противоположность этому Вебер допускает, что алчность, господствовала она или нет, существовала всегда, но при этом настаивает на том, что сама по себе она была не способна породить наш, безудержно предающийся стяжательству мир. На это была способна только дисциплинированная, бескорыстная, аскетичная алчность.

Нечто подобное можно сказать и в отношении чувственных данных. Эмпирики превозносят значение опыта. Однако на самом деле имеет значение не то, что они говорят об опыте как таковом, а то, о чем они молчат, поскольку считают это не требующим доказательств и само собой разумеющимся, — это их мнение по поводу того, как к опыту следует относиться. Поскольку они были пуританами и методистами в буквальном

смысле этого слова, то такая вещь как регулярная систематизация чувственных данных для них подразумевалась сама собой. Именно в этом, в само собой разумеющемся предположении о равнозначности и упорядоченности наших методов, а не в обращении к опыту как таковому следует ис-

Растерянный Прометей

231

кать истинный источник мощи современного знания. Именно в силу, пусть и неявно выраженной, но очевидной приверженности эмпириков таким пуританским добродетелям как рациональность, методичность, упорядоченность, а отнюдь не благодаря озвучиваемым ими сенсуалистски-эмпирическим лозунгам, их теории обрели такую силу и значение.

В сущности, именно рационализм позволил решить знаменитую проблему «теоретического насыщения факта», которая, как полагали, лишала законной силы эмпирическую модель знания. Настаивая на атомизации вопросов, наличии контраргументов и соблюдения принципа инвариантности, рационализм, фактически, препятствует процессу бесконечного самосохранения теорий путем постоянного приложения их к вновь обретаемым фактам. Если сопутствующие восприятию ассоциации или истолкования постоянно подвергаются комплексной проверке с различных точек зрения путем расщепления лежащих в их основе данных на мельчайшие частицы опыта, то замкнутые на себя области идей теряют свою значимость, и процесс познания продолжается.

Существует поразительная и, конечно же, далеко не случайная связь между всем тем, о чем говорилось выше, и этической теорией, наиболее тесно связанной с эмпиризмом, а именно утилитаризмом. Эта очень влиятельная теория по своему духу и присущей ей логике очень близка доктрине эмпиризма. Согласно ей, единственным критерием адекватности присущих человеку ценностей являются его удовлетворенность, его счастье и испытываемое им наслаждение. «Философия для свиней!» — ворчали критики этой теории. Вовсе нет: это философия для пуритан. Поскольку суть этой теории заключается не в том, что она придает особое значение счастью; это едва ли не тавтология, пустой ярлык, всегда навешиваемый на имеющий какое-либо особое значение опыт; дело тут, скорее, в рационалистическом нежелании принимать навязываемые взгляды и твердом убеждении в том, что ценностная систе-

232

Эрнест Геллнер

ма человека должна основываться на лично проверенных, истинных для него предпочтениях. Эта теория твердо настаивает на том, что истинные потребности человека устанавливаются в ходе проверки, основанной на эгалитарности, инвариантности и методичности — притом, что каждый человек представляет собой индивидуальную единицу и не более того. Человеческие потребности и желания должны быть подвергнуты холодному анализу, постепенному и методичному, подобно тому, как исследователь-эмпирик детально анализирует традиционное представление о природе. Именно отдание культурных обычаев во власть некоего философского Аудитора, обязанного произвести тщательную профессиональную проверку того, способно ли современное социальное устройство, используя имеющиеся в его распоряжении ресурсы, доставить человеку максимум удовольствия и свести к минимуму его страдания, — именно это превратило утилитаризм в радикальную, поистине революционную социальную силу. За вульгарно сенсуалистской, казалось бы, постановкой вопроса, скрывается все тот же дух методичности... Поскреби эмпирика, обнаружишь рационалиста.

Разум против Страсти

Первые рационалисты пытались использовать разум не только для накопления истинного знания, но и для выработки стратегии своего повседневного поведения. Правильная, соответствующая процессу истинного познания жизнь ассоциировалась у них с ничем не ограниченным накоплением, но в сфере морали их идеалом было, скорее, рационалистическое приспособление, стоическое приятие. Согласно философии морали первых рационалистов, таких, как Декарт и Спиноза, паруса своих желаний следует направлять сообразно господствующим ветрам, а удовлетворение находить, скорее, в приспособлении к реальности, нежели в стремлении подчинить ее

Растерянный Прометей

233

своей воле. В те времена еще не сложилось представление, — согласно которому мир должен быть преобразован таким образом, чтобы он мог угождать нам, — ставшее таким характерным для мира, в конечном счете, порожденного рационализмом. Оно появилось только тогда, когда мощь развивающихся технологий позволила людям подчинять природу своим желаниям, что оказалось на удивление легко сделать.

Более поздние эмпирики-крипторационалисты*, которые формально, чисто внешне были сенсуалистами, в действительности смотрели на сферу морали как бы с бухгалтерской точки зрения. Следует произвести максимальное количество единиц удовольствия, вслед за чем наиболее разумно распределить их в соответствии с неким рациональным, всех устраивающим и эгалитарным принципом. Но прежде всего следует увеличить, причем радикально, общее количество этих единиц, притом, что возможность такого увеличения не ограничена. Последнее считалось весьма существенным обстоятельством, обоснованность которого впоследствии подтвердилась. Короче говоря, общее стремление к удовлетворению чувств вовсе не было диким или разнузданным; оно было здоровым, систематичным и упорядоченным. У себя на родине

сенсуалистский утилитаризм привел отнюдь не к разгулу, а к образованию процветающего государства, символом которого являются социальные службы.

И здесь возникает вопрос: способно ли подобное стремление к максимизации удовольствия или, напротив, к соблюдению принципов ради них самих по-настоящему удовлетворить запросы человеческого духа? Джон Стюарт Милль, с автобиографической точностью описавший подробности своей, получившей столь большую известность депрессии, пришел к выводу, что не может⁴. Невозможно бороться за счастье как таковое, достижение его может быть только побочным продуктом достижения ка-

* От греч. *kryptos* — тайный, скрытый.

234

Эрнест Геланер

ких-то других целей. Не можем мы обрести его и обманным путем, ставя перед собой определенные цели и испытывая удовлетворение в момент их достижения, — даже если не признаем того факта, что стремились именно к удовлетворению как таковому, а не достижению конкретных целей. Не в нашей власти выбирать цели, это они выбирают нас. Как заметил Шопенгауэр, человек может поступать так, как хочет, но он не может желать того, чего хотел бы желать.

Какие цели на самом деле имеют над нами власть? По-видимому, цели, связанные с мощными, якобы биологическими стимулами: сексом, страстным неприятием чего-либо, стремлением к господству, к власти, к проживанию в преуспевающем сообществе. Сопрягаясь с этими побуждениями, наши желания обретают конкретные очертания в виде долгосрочных, укорененных в сфере нашего бессознательного личных отношений интимного характера. Пьеса человеческой жизни разыгрывается согласно сценарию, определяемому этими интимными, скрытыми и очень личностными «плеядами»; наши удовлетворенность или неудовлетворенность определяются подобными латентными воздействиями, которые бы испугали, ужаснули и поставили в тупик любого счетовода, поскольку никоим образом не поддаются методичному исчислению. Профессионально руководить ими, если это вообще возможно, мог бы только напоминающий шамана, замкнутый, погруженный в неведомые глубины психотерапевт, но никак не бухгалтер от гедонизма. Мы не знаем, что мы делаем, не знаем, почему мы это делаем, не знаем, что приносит нам удовлетворение, а что повергает в отчаяние; мы не способны отдавать себе адекватный отчет, в каких, собственно, ситуациях находимся, и какую эмоциональную нагрузку накладывает на нас наше окружение. Во всяком случае, модная, стремящаяся работать с глубинами человеческого подсознания психология XX столетия определенно несет в себе некий зародыш истины, сколь смутными, вялыми и расплывчатыми ни были бы ее

Растерянный Прометей

235

специальные и теоретические доктрины и какими бы необоснованными — терапевтические притязания. Наше сознание, по-видимому, во многом напоминает департамент по связям с общественностью крупной, сложно организованной и бурно развивающейся фирмы, управляемой засекреченной, отделенной от всех прочих администрацией, никогда не посвящающей пиаровцев в свои секреты. Пиаровцы довольствуются тем, что выдают идеализированные и упрощенные, рассчитанные на широкую публику отчеты о ситуации, имеющие мало отношения к истинному положению дел внутри корпорации и мало на что влияющие.

Картезианская, юмовская и кан-товская философия более или менее адекватно кодифицировали познавательную этику новой цивилизации. Но к анализу внутренней психической жизни индивидуумов, живущих внутри этой цивилизации, данные философии не имеют ни малейшего отношения.

Фрейду часто и не без оснований приписывается открытие, что человек — не хозяин в собственном доме. И это вполне оправданно, даже если притязания фрейдистского учения на то, чтобы хоть сколько-нибудь поправить это положение вещей, несостоятельны. Представление о самом себе современного рационального человека, гражданина уникального общества, порожденного грандиозным всплеском рациональности, прежде всего в познавательной и производственной сферах, сложилось, в основном, под воздействием идей и терминологического аппарата доктрины Фрейда, и в гораздо меньшей степени — других источников.

Рациональный человек заново открыл свою иррациональность и выразил ее в форме натуралистической идиомы: ему говорят, что он может общаться со своими иррациональными основами и умиротворять их с помощью процедуры, которая уважает его индивидуализм (в большинстве случаев ритуал осуществляется не в коллективе, а наедине с самим собой). В данном случае прозрение достигается не благодаря упорядоченным, ясным и отчетливым идеям, а путем как бы забвения понятий, обраще-

236

Эрнест Геллнер

т

ния к «предассоциации», переворачивающей привычные представления о всех обязательствах и интеллектуальных практиках. Психоанализ требует прохождения через оргию концептуальных противоречий и наслаждается ею, претендуя на то, чтобы быть единственным путем, дающим доступ к Сокровенному и, тем самым, к спасению.

В современном иррационализме смешиваются несколько моментов, имеющих право на существование. Это глубинно-психологическое представление о темной, девиантной, инстинктивной природе нашего истинного удовлетворения, очень далекого от своего мнимого осуществления как в случае следования абстрактным

идеалам, так и в случае потакания рациональной алчности. Это также осознание того, что наша жизнь проходит отнюдь не в целеустремленном достижении четко сформулированных целей, а представляет собой разыгрывание утвержденной и признанной всеми роли, которую человек играет в определенном сообществе и его культуре, и что членство и признание в этом сообществе не могут быть оценены с точки зрения рентабельности. Когда экономический рост снижается (не в силу невозможности изобретений, а в силу отсутствия реальных результатов), роль инструментальной рациональности может сильно уменьшиться. Поскольку не только этот рост требует рациональности, но и рациональность нуждается в нем. Наилучшим климатом для нее является связанный с риском поиск новых возможностей. Когда же рост прекращается или перестает быть существенным, рациональность может утратить свое значение. В рамках социального порядка, стабилизирующегося в новых условиях, когда технологии перестали увеличивать возможности выбора, зона, в которой «разум» сохраняет способность свободно проявить себя, может сильно сократиться — в силу необходимости многостороннего урегулирования. В стабильной или стабилизированной культуре жесткое преследование одной цели, вероятно, нарушило бы органику множества самых разных установлений. Резкое отделение производ-

Растерянный Прометей

237

ственной сферы от всех прочих на самом деле допустимо только в периоды роста. И если общество обретет свой прежний вид, рациональность может быть загнана в свое прежнее гетто, и тогда возродится империя обычая.

Есть также мнение, что имеющиеся в распоряжении человека возможности поддаются рациональной оценке только в том случае, если большинство исходных предпосылок считаются твердо установленными; однако главные политические решения в современном обществе принимаются в условиях, которые постоянно меняются и *subjudice**. Всевозможные несопоставимые соображения слишком многочисленны и несоизмеримы, чтобы их можно было свести к какому-нибудь одному критерию. Важные вопросы уже не появляются в политической или экономической повестке дня дважды, поскольку в сложной и стремительно меняющейся, индустриально-социальной среде ни одна ситуация, на самом деле, не повторяется; следовательно, нет никакого смысла учиться на опыте. Все эти соображения вместе и каждое по отдельности способствуют ослаблению рационалистического идеала во всех сферах, кроме познания. Итак, сегодня разум в опасности — как в условиях стабильности, так и в условиях изменчивости.

Примечания

1 Маркс К. Тезисы о Фейербахе. // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы. Т. 3, 1955. С. 2.

1 Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума. // Сочинения в 2 т. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. С. 225.

3 Sahlins M. Stone Age Economics. — L: Tavistock, 1974.

4 МимьДж.С. Автобиография. М., 1896.

Подлежат обсуждению (лат.).

9 Выводы

В силу действия во многом еще загадочного эволюционного механизма у представителей человеческого рода развилась поразительно гибкая система реакций. Для того чтобы компенсировать подобное отсутствие генетического «/^^программирования, ведущее к непредсказуемому поведению индивидов, потребовались ограничения социального и идейного характера: если бы индивидуальные системы реакций формировались по воле случая, в ходе возникновения личностных ассоциаций и личностного отклика на идиосинкразический опыт, как это вытекало из доктрины эмпиризма, никакой порядок — ни семантический, ни социальный — не мог бы существовать. Абсолютно всё могло бы значить что угодно и вызывать какую угодно реакцию, в силу чего мир был бы непредсказуем и пребывал бы в хаосе. Вид живых существ, отличающийся подобными полиморфностью и непостоянством, просто не смог бы выжить. К счастью, одновременно с поведенческой гибкостью развилась и способность соответствовать социально-семантическим ограничениям. Если бы этого не произошло, нас бы просто не было.

Все эти соображения вошли в доктрину Дюркгейма. Способ нашего мышления, наша способность к коммуникациям, сплочению и сотрудничеству для своей реализации просто потребовали внутреннего принуждения, внушенного обществом. Поэтому в своем исходном, дюркгеймовском или родовом, смысле рациональность может быть обозначена как характерное для данной общности, разделяемое всеми его членами подчинение при-

Выводы

239

нудительно усвоенным понятиям. Можно сказать, что вначале был запрет. Язык же — это отличающаяся удивительным богатством содержания система социально обусловленных маркеров, способствующая удержанию членов общества внутри границ определенной культуры, или, по крайней мере, обозначающая эти границы. Однако неотъемлемо присущие нашему языку, принципиальные для его функционирования свойства таковы, что возможно существование бесчисленного количества языков и культур. Это обуславливает культурное многообразие и, следовательно, намного большую скорость развития, чем та, которую могли бы обеспечить исключительно генетические изменения.

Привитые обществом понятия, как правило, не имеют узкой целевой направленности и, как и сами люди, являющиеся их носителями, не могут быть структурированы в систему, в которой действуют пусть и сложные, но строгие правила разделения труда. Они, можно сказать, полифункциональны. Назвать их рациональными можно только в дюркгеймовском смысле этого термина, понимая под этим навязывание их людям со стороны социума — с целью обеспечить возможность взаимопонимания и сплочения членов этого социума в единое целое путем создания некоего как бы семантического сообщества, в котором все подчиняется одним и тем же принуждениям, задающим определенные законы, как в сфере логики, так и в сфере морали.

Если же ориентироваться на более узкое, присущее уже Веберу, понимание рациональности, то эти же понятия становятся иррациональными, поскольку не систематичны и не могут быть соотнесены с простыми и ясно обозначенными целями, которые только и способны дать адекватную оценку их инструментальной эффективности. Отнюдь не все внушенные социумом понятия подчиняются одним и тем же законам; часто они служат множеству целей, но, будучи связаны с большим количеством ограничений, на самом деле не могут служить ни одной из

240

Эрнест Геллнер

них, поскольку ни одну из них не в состоянии обеспечить ни четкой установкой, ни возможностью заранее просчитать ожидаемый эффект. Хотя эти понятия, как правило, и зависят от внешней природной действительности, почти всегда она — не что иное, как один из многих факторов, и этот фактор никогда не бывает ни главным, ни нулевым. Иными словами, язык как таковой не референтен, а те его части, которые могут быть названы референтными, являются ими не в полной мере. Нет такой идиомы, такого понятийного эквивалента, с помощью которого можно было бы увязать друг с другом, систематизировать и развернуть все имеющееся в языке богатство суждений.

Пока идейная жизнь человечества протекала в той форме, которую описал Дюркгейм, не могло быть и речи о масштабном и результативном исследовании природы. Как не могло быть и речи о постоянном обновлении промышленных технологий, о той организации производства, которое ведет к непрерывному росту экономики. И, разумеется, вопрос о сочетании этих двух сфер человеческой деятельности и о возникновении общества, зяждущегося на развитии и прогрессе, так же не мог быть поставлен. Напротив, интеллектуальная жизнь тогдашнего человеческого общества, как и все остальное, была направлена исключительно на увековечение существующего положения вещей. В конечном же итоге, благодаря союзу между специалистами в области принуждения и области ритуала, были созданы все условия для незыблемости общества аграрного типа, что вело к положению устойчивого застоя.

Переход от рациональности в ее первоначальной, родовой, описанной Дюркгеймом форме к той более специфичной, мысль о которой так захватила Вебера, — вероятно, величайшее событие в истории человечества. На самом деле, мы не знаем, как это произошло, и, вероятно, никогда не узнаем. Тем не менее, в лице Макса Вебера мы имеем автора увлекательной и подвигающей на размышления гипотезы. Даже если, в конечном счете, она окажется ложной, это не умалит ее поистине бесценного для

Выводы

241

нас достоинства — той ясности и отчетливости, с какой она обрисовала проблему. Ибо часто сам ответ на вопрос, в независимости от того, правильный он или нет, придает вопросу четкие очертания. В данном случае, веберовская гипотеза позволила нам понять, в чем состоит характерная особенность сложившейся ситуации.

Сформировавшийся в результате всего этого мир содержал в себе как область рационального производства, так и область познания. Действующие в них законы были должным образом кодифицированы. Это сделали два шотландца, Юм и Смит, первый — в области познания, второй — производства. Их взгляды на проблему принуждения совпадали, и они действительно были друзьями.

Таким образом, сложилось понятие о едином, систематическом, упорядоченном методе обретения истины, присущем всем, но никому не дающем привилегий, и этому методу было присвоено имя Разума. Конечно, такая постановка вопроса противоречила отдельным сохранившимся элементам мировидения, зяждущегося на принципах привилегированности и сакральности и увековеченного той самой теологией, которая сама же способствовала выдвиганию на первый план новых представлений. Этот конфликт в большей степени, чем любой другой, сделал понятие Разума знакомым и привычным. Представление о единственном, ревнивом и методичном божестве, способствуя формированию ведущего к повсеместному унифицированию рационального мышления, в конечном счете, подорвало основы собственного существования. Утверждение о том, что это божество существует, не говоря уже о множестве связанных с ним более конкретных и иногда

странных заявлениях, уходило своими корнями в основанное на привилегированности и сакральности мировидение и более не удовлетворяло тем критериям, которые выдвигал разум. Иными словами, разум уничтожил своего прародителя, и ему можно инкриминировать еще одно преступление — «отцеубийство». Получается, что он не только импотент и самоубийца, но еще и отцеубийца.

т

242

Эрнест Геллнер

Современные иррационалисты очень увлечены аргументом *tu quoque**: Разум не может обосновать свои собственные методы, не прибегая к тавтологии, — а раз так, то не все ли едино, не все ли одинаково виновны в грехе тавтологии и предвзятости? Однако рационалист вполне справедливо может возразить против того, чтобы его уравнили с верующими людьми. Он имеет право сказать им фразу, подобную той, которую в до-экуменические времена имела обыкновение говорить протестантам католическая церковь: вас много, а мы одни. Абсолютно все вероисповедания имеют законную силу, поскольку иррационализм родового происхождения как бы предоставляет им карт-бланш; но путь, предписанный Разумом, — единственный в своем роде. Аргумент *tu quoque* одинаково обосновывает все религии и тем самым ни одну из них. Он равно благословляет их всех, включая и те верования, которые, может быть, еще появятся на свет. Этот аргумент, если он вообще может быть назван таковым, обосновывает не истинность убеждений, а необузданность до-ктринальной вседозволенности.

Аргумент *tu quoque* подводит нас к новому периоду в истории Разума: после периода отцеубийства наступает период импотенции. Декарт и другие первые рационалисты надеялись создать некий новый инструмент — Разум — с бессрочным гарантированным сроком службы, а на год-другой. Иными словами, гарантия должна быть вечной. Декарт так стремился обеспечить подобной гарантией этот инструмент именно потому, что другие мыслители поставляли весьма некачественные товары, а сопровождающие их гарантии создали их творцам печальную известность людей хвастливых, тщеславных, напористых, вульгарно лживых и не заслуживающих доверия. В противоположность этому образ жизни древних мудрецов выдерживал любую критику, не приводя к разочарованиям. Как и они, Декарт стремился поставлять товар только

* И ты тоже (лат.).

Выводы

243

высшего качества, обеспечивая его абсолютно подлинными и заслуживающими доверия гарантиями, хотя, в отличие от мудрецов древности, был занят поиском не правильного образа жизни, а метода исследования, который был бы доступен всем и каждому. Правда, позднее Спиноза приспособил его идеи все к тому же — поиску образа жизни, который сам себя обеспечивал бы гарантией.

Однако очень скоро обнаружилось, что на самом деле Разум не в состоянии обеспечить подобную гарантию. Бессилие Разума — сама по себе одна из независимых истин разума. Юм показал, что никакие самые ясные и отчетливые факты не способны обеспечить обоснованное заключение о мире, в котором мы реально обитаем и которым управляем. Система методов исследования, столь эффективная при изучении природы и основанная на разбиении вопросов на отдельные части, атомизации данных и стремлении к упорядочению, не способна, исходя из собственных оснований и не нарушая присущих ей принципов, установить, что подобное исследование должно быть успешным. А за бессилием следует самоубийство: Разум порождает единый, натуралистический мир, в котором для него нет настоящего места.

Современные иррационалисты очень редко демонстрируют истинную преданность нафациональному, надпри-родному Авторитету. Противостояние защитников Авторитета и сторонников Свободной Мысли, если и не полностью исчерпало себя, то в значительной степени стало достоянием истории. И если спор между ними еще продолжается, то весьма приглушенно, поскольку фактически перекрывается другими соображениями. Главные враги разума больше не заявляют столь громко о некоем источнике откровения, находящемся вне этого мира. Теперь они настаивают на том, что внутри природного мира, исследованного разумом, есть авторитеты более законные, чем разум, в силу чего на него попросту не стоит — или невозможно — обращать внимание. Структура сферы познания, система ценностей, социальная организация — все это на-

244

Эрнест Геллнер

ходится (и должно находиться) в рабской зависимости от внутримирских сил, для которых разум является не только рабом, но и неким фасадом или способом маскировки. И если Юм обрек разум на безысходное рабство, то Фрейд объявил его хроническим дезинформатором. Иными словами, в ходе нового наступления на разум выше него ставятся уже не трансцендентные, а конкурирующие с ним в этом, посюсторонем мире авторитеты. Традиция, земные законы, голос крови, диалектика — вот новые его соперники, находящиеся не вне, а внутри этого мира.

Можно сказать, что проблема человеческого разума распадается на проблему безумия и проблему божественности. От опоры на разум можно отказаться, с одной стороны, потому, что силы, в действительности властвующие над нами, настолько могущественны, а природа их настолько сложна и непостижима для нас, что у нас нет ни малейшей надежды понять их либо овладеть ими. У жалкого

маломощного суденышка, попавшего в мощный и бурный поток, практически нет перспектив — разве что отдаться течению и надеяться на лучшее. И бесполезно притворяться, что подобная оценка нашего положения, индивидуального или коллективного, далека от истины. Это проблема безумия: человек, захваченный действующими внутри него силами, слишком могучими и непостижимыми, чтобы он мог справиться с ними, не в состоянии распорядиться своей судьбой. Сражающемуся с психическими галлюцинациями нет пользы от разработанных Декартом правил — в подобной ситуации все мы можем надеяться исключительно на спасительную удачу, а отнюдь не на приверженность рациональности. Парадоксально, но некоторые проблемы разума связаны с причинами противоположного свойства. Неясно, чем руководствовалось Божество, создавая мир таким, каков он есть; на его действия не накладывались ограничения, связанные с какими-либо целями, обстоятельствами или законами, и, следовательно, у него не могло быть никаких мыслимых причин создать это, а не то. Ничем

Выводы
245

не ограниченное, оно также не имело каких-либо причин создать такую вещь, а не другую. Иными словами, оно было лишено опоры на Принцип Достаточного Основания. И, надо сказать, интеллектуальное состояние передовой части человечества отчасти начинает напоминать это положение. По мере того как социальные, генетические и другие виды технологий превращают все свойства человеческой личности, включая моральные ценности, когда-то считавшиеся неизблемыми, в управляемые переменные, мы приближаемся к вышеописанному состоянию — отсутствия достаточных оснований. Наш разум просто не в состоянии обеспечить нам эти основания, опираясь на которые мы могли бы выбирать или определять цели и средства. Могущество технологий сочетается со слабостью аппарата аргументации. В мире, где господствуют развитые наука и технологии, а человеческое сообщество чрезвычайно изменчиво и легко управляемо, отсутствуют достаточные основания для принятия долгосрочных политических решений. Слишком большое количество знания разрушает наши основания, или, может быть, правильнее сказать, разрушает иллюзию о существовании неизблемых оснований. Былые запреты накладывали свое вето на наш выбор, а предрассудки придавали этому иллюзию законности. Теперь мы получили возможность находиться в свободном плавании. Но в итоге можем оказаться в вакууме, созданном отсутствием каких бы то ни было оснований, и, имея в своем распоряжении исключительную созидательную мощь, потерять возможность созидания, будучи лишены каких-либо оснований для выбора, на что должно быть направлено наше созидание. Практики, люди действия, склонные, как известно, жить одним днем и под постоянным давлением обстоятельств, могут посчитать эту опасность надуманной. Но она не менее реальна, чем все остальные. Всемогущество технологий связано с определенным риском, который, как это ни странно, усиливает риск попадания под власть могучих неизведанных сил, действующих внутри челове-

1
246

Эрнест Темпер

ка. Именно эта ситуация и обуславливает страх перед положением безумца или божества. Не во всех сферах человеческой деятельности голос иррациональности звучит одинаково убедительно. Не особенно убедителен он и в сфере познания, хотя и невозможно отрицать, что рациональные методы не подкреплены необходимыми гарантиями. Тем не менее, методы познания продолжают успешно функционировать и в этих условиях. В сфере производства голос иррациональности звучит не намного убедительнее, но все же несколько сильнее. Когда же дело касается нашего имиджа и самооценки, голос иррациональности набирает силу, хотя и не очень ясно, как следует жить, опираясь на иррациональное видение мира. Адепты иррациональности пользуются туманным, затемненным языком, их высказывания не терпят ясности. В результате, практика нашей повседневной жизни заполнена временными компромиссами. Первые рационалисты полагали, что Разум не просто обеспечит нас абсолютными и вечными гарантиями, но что в его лице мы имеем самый, насколько это возможно, мощный и универсальный инструмент, применимый ко всем сферам нашей жизни. Однако выяснилось, что он не только ничего не гарантирует, но что и как инструмент он результативен только в некоторых сферах, в других же неэффективен или даже антиэффективен. Он не слишком хороший помощник в жизни, как индивидуальной, так и общественной. На смену речам о возвышении над культурой пришел провиденциализм Гегеля и его последователей, включая Маркса и многих других. Однако их теории были своего рода фантазиями. Мировая история — не

сюжет, придуманный для нашей пользы, нашего самоосуществления или же в назидание нам; равно как и мир, возникший в результате господства рациональности, нельзя обозначить как необходимую кульминационную точку некоего процесса или как лучший из всех возможных. У него есть и великие достоинства, и серьезные недостатки, и мы должны изучить и то, и другое. Он возник по игре случая, и за те ма-

Выводы

247

териальные и социальные преимущества, которыми он нас, безусловно, обеспечивает, была заплачена высокая цена. Описанный Максом Вебером менталитет «осажденной крепости», согласно которому все это возникло случайно и досталось дорогой ценой, имеет под собой несравненно больше оснований, нежели самодовольство, присущее ге-гельяно-марксистской традиции. Нам следует отдавать себе отчет как в ненадежности собственного положения, так и в имеющихся у нас возможностях выбора и в цене, которую потребует тот или иной выбор. Мы сможем обойтись без иллюзии о том, что являемся законными наследниками, конечным результатом, кульминацией и целью мирового развития и что оно было задумано исключительно для того, чтобы появились мы. Оставим этот философский вариант мании величия гегельянцам и их последователям.

В стабильном традиционном мире идентичность человека была связана с его социальной ролью и подкреплялась общим видением природы и общества. Нестабильность и стремительные изменения как в сфере познания, так и в самом обществе, лишили человека прежнего надежного представления о самом себе. Похоже, что в современном мире идентичность наиболее условна и задействует аппарат иронии больше, чем когда-либо прежде; если же она и сопровождается чувством уверенности, то это ничем не оправдано. Но те же методы познания, которые привели к такой неуверенности, легли в основу новой, иной идентичности. И получается, что мы искали нашу идентичность в Разуме, а нашли ее в стиле мышления, с помощью которого получили то истинное знание о мире, которым мы сегодня располагаем и которое предписывает нам справедливо относиться друг к другу, — и все это несмотря на мирское и весьма сомнительное происхождение этой «дамы»*, неадекватность представления о ней, ее неспособность к самолегитимации и отмеченные нами тенденции к отцеубийству и суициду.

* См. сноску на стр. 79.

Именной указатель

Белл, Даниэл 212 Бенда, Жюльен 175-179 Берлин, сэр Исайя 183, 184 Блок, Марк 10

Вебер, Макс 20, 62, 63, 71, 73-77, 80, 90, 103, 188, 189, 202, 204, 207, 210, 212, 218, 220, 229, 230, 239-241, 247

Витгенштейн, Людвиг 102, 158, 160-169, 181, 183, 184

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 103, 105, 106, 108, 111, 119, 133, 137 Гоббс, Томас 157

Дарвин, Чарльз 100, 118, 133, 135 Декарт, Рене 10, 11, 14, 16, 18-48, 59-63, 72-79, 81-85, 91, 94, 96, 98, 102-104, 108, 113, 116, 118, 119, 125, 127, 131, 138, 140, 141, 146, 147, 152, 154, 169, 174, 188, 199-201, 209, 213, 214, 218-221, 232, 242, 244 Джеймс, Уильям 138, 153 Дюркгейм, Эмиль 49, 50, 52, 56-60, 62-64, 67, 70-77, 80, 99, 124, 170-172, 188, 189, 238-240

Дюэм, Пьер 182 Жид, Андре 43

Кант, Иммануил 13, 28, 39-53, 56, 57, 82, 96-101, 103, 104, 106, 107, 115-117, 120, 123-125, 171, 204, 209, 210, 235

Кейнс, Джон 196

Коллингвуд, Роберт Джордж 157, 158, 180, 183

Коперник, Николай 39, 43, 44, 133

Куайн, Уиллард ван Орман. 57, 137, 215, 226

Кун, Томас 154-158, 180

Лакатос, Имре 151 Лихтенберг, Георг 173

Маркс, Карл 110-114, 121, 133, 136, 139, 162, 189, 212, 214, 215, 230, 237, 246

Местр, Жозеф Мари де 85, 101 Милль, Джон Стюарт 233, 237 Мюссе, Альфред де 13

Ницше, Фридрих 100, 118-123, 130, 136, 162, 179, 180

Именной указатель

249

Ньюмен, Джон Генри 86 Ньютон, Исаак 41, 42, 47, 56, 217

Оукшотт, Майкл 182, 208

Паскаль, Блез 74, 79, 80, 85, 141 Поппер, Карл 94, 146-148, 150-154, 180

Рассел, Бертран 43, 54, 162

Салинс, Маршалл 230

Сартр, Жан-Поль 227

Смит, Адам 108, 241

Спиноза, Бенедикт 82, 96, 125,
216, 232, 237, 243
Стендаль (Бейль, Анри Мари) 80
Уайльд, Оскар 94 Уайтхед, Альфред Норт 162 Уэсли, Джон 71
Фейерабенд, Поль 145 151, 152,
180
Фрейд, Зигмунд 100, 119,
122-125, 128-130, 132, 133, 136,
138, 180, 181, 235, 244
Фрейзер, Джеймс 51, 55, 56
Хомский, Ноам 170-173
Шопенгауэр, Артур 116-119, 121-123, 134, 162, 180, 234
Энгельс, Фридрих 111, 133, 139, 237
Юм, Дэвид 13, 28-32, 35-40, 42-49, 51, 54, 55, 79, 80, 82, 83, 91, 96-98, 100, 101, 106, 146,
179, 181, 183, 235, 241, 243, 244
Библиотека Московской школы политических исследований
Эрнест Теллнер
Разум и культура
Историческая роль рациональности и рационализма
Ответственный за выпуск О. Карпова Редактор О. Скрипал (ва ХУДОЖНИКА. Бондаренко Компьютерная
верстка О. Казак
Сдано в набор 15.02.2003. Подписано в печать 16.06.2003. Формат издания 60x90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура "Тайме". Усл. печ. л. 15,75. Тираж 1500 экз. Заказ № 722.
Московская школа политических исследований
121854, ГСП-2, Москва, ул. Большая Никитская, 44/2, комн. 22.
E-mail: msps@co.ru
<http://www.msps.ru>
ЛР № 00972 от 14.02.2000
Отпечатано с готовых диапозитивов в Московской типографии № 6 Министерства РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций, 115088, Москва, Южнопортовая ул., 24
ISBN 5-93895-044-9

