

С.В. Никоненко

РЕАЛЬНОСТЬ, СИМВОЛЫ И АНАЛИЗ

Философия по ту сторону постмодернизма

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2012

ББК 87
Н64

*Печатается по постановлению
Ученого совета философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Рецензенты:

Никоненко С.В.

Н64 Реальность, символы и анализ. Философия по ту сторону пост-модернизма. — СПб.: Издательство РХГА, 2012. — 286 с.

ISBN 978-5-88812-512-0

Новая книга доктора филос. наук, профессора СПбГУ С.В. Никоненко посвящена исследованию базовых категорий современной философской мысли, выявлению ее онтологических, гносеологических и эпистемологических оснований. В качестве главных полюсов современной философии выделяются реалистические и антиреалистические теории, между которыми разворачивается идейная борьба. Предметом изучения выступает онтологическая, гносеологическая и социальная проблематика. Рассматриваются ключевые категории философии, такие как метод, реальность, сознание, опыт, рациональность, коммуникация, язык, анализ, дискурс и т. д. Особенно тщательно исследуется вопрос о философии постмодернизма, до сих пор мало изученный в отечественной науке.

В монографии ставится проблема перспектив развития философии на Западе. С точки зрения автора, мысль постмодернизма исчерпала себя. Также доказывается, что на современном этапе невозможно вернуться к основным ценностям классической философии. Философия «после постмодернизма» находится в состоянии кризиса и идейной неопределенности, что признается ведущими мыслителями. Автор видит выход в развитии новой формы мысли, которая называется «символический реализм», относящийся к аналитической философии и учитывающий ее высшие достижения на современном этапе. Автор предлагает новые идеи, на его взгляд, свободные от противоречий других теорий современной философии.

В ходе критики современных теорий и обоснования точки зрения символического реализма предложены новые мало исследованные понятия (некоторые вводятся впервые): лингвистический релятивизм, аналитический постмодернизм, произвольная теория реальности, метафилософия, мифотворчество, человеческая форма реализма и т. д. Автор исследует и подвергает критике концепции ведущих философов современности: Рассела, Мура, Витгенштейна, Куайна, Дэвидсона, Рорти, Фуко, Дерриды, Делеза, Хайдеггера, Гадамера, Рикера, Даммита, Анкерсмита и др.

В этой книге С.В. Никоненко развивает взгляды, заложенные в опубликованных им ранее монографиях: «Английская философия XX века» (2003), «Аналитическая философия. Основные концепции» (2007) и «Современная западная философия» (2007). Настоящий труд хотя и примыкает по своей сути к аналитической философии, создан с учетом запросов широкой образованной публики. Это исследование не только содержит научно обоснованные выводы, но и приглашает погрузиться в сложный и запутанный мир современной философии.

ББК 87

ISBN 978-5-88812-512-0

© С.В. Никоненко, 2012

© Издательство РХГА, 2012

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА I. РЕАЛИЗМ И АНТИРЕАЛИЗМ	14
§1. Три типа реализма.....	15
§2. Реализм, идеализм, антиреализм	29
§3. Потеря реальности	42
ГЛАВА II. КРАХ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА	51
§1. Генезис лингвистического идеализма: Мур и Витгенштейн.....	51
§2. Любители сказок	59
ГЛАВА III. ОСОБЕННОСТИ АНАЛИТИЧЕСКОГО ПОСТМОДЕРНИЗМА	73
§1. Язык и польза	74
§2. Только язык	81
§3. Лингвистический релятивизм	94
§4. Онтология случайности	104
§5. По ту сторону сознания.....	118
§6. Это не французы	134
ГЛАВА IV. POST POSTMODERNISM	142
§1. «Опьяняющий релятивизм»	143
§2. Возвращение человека.....	153
§3. Аналитическая философия и метафилософский проект.....	172
ГЛАВА V. СИМВОЛИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ	183
§1. Человеческая форма реализма	185
§2. Два типа философского символизма	200
§3. Основания символического реализма.....	223
ГЛАВА VI. КРИТИКА ЧИСТОГО ВООБРАЖЕНИЯ	243
§1. Мифотворчество.....	244
§2. Аналитика творческого воображения.....	259

Теперь, когда все пути (как уверяют многие) тщетно испробованы, в науке господствует полное пресыщение и полный индифферентизм.

Кант И. Критика чистого разума

В процессе вашего образования мир слов все больше и больше отделяется от мира чувств; вы овладеваете искусством правил использования слов, как вы могли бы овладеть искусством игры на скрипке; в конец концов, вы становитесь таким виртуозом в манипулировании словами, что вам едва ли нужно помнить, что слова имеют значения.

Рассел Б. Человеческое познание

Символизм не просто пустая фантазия или извращенное вырождение: он присущ самой структуре человеческой жизни.

Уайтхед А.Н. Символизм, его смысл и воздействие

Сами исходные данные, на которые опирается наше знание, являются концептуально инфицированными; однако лучше иметь инфицированные исходные данные, чем вообще не иметь никаких.

Патнэм Х. Разум, истина и история

Мы привыкли считать реальный мир одним из возможных миров. Это представление следует исправить. Все возможные миры заключены в одном реальном мире.

Гудмен Н. Факт, фантазия и предсказание

Введение

Современная философия лишена монументальных форм, свойственных классическим системам прошлого. Во многих отношениях она уже не определяет культуру Запада. Так называемая «академическая» философия при всей своей значимости и необходимости сосредоточена на обучении азам философии тысяч людей. Неся философию в массы, она полностью зависит от образовательной структуры научного сообщества. Так называемая «неформальная» философия, в свою очередь, либо борется с ветряными мельницами в лице философского наследия, либо уходит в область приватной самореализации, интеллектуального совершенства. И в том, и в другом разряде современных философов можно встретить незаурядных мыслителей, но они не могут остановить неуклонного падения значения философии. Философия все более и более отходит от своих классических образцов. Пророчество Ницше об измельчании философии, к сожалению, сбылось.

Низвержение философии с пьедестала главной дисциплины человеческого знания является во многом делом самих философов. Весь XX век философия испытывает кризис собственных оснований. Она все более и более теряет четкие концептуальные формы. С тех пор как Ницше выдвинул тезис о мифологическом характере любых философских систем, теорий и категорий, на Западе неуклонно прогрессируют антиреалистические и иррационалистические тенденции. Вершиной этого столетнего процесса стала постмодернистская идея деконструкции, выразившаяся в радикальном переписании философской классики, крайнем релятивизме и превращении философии в конгломерат случайных, ничем не связанных доктрин. Все школы, направления, разделы философии подверглись разрушению и смещению. Впервые в истории философии произвольные, «авторские» концепции стали котироваться как формы философского знания.

На наш взгляд, философия XX в. определяется борьбой реалистических и антиреалистических направлений, в которой последние вышли победителями. Начиная с прагматизма, логического позитивизма и философии жизни, западная философия все более и более

теряет свои реалистические основания. Реализм вытесняется идеалистическими и иррационалистическими тенденциями, вплоть до того, что в конце XX в. остается в виде небольших островков, омываемых океаном антиреалистических теорий. Все более и более уходя в область маргинального, философия современности приобретает черты, свойственные, скорее, литературе, нежели науке, такие как авторский характер, культивирование языка, случайность критериев истины и т. д.

В этой книге мы попытаемся доказать, что такие явления, как *лингвистический идеализм*, *релятивизм*, *деконструктивизм* и другие, выступают причиной современного кризиса философии. Она не может базироваться на тех основаниях, которые предложил постмодернизм. В связи с этим мы полагаем, что вся программа неклассической философии, получившая завершение в постмодернизме, не только не смогла обесценить классические основания философии, но и обнаружила несостоятельность собственных оснований. Когда постмодернисты утверждают, что философия иссякла, раздробившись на частные дискурсы, это проблема самого постмодернизма, его собственных оснований. Как нам представляется, ложен сам проект переписания классической мысли, заложенный в постмодернизме. Дело в том, что философ-релятивист видит релятивистов во всех других, что ошибочно. Платон и Кант не были релятивистами. Хотя они и были идеалистами, они пытались объяснить *реальные* мир, человека, природу, историю, но никак не построить очередной маргинальный проект с целью навязать его публике. В связи с этим мы полагаем, что *реалистический дух классической философии*, ее стремление к объективности и всеобщности, ее рационально выверенный язык могут и сегодня быть *альтернативой* изрядно обветшавшим «неклассическим» теориям. Восстановление реализма в философии, которое, как нам кажется, происходит в наши дни, позволит рассмотреть постмодернистский проект просто как относительно небольшой период истории философии на Западе.

В силу собственных философских убеждений и отчасти пристрастий, мы взяли предметом рассмотрения процессы, преимущественно протекающие внутри аналитической философии. В этой книге мы не ставили задачу определять сущность аналитической философии или аналитического метода, предпочитая, скорее, погрузиться вовнутрь самой аналитической философии, заняться ее аналитикой. Выбор в качестве предмета исследования аналитической философии обусловлен также и ее особым положением в современном философском мире. Аналитическая философия осталась практически единственным направлением, с полной деконструкцией которого не справился постмодернизм. Можно сказать, что релятивистские теории

постмодернизма сломали свой зуб о реалистические ресурсы аналитической философии.

Становление и развитие аналитической философии мы связываем с проблемой обоснования соотношения мира и языка. Первоначальный реализм аналитической философии, свойственный Муру и Расселу, был, по меткому определению Патнэма, *метафизическим реализмом*, центральным положением которого была убежденность в объективном существовании фактов. Согласно Муру, дерево существует потому, что оно обладает ни от чего не зависимым свойством «быть деревом». В теории метафизического реализма, базирующейся на принципе соответствия, человек полностью сведен к логическому субъекту, а логический субъект, в свою очередь, служит орудием для создания универсального языка. Предложенная Витгенштейном и развитая Даммитом и Куайном антиреалистическая программа отвергает метафизический реализм, наличие объективной реальности, лишенной человека. Мир языка, человеческой психики, многообразия культурных и исторических форм вторгается в саму основу аналитической философии. Когда Витгенштейн выдвинул тезис о плюрализме языков, он начал формировать взгляд *лингвистического идеализма*, согласно которому все содержание сознания выражается через язык. Лингвистический идеализм неотделим от допущения языкового плюрализма, что чревато опасностью предоставить языкам полную самостоятельность в вопросе определения основных понятий. Это и произошло в философии Куайна, в которой умеренный плюрализм лингвистического идеализма превращается в *лингвистический релятивизм*. Эта позиция утверждает не только существование независимых друг от друга равнозначных и непереводаемых языков, но и начинает трактовать мир, человека, общество, культуру как языковые сущности. Сама реальность становится в лингвистическом релятивизме относительной к языку. Мало того, холистически трактуемая семантика языка может и не включать в себя такие категории, как «реальность» или «объективность». Вполне возможны языки, которые не только не ставят вопроса об объективности, но и определяют критерии объективности внутри себя. В одной из глав мы выводим гипотетическое сообщество *Любителей сказок* как пример типичного языкового пространства эпохи лингвистического релятивизма.

Лингвистический релятивизм в своем высшем развитии приобретает постмодернистские черты и, прежде всего, стремится к деконструкции как аналитической философии, так и классических теорий. В этом смысле мы ведем речь о наличии особого *аналитического постмодернизма*, который, в отличие от французских аналогов, имеет ярко выраженный прагматистский и лингвистический характер. Видя в Ричарде Рорти центральную фигуру лингвистического реляти-

визма и аналитического постмодернизма, мы вскрываем деструктивную суть его философской программы. Во-первых, аналитический постмодернизм полностью элиминирует реальность, делая ее относительной к языку. В этой теории, которую мы назвали *Произвольной теорией реальности*, критерии реальности, объективности, субъективности, достоверности и т. д. задаются языком; причем они носят случайный характер, полностью завися от «исторической» изменчивости языков. Произвольная теория реальности ведет к полной потере единого мира, что, как мы хотим доказать, является не только ложным, но и опасным убеждением. Во-вторых, аналитический постмодернизм деконструирует сознание. Его взгляд исторически выводится из скептицизма Юма; поэтому мы и назвали представление лингвистического релятивизма о сознании *Театром Юма*. Юм сравнивал разум с театральной сценой, внешней и случайной по отношению к ощущениям и ментальным актам. В Театре Юма сознание лишено как субстанциональности, так и центрального места разума. Это приводит к потере человеком статуса разумного существа и особого места в мире. Искусственный интеллект, роботы, антиподы и другие изобретения аналитического постмодернизма рисуют антиутопическую картину, целью которой является доказать, что разум — это изобретение философов, а не реальная сущность. Аналитический постмодернизм тем самым доказывает, что не существует мира, человека, истины. Существуют только частные языки, личности, сообщества, которые носят случайный характер.

К подобному взгляду на процессы в аналитической философии, не лишенному определенной тенденциозности, мы тем не менее попытались подойти с помощью длительных исследований оснований аналитической философии. Сначала мы исследовали британскую философию современности, в результате чего была написана книга «Английская философия XX века»^{*}. В ней мы сделали вывод о реалистических корнях аналитической философии и переходе ее в плюралистическую форму, а также о наличии в ней релятивистских и постмодернистских тенденций. В следующем труде «Аналитическая философия: основные концепции»[†] мы пришли к выводу, что все основные неопрагматистские, антиреалистические и натуралистические теории современной аналитической философии делают сознание и мир предметом определений частных языков. Однако в этом труде мы выявили в современной аналитической философии и тенденции, враждебные лингвистическому релятивизму, посмотрев на

^{*} Никоненко С. В. Английская философия XX века. СПб., Наука, 2003.

[†] Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб., Издательство СПбГУ, 2007.

таких философов, как Дэвидсон, Патнэм, Гудмен, Серл и др., как на критиков ценностей и идей аналитического постмодернизма. В результате нами сделан вывод о появлении нового типа реализма, сменяющего лингвистический релятивизм.

В настоящем труде мы не только развиваем положения предыдущих книг, но и делаем шаг за пределы аналитической философии. Считая, что процессы в аналитической философии имеют мировое значение, мы вместе с тем обращаемся к герменевтике, структурализму, феноменологии и другим континентальным направлениям. Так, исследованию подвергаются *метафилософские* проекты современности Рикера, Апеля, Рокмора и др., которые синтезируют категории различных школ философии с целью выработки единых оснований метафизики. Несмотря на позитивное значение этой программы, мы видим в ней определенный эклектизм, желание сохранить постмодернистские типы философии и антиреалистическую «человеческую точку зрения».

В силу четкости, ясности и высокой степени самосознания, процессы в аналитической философии выступают тем полем исследования, на котором можно изучать и общемировые тенденции философии (конечно, с учетом школьной и региональной специфики). Проведя исследование лингвистического релятивизма, мы считаем, что так называемая «неклассическая философия» со времен Ницше до наших дней ставит в свой центр *мифотворчество*. В основе мифотворчества лежат два убеждения:

- 1) Все реальное маргинально, является творением человека и, следовательно, зависит от человека;
- 2) Поскольку в философии отсутствуют объективные критерии, то она становится формой проявления воли.

В постмодернизме, как крайнем проявлении мифотворчества, философия рассматривается как форма особой фантастики, преследующей исключительно приватное совершенство.

Несмотря на значительное количество эпистемологических, логических, лингвистических и других аргументов против лингвистического релятивизма, которые мы вывели на страницах этой книги, мы преследовали цель, прежде всего, доказать, что постмодернизм, деконструируя мир, рушится под собственной тяжестью. Наше исследование преследует и положительную цель — обосновать, что реальность мира и человека существенна для бытия и что реализм, следовательно, лежит в основе подлинной философии. Мы доказываем, что в недрах постмодернизма, внутри его релятивистских оснований диалектически возникают критические тенденции. Эти тенденции мы обозначили термином *Post postmodernism*, значение которого яс-

но из названия. Программный тезис этого направления выдвинул Дональд Дэвидсон, обозначивший в книге «Исследование истины и интерпретации» основания аналитического постмодернизма как «опьяняющий релятивизм». Post postmodernism выступает «после» постмодернизма не только в смысле реакции на постмодернизм, но и в том, что его теоретики приходят к критике собственного раннего постмодернизма, переоценивают прежние взгляды. Несомненно, это не удастся полностью: язык, стиль, ценности постмодернизма сохраняются в этом типе философии. Но далее уже следуют более радикальные шаги, при которых сама дилемма «постмодернизм — Post postmodernism» отрицается целиком. Этот шаг делает так называемая «человеческая форма реализма».

Человеческая форма реализма и, особенно, философия Хилари Патнэма, преодолевает лингвистический релятивизм в его глубинных основаниях. *Внутренний реализм*, основанный Патнэмом на фундаменте идей Уайтхеда и Гудмена, хотя и допускает плюрализм критериев реальности, делает реальность, объективность, факτικότητα, достоверность, строгость и т. п. необходимыми признаками любого языка или любой теории. Плюралистический реализм современности уже свободен от релятивизма; он преследует не деструктивные, а *конструктивные* цели. Он стремится не к отстаиванию самоопределяющихся частных языков, а к поиску условий для их успешной коммуникации. Вместе с тем в плюралистическом реализме еще отсутствует единый мир, который присутствует за пределами любых концептуальных схем. На наш взгляд, и в этом наше несогласие с реализмом Патнэма, такой мир существует.

Патнэм не принял существования единого объективного мира, поскольку полагал, что в этом мире не найдется места для человека. Он считает, что если лишить реализм «человеческого лица», то он превратится в метафизический реализм, ориентированный на «безличную» науку. Нам кажется, что можно допустить существование единой реальности и при этом не быть метафизическими реалистами. Здесь на сцену вступает центральное понятие нашей книги — *символический реализм*. Символический реализм мы трактуем как исторически четвертый тип реализма в философии, наряду с *сенсуалистическим реализмом* Локка, *метафизическим реализмом* Мура и *внутренним реализмом* Патнэма. Центральным положением символического реализма является тезис, что мир един, а все теории, языки, культуры, традиции и т. п. выступают символизациями этого мира. При этом под символом мы понимаем любой продукт человеческой культуры, который может быть определен в языке, но который отсылает за пределы этого языка. В отличие от понятия,

символ не только постигается, определяется, утверждается, но и реализуется. Посредством символов субъект осуществляет выход за пределы своей субъективности к реальности мира.

Символический реализм сочетает *онтологический монизм* и *гносеологический плюрализм*. Символы различных языков или традиций могут по-разному описывать одну и ту же область мира; однако при этом мир остается общим основанием, которое не может быть узурпировано частным языком. Выступая за плюрализм символических форм, символический реализм видит в этом плюрализме свойство исключительно человеческой реальности. То, что мир описывается по-разному, значимо только в рамках человеческого, но не мирового бытия. В этой связи мы трактуем реальность человека и культуры как часть реальности вообще, а не как идеальное, противостоящее реальности. Для нашего представления реальность культуры наиболее значима. Но с онтологической точки зрения это не так.

Символический реализм, продолжая реализм в аналитической философии, во многом является направлением в аналитической философии, хотя не сводится полностью к ней. Мы попытались доказать, что в недрах самой аналитической философии возникает и развивается идея символизма. Первым ее создал А.-Н. Уайтхед, который, видя узость аналитической философии, сосредоточившейся на эпистемологических и логических проблемах, задумал создать реалистическую философию культуры. Реалистический символизм, в то время казавшийся несколько экзотической метафизической теорией, впоследствии доказал свою состоятельность. Мы вскрываем моменты реалистического символизма в наследии таких аналитиков, как Рассел, Остин, Берлин, Дэвидсон, Патнэм, Макинтайр, Апель, Джексон и др. Особое место в реалистическом символизме занимает Нельсон Гудмен, идеи которого позволили говорить о том, что реалистический символизм положил конец гегемонии идеалистов в области исследования символов, в частности символической теории Э. Кассирера. Реалистический символизм наметил перед аналитической философией новую область исследования — сферу творчества, воображения, искусства. Аналитическая философия перестала быть только эпистемологией, логикой, философией языка, стремясь стать теорией культуры в целом.

Приоритет сферы воображения в символическом реализме, безусловно, не снижает значимости других философских проблем. Мы хотим обратить внимание на другие вещи. Во-первых, символический реализм перестает смотреть на философские проблемы как проблемы языка, редуцируя их к реальности, символу, смыслу, истории и другим неязыковым сущностям. Во-вторых, символический реализм, ставя вопрос о творческом воображении, подвергает критике мифо-

творчество постмодернизма. Символический реализм критичен по отношению к воображению. В этой связи мы рассуждаем о самых чистых символах искусства, доказывая, что они не могут быть полностью маргинальны. Чистого воображения не существует; это один из мифов постмодернизма. Человек не может жить одним миром собственного вымысла, пусть даже прекрасного. Как Кант двести лет назад критиковал чистый разум, так мы склонны критиковать произвольное воображение философии постмодернизма, лишенное знания о границах и возможностях своего применения.

Может ли человечество существовать вне символических форм? Не творятся ли главные символы культуры именно в воображении? Мы склонны ответить утвердительно, не покушаясь на свободу творчества, фантазии, искусства, метафизики. Однако, раскрепощая произвол воображения, мы теряем его свободу. Маргинальное понимается как творчество новых форм, лишенное всякой цели. Подобно «искусству для искусства», воображение постмодернизма существует для самого себя. Здесь нам приходится подвергнуть сомнению не только мифотворчество или культивирование идиосинкразических и бессознательных дискурсов, но и герменевтическую идею об особом характере искусства, в частности поэтического творчества. Несмотря на значимость и глубину поэтического языка, мы не считаем его формой привилегированного доступа к миру. Реальность постигается в различных символических системах, одна из которых может иметь приоритет только в плане исторического момента или субъективного предпочтения. В этой связи символический реализм уравнивает в своем статусе (но не в качестве) реальное и маргинальное, науку и искусство, философию и религию. Мы против «безответственности дискурса» в современном релятивизме, когда частная форма культуры, частный порядок символов не считается со всеми другими альтернативами, рассматривает себя как высшую реальность. На наш взгляд, нельзя всегда мыслить так, как Парменид или Деррида. Отвлеченное воображение ведет к лингвистическому солипсизму, который в своих крайних формах не свободен от определенного вандализма ко всем инакомыслящим.

Подпольный человек у Достоевского верно сказал, что дважды два четыре — это смерть для творчества. Появление новых символов рождает новые пути и возможности человека, равно как и появление новых философских идей. Однако мы, как философы, несколько критичны ко всему новому. Символы не должны поглотить реальность, не должны уводить в вымышленный мир. Такие явления постмодернизма, как лингвистический релятивизм, Произвольная теория реальности и мифотворчество привели к тому, что символы утратили реальное содержание. Человек стал жить в мире собственных

вымыслов. Как отметил Хайдеггер, простота мира исчезла за множеством маргинальных дискурсов. Встать по ту сторону постмодернизма, на наш взгляд, означает видеть в любом языке, теории, поэме, традиции специфически человеческую, символическую интерпретацию реальности.

Post postmodernism и сменивший его символический реализм свидетельствуют о том, что значение постмодернизма не только в великом раскрепощении свободы творчества и языковых форм, но и в том, что он собственной неудачей доказал, что человек не может жить вне мира. Мир — это не переменная дискурса, не продукт языка, не акт творчества. Равно как шедевры искусства, труды Аристотеля, Канта, Рассела, устремленные к познанию общего для всех нас мира, не могут быть объявлены фикцией, плодом воли. Можно сказать: мир — это то единственное, что объединяет человечество и что не могут охватить наши символы.

Глава I.

Реализм и антиреализм

Можно ли назвать окружающий нас мир «реальностью»? Если да, то является ли реальность независимой от нашего Я? Или она зависит от сознания, языка, Бога? Где мы живем? Можем ли мы доверять тому, что видим вокруг? Можем ли мы доверять свидетельствам других людей?

Подобные вопросы выступают центральными вопросами эпистемологии. В зависимости от решения этих вопросов, в аналитической философии вот уже сорок лет принято разделять философов на реалистов и антиреалистов. Даже те философы, которые не ставят целью определить понятия «реализм» и «антиреализм» (или пытаются стать по ту сторону их противоположности), неизбежно выходят к этой проблематике.

В этой главе не ставится цель дать какое-то новое определение реализма и антиреализма. Цель главы исключительно критическая. Необходимо ответить на несколько вопросов:

1. Почему понятие «реализм» не может иметь простого определения? Можно ли свести множество трактовок реализма к наиболее общим?

2. В чем заключается онтологическая и логическая необходимость рассуждений о реализме? Обеднеет ли философия, если вообще отказаться от таких рассуждений?

3. Является ли антиреализм принципом, способным заменить классическое понятие «реализм»? Можно ли считать антиреализм видом идеализма?

Эти и другие вопросы сводятся к решению главного вопроса: почему все дискуссии о реализме привели современную философию к отрицательному результату, к отказу от самой категории «реальность», к безраздельному господству лингвистических, релятивистских и иррационалистических концепций. Классические, фундаментальные и уважаемые выводы Локка, Канта, Гегеля, Мура оказались недостаточно сильной панацеей от распространения *Произвольной теории реальности*, когда сама категория «реальность» становится не более чем языковым предикатом, когда она подвергается утонченной деконструкции.

Зашедшие в тупик дискуссии о реализме и низведение классических теорий до уровня студенческих учебников свидетельствуют, скорее, о несостоятельности современной мысли, нежели о «преодолении» проблемы. Проблема есть, и ее нужно решать.

§1. Три типа реализма

Первая целостная форма реализма создана в философии британского классического эмпиризма. Выступая против рационалистической теории врожденных идей, эмпирики доказывают приобретенность первичного знания в чувственном опыте. Они также критикуют рационализм за признание неизменного характера понятий, когда рассудку приписывается право на их догматическое определение. В эмпирической философии ставятся радикально новые проблемы эпистемологии: проблема доказательства существования внешнего мира, проблема воображаемых сущностей и т. д. Но, главное, в британском классическом эмпиризме появляется «реальность» как эмпирическая категория и дается ее исходное определение.

В «Опыте о человеческом разумении» Джон Локк пишет: «Я полагаю, если внимательно наблюдать за происхождением наших понятий, то мы обнаружим, что даже *самые темные* идеи, какими бы далекими от чувства или от какого-нибудь действия нашего ума они ни казались, являются только такими, какими их строит для себя разум посредством повторения и соединения идей, полученных им или от объектов чувства, или от своих собственных действий в отношении их; так что даже самые широкие и *отвлеченные* идеи *происходят от ощущения и рефлексии*, будучи только тем, что ум может достигать и достигает обычным применением своих способностей в отношении идей»^{*}. Позиция Локка может быть определена как *эмпирический редуционизм*. Все идеи, независимо от степени всеобщности, *выведены* из данных ощущения и, в свою очередь, могут быть *сведены* к этим данным. В процессе анализа идея редуцируется вплоть до первоосновы, а именно простых идей, полученных в ощущении.

Эпистемология Локка строится на положениях, которые, как он полагает, самоочевидны. В самом деле, если мы будем утверждать, что стол, который мы видим, в действительности что-то иное, то *все* наши суждения о мире могут оказаться ошибочными. Противостоять этому скептицизму можно, если допустить *естественный* характер ощущения, содержащего объекты, наподобие того, как стилет оставляет следы на воощеной дощечке или как зеркало отражает предмет.

^{*} Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 215.

Конечно, сенсуалистический реализм Локка вполне можно признать наивным преувеличением. Тождество физического объекта и данных ощущения вряд ли может быть полным. К тому же субъект обладает активностью, направляя ощущения в интенциональном акте на предмет, вкладывая в предмет свои понятия. Данное ощущения не может быть простой идеей, поскольку оно не более чем след, отклик, отражение, лишенное *идеального* характера. Так, и случайно положенный на *tabula rasa* предмет оставит свой отпечаток, и ваза, стоящая на камине, упорно отражается в зеркале, отпечатывая свой образ. Разумеется, и предложенная Локком процедура сведения абстрактного понятия к простой идее-образу является утопической и громоздкой. Абстрактные идеи, особенно в области гуманитарных наук, содержат множество уровней абстрагирования, на которых, как верно отмечал Гегель, растет степень всеобщности. Так, от идеи вещи ум возвышается до идеи природы, от идеи природы — до идеи мироздания, от идеи мироздания — до идеи первоначала и т. д. В результате промежуточные стадии могут быть легко утеряны, вплоть до полной невозможности их восстановления. В этом смысле, к примеру, Локк и другие эмпирики потерпели неудачу в области морали, представив натянутые доказательства зависимости блага от феномена удовольствия.

Означает ли это, что мы должны отбросить локковский сенсуализм, оставить его как концепцию, имеющую чисто историческое значение? Полагаю, что это было бы ошибкой. Если освободить эту теорию от крайностей, то «мягкая» форма сенсуализма покажется вполне привлекательной и современной. Вместо утверждения: «Все простые идеи адекватны, так как они в точности копируют объекты», можно утверждать: «Данные ощущения в некоторых случаях настолько точно соответствуют объекту, что вполне можно пренебречь неизбежными различиями ввиду погрешности восприятия, условий опыта и т. п.». Вместо утверждения: «Все абстрактные идеи могут быть редуцированы к данным ощущения» можно утверждать: «Конечно, нет необходимости постоянно осуществлять редукцию, но данные ощущений вполне могут иллюстрировать понятия, делать их жизненными, практически ценными».

Эмпирический редукционизм, свободный от догматического сенсуализма, позволяет отчетливо увидеть гораздо более существенную проблему, чем проблему достоверности опыта. Скорее, заслуга Локка в том, что он видит то, что *не все* определяется в опыте и даже не все может быть воспринято в опыте. Сенсуалистический характер восприятия, по Локку, совершенно не затрагивает самого существования мира. Мир мог бы вполне существовать и будучи не воспринимаемым сознанием. Подобный не воспринимаемый сознанием

мир Локк называет «совокупностью первичных качеств», которые присущи вещам, а не нашим ощущениям. Ощущениям же присущи только вторичные качества, производные от деятельности органов чувств. Допущение первичных качеств выступает тем *предельным* утверждением, дальше которого Локк не может продвинуться. Наоборот, он увязает в противоречиях. Получается, что утверждается два тезиса:

1. Мир постигается через ощущения. Первичные идеи могут быть постигнуты только таким образом.

2. Мир существует сам по себе. Свойства и качества вещей зависят от сущности самих этих вещей, а не от данных ощущения.

Трагичность Локка и других эмпириков, особенно Юма, в том, что, усиленно развивая первый тезис, они пренебрегли гораздо большей значимостью второго, сводя эпистемологию к анализу чувственных данных, ограничивая мир областью пяти органов чувств. Вопрос: «Как может быть постигнут мир?», несмотря на свою практическую полезность, затмевает не менее важный вопрос: «Что такое мир?» Мир, существующий сам по себе, являющийся голой совокупностью первичных качеств, имеет для практически ориентированной философии эмпиризма вторичное значение. Неплохо знать, что такое мир вокруг нас, — рассуждает Локк — но, если это нам не дано, то человек может без этого обойтись. Например, если человек никогда не пробовал банан, то идея вкуса банана может быть незначительной потерей в его жизни, просто чем-то, что этому человеку не было дано.

Тем не менее предчувствие наличия этого большого мира, столь отличного от узкой сферы наших чувств, оказалось вполне достаточным для возбуждения полемики, в ходе которой Локк обнаруживает себя последовательным реалистом. Локк не может принять солипсистский тезис о наличии объекта ощущения в нашем уме. Подобно Ивану Карамазову, он предпочитает оставаться «при факте», даже если не может доказать свою позицию. В результате получается следующая последовательность выводов:

1. Мир не может быть доступен только в ощущениях, и никак иначе.

2. Мир, без сомнения, не сводится к совокупности вторичных качеств, т. е. к данным ощущения.

3. Следовательно, существование мира за пределами ощущений не может быть доказано; оно может предполагаться. Из этого тупика только два пути: либо отказаться от самой возможности познания мира за пределами ощущения (Беркли), либо допустить существование мира как гипотезу, которая никогда не может быть доказана (Юм).

Как известно, Локк не сделал ни того, ни другого вывода; и в этом, может быть, его высшая мудрость. Предпочтя скепсис и честное признание неспособности решить проблему соотношения первичных и вторичных качеств сомнительным решениям, Локк переключается, скорее, на решение логических и моральных проблем, среди которых главное место занимает определение природы языка и статуса воображаемых сущностей.

Локк определяет фантастические сущности как понятия, которые представляют собой такую совокупность простых идей, которая никогда не может быть соединена в действительности. Сами же по себе идеи могут быть ясными и понятными для ума. Высказывание о кентавре может быть истинным или ложным только тогда, когда что-либо утверждается или отрицается относительно него. Например, высказывание «кентавры похищают нимф» может быть проанализировано таким образом:

1. Существа, которые определяются как «лошади с торсом, руками и головой человека», похищают «богинь ручьев, озер, морей и лесов» в образе прекрасных молодых женщин.

2. В пределах воображения всегда может быть изображена картина подобного похищения.

3. В воображении мы подразумеваем, что кентавры и нимфы существуют.

4. Однако ситуация похищения кентаврами нимф может стать реальной, только если мы это увидим.

5. До тех пор похищение кентаврами нимф может восприниматься только как мифологический и художественный сюжет.

Несмотря на отсутствие у Локка столь детального анализа, он недвусмысленно отмечает недостаточность *дискурсивной* достоверности в качестве критерия истинности. Необходимо еще выяснить вопрос о соответствии содержания идеи реальности вещей. «Положение „Все кентавры — живые существа” будет столь же истинным, как и положение „Все люди — живые существа”; достоверность того и другого будет одинаково велика, ибо в обоих положениях слова соединены согласно соответствию идей в нашем уме... Таким образом, эти два положения будут одинаково истинны, одинаково достоверны. Но к чему нам такая истина? *Ответ: Реальная истина касается идей, соответствующих вещам*», — пишет Локк. Критикуя формально-логический подход к определению истины, Локк приходит к выработке принципиально нового критерия: *суждение истинно тогда и только тогда, когда оно описывает реальное положение дел. Устанавливая соответствие содержания высказывания и реального*

* Там же. Т. 2. С. 55.

положения дел, Локк выводит первый и исходный принцип реализма: истинность любого суждения зависит, в первую очередь, от степени соответствия реальному положению дел и, во вторую очередь, от формальной достоверности и правдоподобия.

Тем самым мир первичных качеств, тот предел, дальше которого не смог пойти Локк в области логики, приобретает тем не менее характер логической гипотезы. Допуская высокую вероятность существования мира вне нашего сознания, Локк логически описывает его как объективную реальность, существующую как субстанция. Это проявляется и в области рассуждений о морали. Доказывая, что не существует принципов, общих для всего человечества, Локк напрямую связывает это явление с разнообразием исторических, культурных и природных условий, в которых существует данное сообщество. Даже установленные моральные и юридические нормы должны считаться с объективной реальностью и человеческой природой.

Несмотря на то, что теория первичных качеств и реальной истины Локка выведена в качестве лишенных цельности набросков, именно этого мыслителя можно считать основоположником *реализма* в современном смысле слова. Реальность определяется как бесконечный мир неисчерпаемых возможностей, законы которого не зависят от сознания; мир, который безгранично шире сферы опыта; мир, обращение к которому дает высшую санкцию достоверности. Это убеждение Локка конфликтует с его же собственной сенсуалистической теорией познания, согласно которой реальность является возможностью для ощущения. В результате *сенсуалистический реализм* Локка, *alma mater* любого реализма, не может выйти за пределы анализа чувственного опыта. Реальность допускается лишь гипотетически — как мир, существующий независимо от опыта, но значимый только в сфере опыта*.

Существенные исправления в локковский реализм вносит Джордж Мур. Рассуждая о природе чувственного восприятия, Мур сокращает определение реальности Локка. Вместо реальности как объективной действительности, независимой от ощущений, Мур понимает реальность как *просто* объективную действительность. Реальность представляется как совокупность физических объектов и актов сознания, существование которых может совсем не зависеть от опыта.

Допустим, мы стали очевидцами какого-либо события. Назовем это «ситуацией очевидца». По поводу ситуации нас могут спросить:

* Этот вывод Локка окончательно фиксирует Кант, преследуя, однако, противоположную цель. Если Локк пытался вырваться за пределы опыта, то Кант, наоборот, ограничивает теоретическое познание сферой возможного опыта.

«Ты видел это?», «Видел ли еще кто-либо это?» и т. п. Представим другой случай. Детектив или корреспондент спрашивает: «Ты *думал*, что видел это, когда это видел?» или «Что ты думаешь об увиденном?» В «ситуации очевидца», установлении факта наблюдения подобные вопросы вряд ли уместны. Так, знакомые, узнав, что я ездил в Лондон, могут спросить: «Что ты там видел?», «Видел ли ты Big Ben?», «Тебе понравился Лондон?» и т. д. Иные вопросы либо неуместны, либо вторичны.

Элементарный анализ позволяет с уверенностью заключить, что в «ситуации очевидца» весьма незначителен субъективный полюс ощущения. Важнее факт, что мы видели это, а также то, что другие могли бы увидеть это, оказавшись на нашем месте. «Ситуация очевидца» интересна тем, что выводятся и удостоверяются не просто факты, а эпистемологически приемлемые факты. В формулу «субъект видел это событие» может быть подставлен любой конкретный субъект при условии, что он действительно был очевидцем события.

Рассуждая об очевидце, мы старались, насколько это возможно, передать характер и стиль рассуждений Мура, принесший ему славу выдающегося аналитика-реалиста. Здесь также обнажается центральная проблема муровского реализма — проблема доказательства существования внешнего мира.

Предположим, нам досталась рукопись; и на одной странице обнаружилось большое чернильное пятно. Согласно сенсуалистическому реализму, существующее само по себе пятно значимо только в тех аспектах, в каких оно может быть воспринято и изучено. Согласно муровской трактовке реализма, это утверждение ошибочно. Все гораздо проще. *Чернильное пятно реально просто потому, что оно есть.*

Вполне можно спросить: «Что значит слово „есть“?» Мур делает блестящий логический ход: он не дает втянуть себя в решение этого вопроса. Любая попытка *определить* онтологический статус реальности, по Муру, приведет к неразрешимому противоречию. Реальность существует сама по себе и вместе с тем определяется сознанием.

Подобной точки зрения придерживался Кант, для которого «существовать» означало «встречаться в пространстве». Трансцендентальный вопрос Канта: «При каких условиях мы можем утверждать нечто на основании нашей чувственности?» предполагает создание априорной теории опыта. «Существовать в пространстве» означает «иметь возможность быть воспринятым в сфере возможного опыта». Такой подход не устраивает Мура. Об опыте нельзя говорить абстрактно; он может быть только конкретным. Он может даже и не быть в пространстве, как в отмеченном Муром случае восприятия остаточного образа предмета, галлюцинации, боли и т. п. Из того, что

вещь является объектом *возможного* опыта, никак не следует ни того, что эта вещь является объектом *действительного* опыта, ни того, что эта вещь будет воспринята. Критикуя как сенсуалистический материализм, так и идеалистическую трактовку опыта, Мур стремится тщательно очистить любой физический объект от таких предикатов, как «нахождение в сознании», «способность быть воспринимаемым», «противостоящее субъекту». Реальность не противостоит субъекту. Она вообще ничему не противостоит. *Она просто есть.*

Таким образом, «реальное» в системе категорий Мура аналитически определяется как *нечто, что, по крайней мере, существует независимо от нас.* Здесь имеется в виду, что независимость от нашего опыта, в принципе, не является определяющим и существенным свойством реальности. Выражаясь хайдеггеровским языком, можно сказать, что Мур видит вещь только как вещь, а не как представление о вещи. Согласно этому реализму, человеческое познание не определяет реальность, оно ее познает. Познание выступает очень важным фактом человеческого существования; но за пределами человеческой реальности оно практически ничего не значит. Помнится, я с удивлением прочел в занимательной книге известного астронома Воронцова-Вельяминова «Очерки о Вселенной» раздел с интригующим названием «Есть ли жизнь на Земле?» Автор задается вопросом: если спутник инопланетян пролетает около Земли, фиксируя фотографии, то можно ли увидеть присутствие человека? Оказывается, что нет. Случайный след самолета, слабые пятнышки свечения больших городов... и больше ничего. Определение реальности Мура созвучно этой ситуации: человек никак не определяет Вселенную, являясь ее ничтожной частью.

Столь пессимистический, на первый взгляд, онтологический тезис вовсе не препятствует познанию. Реальность не является ни спрятанной вещью в себе, ни объектом расшифровки. Ценность муровского реализма, на наш взгляд, и состоит в его неправдоподобности, в умении видеть реальные причины как *безусловно независимые* от субъективности. Очищая сенсуалистический реализм классических эмпириков от *обыденного, натуралистического* характера, Мур делает свою концепцию доступной исключительно логическому взору. Читая Мура, убеждаешься, что подавляющее множество людей в мире — идеалисты. Возомнив себя «реалистами» и «здравомыслящими людьми», они не подозревают, что мир очень комфортно вращается вокруг центральной точки, в которой находятся они сами *.

* Блестящий пример этому дает Сартр, выводя в одной из сцен повести «Тошнота» группу людей среднего возраста, которых «распирает» жизненный опыт и которые только и делают, что делятся им.

Это нетрудно доказать. Для начала обратимся к художественному примеру. Как всем известно, Карлсон жил в маленьком домике на крыше. Однажды этот домик увидел трубочист. «Домик на крыше? Странно!» — подумал трубочист, полез в трубу и больше об этом не вспоминал. Это был нормальный, здравомыслящий трубочист с вполне обывательским мировоззрением; человек, привыкший верить тому, что он видит своими глазами.

Необычность обстоятельств может привести к идеалистическим выводам значительную аудиторию. Предположим, в аудиторию вбежала розовая крыса, и все ее видели. Существует ли она или нет? «Что за абсурдный вопрос!» — можете воскликнуть вы. И будете не правы. Мы неоднократно ставили этот «эксперимент» в студенческой аудитории (причем среди студентов разных факультетов), получая один и тот же ответ: «Розовых крыс не бывает». В этой ситуации аудитория не доверяет своим глазам; она доверяет «науке». Подлинный реалист никогда не ответит так на вопрос. Реалист доверяет подавляющему большинству чувственных восприятий; он считает их порождением внешних объектов, а не фантомами. Получается, что реалист должен стремиться к фактам, лишенным субъективного анализа. Посредством анализа факт, отделяясь от чувственных данных, допускается как нечто независимое от субъективности. А. Айер прав, утверждая, что в подобной теории реализма факт может быть допущен безотносительно ощущений, мнений и ценностей субъекта. У Мура мы видим *новую* форму реализма, когда реальность определяется чисто формально, безотносительно к человеческому или абсолютному сознанию. Сенсуалистическое содержание элиминируется, это *реализм-как-если-бы-не-было-субъекта*. Реальность выступает субстанцией; ее существование зависит от самой себя. К своей книге «Principia Ethica» Мур вполне закономерно берет эпиграф из епископа Батлера: «Everything is what it is, and not another thing» («Все есть то, что есть, и ничто иное»). Не менее закономерно подобный реализм был назван критиками *метафизическим реализмом*. В самом деле, только метафизический реалист станет утверждать, что Эдинбург будет севернее Лондона, даже если на Земле не будет ни одного разумного существа. Дух метафизического реализма верно передает Дж. Серл. «За исключением маленького уголка мира, который конституируется и представляется в наших репрезентациях, мир существовал и будет существовать точно таким же, как сейчас»*, — пишет он.

На наш взгляд, метафизический реализм — это чисто *логический* принцип, доказанный формальным путем. Муру, Броуду и другим

* Searle J. The Construction of Social Reality. N-Y., 1995. P. 153.

метафизическим реалистам этого доказательства показалось мало. Логически доказанный принцип они хотели доказать эпистемологически, путем анализа чувственных данных. Эта стратегия оказалась ошибочной; метафизический реализм потерял классическую строгость, встав на путь саморазрушения.

Возьмем для примера знаменитое муровское доказательство существования руки. Мур пишет: «Я показываю две моих руки и говорю, жестикулируя правой: „Вот — одна рука” и, жестикулируя левой рукой, добавляю: „А вот другая”... Однако доказал ли я здесь, что две руки существуют? Я настаиваю на том, что доказал, причем абсолютно строго, пожалуй, и вообще нет лучшего доказательства, чем это»^{*}. Левая рука выступает здесь нарочито практическим опровержением идеалистов. «Наивность» этого доказательства показная; оно тщательно продумано. Структура «доказательства левой руки» может быть представлена следующим образом:

1. Вот одна рука (с жестом).
2. Вот другая рука (с жестом).
3. Существуют две руки.
4. Существуют вещи, которые встречаются в пространстве.
5. Существуют вещи вне нас.

Пятое положение, заключающее доказательство, как мы уже доказали, выступает основным онтологическим постулатом метафизического реализма. Но сам муровский пример и выводы кажутся неудачными. Муру вовсе не следовало *показывать* аудитории руку. Это привело к излишнему положению № 4 и, как следствие, к сомнительной теории о возможности совпадения чувственных данных и физических объектов. Нет сомнения, что восприятие руки и чувственные данные об этой руке могут соответствовать руке как физическому объекту и даже находиться там же, где эта рука. Но это вовсе не обязательное условие для доказательства существования руки. Мур поддался эмпирической иллюзии, стремясь доказать, что *доказательство существования руки* должно быть дополнено *доказательством возможности восприятия руки*.

Эпистемологический анализ любого случая косвенного восприятия показывает ненужность доказательства принципа соответствия для обоснования метафизического реализма. Например, мы не были на лекции Мура и не видели, как он показывает свою левую руку. Но, допустим, мы могли бы ее видеть, если бы оказались в Кембридже на лекции Мура[†]. Полагаю, наличие этой возможности

^{*} Мур Дж. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 81.

[†] Отбросим физическую невозможность такого события.

вряд ли прибавило нам уверенности в том, что у Мура есть руки. Приведем еще один пример. Я вижу Зимний дворец, изображенный на открытке. Естественно, мои чувственные данные локализованы в пределах изображения, а не в пределах дворца. Здесь можно поставить дилемму:

1. Я могу полагать, что, оказавшись в Санкт-Петербурге, я бы мог увидеть Зимний дворец в натуре;
2. Я вижу изображение Зимнего дворца в Санкт-Петербурге, памятника архитектуры барокко, построенного Б. Растрелли в 1762 г.

Какое из этих двух предположений следует принять во внимание, если я метафизический реалист? Разумеется, второе предположение. Это делает первое предположение и, следовательно, эпистемологический вопрос о соответствии чувственных данных физическому объекту несущественным для доказательства существования Зимнего дворца. Сама по себе проблема адекватности чувственного опыта, конечно, важна для человечества, но в этом случае она носит излишний характер, загромаждающий общий план доказательства ненужными деталями. Так, капитан судна должен был бы в бою выяснить, действительно ли он и его команда правильно воспринимают пушки, перед тем как стрелять из них.

Нельзя сказать, что сам Мур не видел этого затруднения. Ему приписывается «парадокс Мура», который гласит: «Сейчас идет дождь, но я не верю, что сейчас идет дождь». Мур совершенно справедливо разрешает парадокс путем элиминации второй части суждения, объявляя «уверенность» несущественной для устранения факта дождя. В другом месте Мур рассуждает о том, что адекватность любого восприятия может быть достижимой только «in risk-wikian sense», то есть только с высокой, но не с абсолютной степенью совершенства. Так, следует считать монету круглой, несмотря на то, что она воспринимается не только как круг, но и как эллипс и как полоска.

Современные критики придумали интересный аргумент против эпистемологии метафизического реализма, получивший название «Знание в кресле» (Armchair Knowledge). Согласно этому аргументу, знание о факте А может быть получено путем обычного чувственного восприятия (то есть, сидя в кресле); знание же о факте В можно получить только в пределах лабораторного исследования. Наблюдается невозможность сделать факт В предметом «Знания в кресле». Применительно к такому случаю Мур, Рассел и другие метафизические реалисты делают фундаментом реализма установление фактов В, но затем, спохватившись, хотят включить в свою теорию и факты А, что противоречиво.

В русской истории есть два загадочных случая. В 1761 г. известная в Петербурге юродивая Ксения ходила по городу и пророчила: «Пеките блины. Вся Россия будет печь блины». И в самом деле вскоре неожиданно умирает императрица Елизавета I*. Другая юродивая предсказала, что император Павел I проживет в Михайловском замке только сорок дней, потому что столько букв в надписи на фронтоне замка. Пророчество сбылось. Это не просто случаи «Знания в кресле», а случаи точного предсказания, воплощения в действительности того, что «видели» юродивые. Следует ли учитывать эти факты? Или ими можно пренебречь, как курьезами и случайными совпадениями? Полагаю, что метафизический реалист *должен* пренебречь любыми случаями «Знания в кресле».

Метафизический реализм, казалось бы, выступает окончательной, последовательной реалистической позицией. Но на самом деле этот тип реализма содержит одну существенную слабость. Субстанциональная трактовка реальности вынуждает принижать значение познания и культуры. В космическом масштабе, как полагает Рассел, человечество — не более чем совокупность крошечных комочков соединений кислорода и углерода. С подобным антигуманизмом трудно согласиться. Наиболее последовательную критику в этом направлении проводит *Хилари Патнэм*, создавший третий (и последний на настоящий момент) тип реализма.

Предметом патнэмовской критики выступает не сам принцип реализма, а его трактовка в аналитической философии Мура и Рассела. Патнэм полагает, что человек не должен быть исключен из реалистической онтологии. Вместо реализма-как-если-бы-не-было-человека Патнэм предлагает реализм-в-котором-присутствует-человек, или *человеческую форму реализма*. Реальность значима не сама по себе, а лишь в том виде, как она определяется и постигается человеком. Термин «определяется» понимается Патнэмом не так, как у идеалистов. Сознание не *задает* критерии реальности, не вносит в мир порядок, не управляет вещами и т. д. Сознание, скорее, делает определенную часть реальности *значимой для человека*. Причем в различных культурах и эпохах значимыми оказываются различные сферы реальности, а также различные способы ее освоения. Тем самым реализм должен быть совмещен с историческим развитием общества и культурного плюрализма. Реализм уже не может ориентироваться на логику и естествознание. Реализм должен быть взглядом человека и (что более важно) обрести понимание *реальности человека* как особой формы реальности.

* В старину в России существовал обычай помянуть покойников блинами. Умерших монархов поминала вся страна.

Человеческая форма реализма, или *внутренний реализм*, может быть определен посредством трех положений^{*}:

1. О мире, языке, обществе, морали и т. п. можно говорить только в рамках определенной *исторической перспективы*; поэтому реальность включает в себя и человека, живущего в определенной культуре, и традиции.

2. Логические и эпистемологические критерии опыта, мышления и языка устанавливаются в пределах теоретического познания. Существует плюрализм определений того, что считается «реальным», «истинным», «значимым» и т. д. При этом подобные дефиниции не определяют природу реальности самой по себе, ее законы и принципы.

3. Внутренний реализм вступает в оппозицию с любыми попытками построения «единственно правильной» методологии. При этом критикуется как метафизический реализм, выводящий универсальную методологию, так и релятивизм, дающий право применять любые методологии.

О человеческой форме реализма нельзя говорить как о теории; это, скорее всего, *перспектива*, некое методологическое пространство, в рамках которого уживаются различные, часто совсем непохожие способы изучения реальности. При этом список тех свойств и предикатов, которые можно назвать «реальными», может в различных теориях не совпадать. Это вовсе не означает того, что в рамках этих теорий *придумываются* свойства реальности. Скорее, наоборот. Реальность столь неисчерпаема, что ее *нельзя описать полностью ни в одной теории*.

Это положение, определяющее концептуальный плюрализм, является стержневым пунктом внутреннего реализма. Любая теория, любая традиция, любой язык могут описать только *часть* реальности; и только эта часть окажется значимой. В средневековой концепции реальности присутствуют демоны и ведьмы, тогда как в новоязвропейской концепции их нет. Можно с легкостью отвергнуть существование демонов и ведьм. Но это, по Патнэму, будет большой ошибкой. Демоны и ведьмы интересны не как предметы суеверий, они интересны как часть концепции мироздания в рамках средневековой культуры. Ошибка, которую сделали метафизические реалисты, заключается в абсолютизации научного мировоззрения и логических возможностей идеального языка. В результате метафизический реализм, подобно реализму Просвещения, стал *неисторичным*. Он оказался неспособным объяснить концептуальный плюрализм как *реальный факт* человеческой жизни.

^{*} В других местах ниже, особенно в главе V, внутренний реализм будет исследован подробнее.

Обратимся к ставшему классическим примеру Патнэма. В одной из своих работ он рассуждает о воображаемых жителях Двойника Земли. Они похожи на нас, но состав жизни там имеет кремневую основу. На Двойнике Земли живут тигры, которые выглядят как наши тигры. Когда жители Земли и Двойника Земли говорят: «Это тигры», они имеют в виду *разных* тигров. Тем самым, несмотря на общее слово, его значение будет различным.

Патнэм попадает между молотом и наковальней. С одной стороны, это *разные тигры*, обозначаемые одним и тем же словом. С другой стороны, это *разные теории* о тиграх, хотя подразумеваются тигры, а не кролики. Возникает ситуация, в которой надо выбирать, и Патнэм выбирает второй вариант. Приходится отказываться от главного принципа как сенсуалистического, так и метафизического реализма — принципа соответствия. Высказывания жителей Земли и жителей Двойника Земли демонстрируют различные способы соответствия. В этой связи Патнэм неслучайно называет теорию соответствия «волшебной теорией референции». Эта теория не учитывает возможности изменения самих фактов, догматически утверждает универсальный характер реальности. Согласно метафизическому реализму, существует монолитная реальность, один порядок мышления и один способ соответствия. «Внутренняя перспектива» все это отрицает. «Я буду ссылаться на нее как на *внутреннюю* перспективу, — пишет Патнэм, — поскольку отличительной чертой этой перспективы является утверждение, что вопрос: „Из каких объектов состоит мир?“ можно осмысленно задавать только в рамках какой-либо теории или описания»^{*}. Рассуждение о демонах тем самым вполне дозволено в рамках теории, допускающей существование ведьм. «Это абсурд и предрассудок», — скажет по этому поводу метафизический реалист наподобие Рассела. Патнэм не готов сказать так, поскольку он не видит *той неподвижной точки, той единственно правильной позиции*, с высоты которой можно называть что-либо абсурдным. Мир, лишенный концептуального плюрализма, не просто утопичен и теоретически невозможен. Он скучен и бесчеловечен. Общество не может состоять только из ученых и метафизиков, равно как и не может замкнуться в рамках одного-единственного способа познания реальности.

Критический характер внутреннего реализма станет более ясным, если обратиться к Канту. В учении об аналогиях опыта Кант ставит вопрос о неизменности самой природы как фундаментального условия представления. «Устойчивость есть необходимое условие, без которого явления, как вещи или предметы, не определимы в воз-

^{*} Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2001. С. 70.

можном опыте»*, — пишет Кант. От принципа соответствия Патнэм хочет оставить примерно то, что имеет в виду Кант под «устойчивостью». Мы должны быть уверены, что Вселенная и Земля не изменятся существенно в ближайшее время. Мы должны быть уверены, что греки и просветители описывали те же небеса, леса и реки. Наконец, мы должны быть уверены, что вещи в нашей комнате не изменят своего положения без человеческой воли. Но то, как описываются эти вещи, принцип «устойчивости» не регламентирует. Их можно описать различными способами. Согласно внутреннему реализму, нет парадокса в том, что греки и просветители, рассуждая об *одних и тех же вещах*, создали *разные* концепции относительно этих вещей.

Последнее положение внутреннего реализма, несомненно, лежит в основе действенной методологии, способной решить многие затруднения и проблемы современной философии. Однако именно здесь внутренний реализм доходит до предельной точки своего развития. Выводя концептуальный плюрализм, внутренний реализм видит в познании только плюрализм описаний реальности, но никак не *причины* этого плюрализма. Когда Патнэм рассуждает о различных способах описания реальности, несводимых к единому знаменателю, когда Патнэм рассуждает о разных «экстенционалах» вещей, он приносит реализм в жертву плюрализму. Отказываясь от единственно правильного описания, «благословляя» плюрализм описаний, Патнэм теряет принцип, с помощью которого можно сравнивать *все эти описания*. Даже «слабое» допущение, согласно которому все теории что-либо описывают в реальности, элиминируется Патнэмом, поскольку логические и лингвистические критерии самого описания зависят от определенной перспективы.

Означает ли это, что Патнэм теряет реальность, отдает определение критериев реальности «на откуп» различных теорий о реальности? Или, наоборот, он обретает что-то более глубокое и значимое, чем объективная реальность метафизических реалистов? На эти вопросы трудно ответить вследствие противоречивости самого внутреннего реализма. Внутренний реализм — не конечный пункт развития реализма, а только промежуточный этап.

Как и Мур, Патнэм — самокритичный философ, признающий наличие затруднений в рамках собственной теории. Так, он отмечает, что вполне возможна теория о черных коровах, которая не учитывает при этом того положения, что черный цвет вызывает большее нагревание шкуры коровы по сравнению с белыми коровами. В другом месте он отмечает, что круглые отверстия и квадратные затычки могут быть описаны в терминах физического мира, но они от этого не обязательно

* Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1907. С. 144.

должны подходить друг другу. Геометрические теории могут быть вполне свободны от такого предиката, как «подходить».

Примера с отверстиями и затычками достаточно для того, чтобы показать тупики внутреннего реализма. Геометрические теории и «теории» о том, что что-либо подходит друг к другу — это, конечно, разные теории, положения, которые не могут быть описаны в терминах друг друга. Но вместе с тем они не являются *принципиально* разными теориями. Вопреки Патнэму, можно доказать, что эти теории неслучайны и схожи в определенных пунктах. Вопреки внутреннему реализму, можно доказать, что различные «перспективы» видения реальности могут быть схожими. На наш взгляд, вера внутренних реалистов в концептуальный плюрализм оказалась не менее догматичной, чем вера метафизических реалистов в существование неизменной внешней реальности. Поэтому догматическое содержание внутреннего реализма может и должно быть заменено. Необходимо доказать, почему квадратные затычки при определенных обстоятельствах могут подойти к круглым отверстиям.

§2. Реализм, идеализм, антиреализм

В предыдущем параграфе мы исследовали три формы реализма, последовательно сменяющие друг друга: сенсуалистический реализм, метафизический реализм и внутренний реализм. Определяя понятие «реализм» и природу его форм, пришлось сосредоточиться исключительно на них, вне связи с другими онтологическими принципами и, прежде всего, идеализмом и антиреализмом. Реализм всегда был полемически заострен. Сенсуалистический реализм неотделим от опровержения рационализма; метафизический реализм неотделим от опровержения идеализма; внутренний реализм неотделим от опровержения антиреализма. Внутренняя полемическая напряженность, неотделимость от борьбы с антиреалистическими течениями в философии, являются не менее значимыми для понимания реализма, чем его положительные определения.

Центральное положение идеализма гласит, что законы мышления могут быть одновременно и законами бытия. Реальность разумна и управляется логическими законами. В области теории познания идеалисты доказывают безусловное превосходство мышления, его преимущество перед чувственным восприятием. Платон же вообще советовал отказаться от чувственности как формы познания. «Самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого

чувства и не единого из них не беря в спутники рассудку»^{*}, — пишет Платон. Исходная, платоновская теория идеализма вообще свободна от эпистемологии. Знание достигается через мышление и может существовать только в теоретической форме.

Современный идеализм, основа которого сформировалась в немецкой классической философии, гораздо сложнее. Он включает в себя сложную и разветвленную теорию чувственного опыта, а также содержит в себе эпистемологический анализ реальности. Сущность идеализма, усложнившаяся и обогащенная, тем не менее остается прежней: утверждается, что структура сознания одновременно соответствует и структуре бытия.

Столкновение реалистической и идеалистической позиции в области эпистемологического анализа лучше всего продемонстрировать на примере расхождения Канта и Юма. Одни и те же проблемы Кант решает идеалистически, а Юм — реалистически. В современной философии, особенно лингвистической философии, принято изображать Юма сторонником натуралистической и релятивистской философии. Он превращен в скептика, сочетающего эмпиризм со свободой языковых описаний, не лишенных психологизма. В результате создается миф об «особом положении» Юма в истории философии, его философии приписываются категории и характеристики современной мысли.

Райл, Рорти и другие известные интерпретаторы Юма, на наш взгляд, совершают подлог, абсолютизируя важные, но вторичные положения британского эмпирика. Юм действительно доказывает зависимость любого акта восприятия от «живости» (то есть силы, продолжительности и условий восприятия). Он также доказывает отсутствие причинности и субстанции. Но эти тезисы только дополняют эмпирический фундамент. Рассуждения Юма о живости и причинности никак не затрагивают убеждения ни в эмпирическом характере познания, ни в существовании независимого от реальности внешнего мира. «Мы повелеваем своим умом до известной степени, но за пределами этого теряем всякую власть над ним; и очевидно, что невозможно установить точные границы нашей власти иначе, чем при помощи опыта»[†], — пишет Юм. Частные восприятия и качества вещей — все, что доступно человеку; дальше этого разум пойти не может.

Кант, сохраняя скептицизм Юма относительно догматического знания, начисто переворачивает его эпистемологический принцип. Если у Юма впечатления, сильные или слабые, четкие или смутные,

^{*} Платон. Сочинения в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 24

[†] Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 214.

порождаются вещами, то у Канта они уже *определяются сознанием*. Вся трансцендентальная эстетика посвящена опровержению юмовского реализма, доказательству приоритета априорных форм рассудка перед данными ощущения. Чувственность оказывается скорее дискурсивной, нежели отражательной деятельностью; данные ощущения выступают голой возможностью для концептуального оформления с помощью априорных форм и схем. «Объективное значение категорий, как априорных понятий, должно основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством их»^{*}, — отмечает Кант. Из этого следует, что если бы не было априорных форм, то опыт или не был бы возможен, или содержание его находилось бы в бессознательной форме.

Нет сомнения, что Юм не мог сделать подобного вывода, поскольку опыт для него является естественным, а не логически сконструированным процессом. Находясь в пределах сенсуализма, Юм видит только то, что соответствие ощущения объекту не может быть однозначным, а также то, что вещи сильно зависят от природы чувственности. Однако у Юма опыт конкретен, а не возможен. Это реальный процесс познания с помощью чувств, а не совокупность условий возможности. Кант, в отличие от Юма, рассматривает сферу опыта как определенную рассудком. Рассудок «вкладывает» понятия а priori в содержание ощущения, и только в этом случае опыт *осознается*. «Возможный опыт» Канта, таким образом, представляет собой идеальный конструкт, представляющий собой набор трансцендентальных условий и наличие «пустых мест», заполняемых через прямой чувственный контакт с реальностью. Всю свою жизнь мыслитель думал, что Юм «устрашился» опасности оторваться от почвы сенсуализма.

Тем не менее Кант оказал реализму по крайней мере две больших услуги. Во-первых, Кант, в отличие от Платона, Декарта и других рационалистов, признал значимость исследования опыта и действительности, а не только мышления и идей. Реформируя идеализм, Кант не перестает быть идеалистом, однако делает прежний, догматический идеализм целостной теорией познания. При любом сопоставлении Платона и Канта очевиден «реалистический» и «эмпирически озабоченный» характер кантовской философии. Во-вторых, Кант окончательно развенчивает сенсуалистическую теорию опыта, перенося центр эпистемологического исследования из области физиологии и психологии в область логики. Рассматривая опыт как часть *целостного* процесса познания, Кант видит в нем не ощущение, а познавательную способность, которая носит не только природный, но и

^{*} Кант И. Критика чистого разума. С. 84.

сверхприродный характер. Именно по этой причине Мур, Уайтхед и особенно Рассел постоянно обращаются к Канту в процессе формирования принципа метафизического реализма. Как мы уже отмечали, метафизический реализм, в отличие от сенсуалистического реализма, включает в себя не только эпистемологическое, но и логическое обоснование опыта.

Обращение метафизического реализма к Канту обусловлено и конкретно-историческими причинами — борьбой с гегельянскими концепциями. Критика Брэдли и других абсолютных идеалистов начала XX в. проводилась не только и не столько с эмпирических позиций, сколько с позиций кантовского логицизма и трансцендентальной диалектики. Критикуя Брэдли, Мур стремится показать бездоказательность тезиса о духовном характере реальности, как в свое время Кант стремился доказать пустоту допущения вещи в себе.

Согласно Брэдли, познанию доступна лишь видимость, а не реальность. «Не существует реальности вне видимости, и через нашу видимость мы можем раскрыть основную природу реальности... Не существует иного способа определения реального, кроме как посредством видимостей, и вне реального не существует места, где могут существовать видимости»^{*}, — пишет Брэдли. Тем самым Брэдли «удваивает» реальность, делит ее на два мира, находящиеся в отношении диалектического противоречия. При этом познанию доступна только видимость.

Представим себе какую-то занимательную книгу, которую мы много раз читали. По какой-то случайности в ней оказалась вырвана одна из страниц. В результате мы, читая книгу, вынуждены пропустить эту страницу. Если мы реалисты наподобие Брэдли, то мы не можем признать факта, что мы *прочитали* эту книгу. Книга, лишенная даже одной страницы, уже теряет свое содержание, лишается целостного характера; поэтому мы много раз читали не книгу, а неполноценный суррогат книги.

Все это кажется убедительным, но тем не менее эти рассуждения ложны. Предположим, мы приобрели другой экземпляр книги со всеми страницами и наконец-то прочли эту утраченную страницу. Однако происходит совсем не то, что предполагал объективный идеалист. Вместо восстановления целостной реальности книги наблюдается стремление запомнить эту страницу саму по себе, вне целостного контекста. Часто воспоминание именно об этой странице не менее ярко, чем воспоминание о всей книге. Таким образом, попытка связать идею реальности с идеей целостности несостоятельна. Любую книгу можно распотрошить на отдельные страницы; от

^{*} Bradley F. H. Appearance and Reality. London, 1925. P. 550-551.

этого они не изменяют своей природы. По этому поводу остроумно замечает Ч. Бруд: «Суждение „Эта чашка эллиптическая” ложно не потому, что предикат „эллиптическая” противоречив, а потому, что это несовместимо с круглостью, которой, как предполагается, обладает эта физическая чашка»^{*}. Чашка в примере Бруда или книга в нашем примере не несут в себе «разумного» или «идеального» начала сами по себе; все это в них вкладывается самим человеком.

Выступая против идеи целостности как свойства реальности, реалисты, казалось бы, совершают кощунственное раздробление реальности на фрагментарные, не связанные между собой области. На самом деле все проще. Они просто не верят в существование «разумного порядка» во Вселенной и вообще не приписывают ей «разумности», «упорядоченности», «целостности» и других свойств. Метафизические реалисты в этом случае похожи на апофатических богословов. Как последние отказываются приписывать положительные предикаты Богу, так и метафизические реалисты не наделяют реальность одним свойством. И те, и другие боятся некритично перенести на Бога и реальность свойства человеческого сознания, затем уверовать в это и ложно считать их свойствами самого бытия.

К категории «бытие» реалисты, вообще, относятся настороженно, предпочитая не рассуждать о нем. Наиболее последовательные реалисты, например Рассел, вслед за Кантом отказывают этой категории в праве на существование. Ставя вопрос о существовании Скотта в высказывании «Скотт — автор *Веверлея*», Рассел игнорирует возможность чисто логического существования Скотта. Согласно идеализму, Скотт, единорог, золотая гора, китайский император и другие сущности существуют, поскольку они являются идеями, определенными в уме. Возникает запутанная ситуация: золотая гора существует и не существует. Она существует как идея, но не существует как вещь. То, что делает Рассел, похоже на разрубание гордиевого узла: он отказывается признавать существующим содержание идей и высказываний. «Совершенно ясно, что пропозиции — это не то, что вы можете назвать „реальным”. Если вы создадите описание мира, пропозиции не будут входить в это описание. В него будут входить факты, убеждения, желания, волеизъявления, но пропозиции — нет»[†], — пишет Рассел. Получается, что золотая гора вполне может существовать, но только как золотая гора, а не как идея золотой горы. Согласно логике метафизического реализма, любая *вещь может существо-*

^{*} Broad C. D. Reality // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 10. Edinburgh-N-Y., 1919. P. 590.

[†] Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск, 1999. С. 39.

вать только как вещь, а не как определение, описание или репрезентация этой вещи.

Это вовсе не означает того, что человеку запрещено употреблять отвлеченные и маргинальные понятия, ликвидировать воображение и фантазию. Просто не следует смешивать вещь и идею вещи, содержание реальности и содержание фантазии. Несмотря на свою односторонность, своеобразный «аскетизм» метафизических реалистов от идеальных сущностей является великой вехой в развитии реализма. Мур и Рассел ввели универсальный критерий существования, а именно существование в реальности. Это позволило построить столь монументальный философский синтез, как создание идеального языка и единство критериев истинности.

Оставив сферу идеального и воображаемого за бортом философского и научного исследования, метафизические реалисты сделали это вполне сознательно. Так же сознательно, например, Кант в своей трансцендентальной диалектике отделял сферу практического разума. И Рассел, и Кант предвидели опасные последствия своей односторонней позиции, но принесли свои опасения в жертву последовательному проведению принципа. После этой критики ни метафизический реализм, ни метафизический идеализм (или трансцендентальный идеализм) уже не могут возродиться в чистом виде. Как метафизический реализм при эволюции в направлении внутреннего реализма лишается своего универсального характера, так и идеализм перестает быть метафизическим принципом, развиваясь в сторону антиреализма.

Совершенно неслучайно, что современный антиреализм даже по названию отрещивается от идеализма. Это закономерно, поскольку лишенный своего метафизического характера, включивший в себя идею семантического плюрализма, антиреализм превращается только в формальную, а не содержательную противоположность реализма. Да и сам реализм уже не тот. Это гуманистический, плюралистический реализм. И реалисты, и антиреалисты — плюралисты. Это делает их похожими, а их оппозицию завуалированной, лишенной прежней открытости диспутов метафизических реалистов и идеалистов.

Антиреализм относится к той же группе понятий, как «критическая философия» или «аналитическая философия». Антиреализм не стремится стать философской школой; это, скорее, течение, придерживающееся общей познавательной установки. Само появление этого течения обусловлено критической реакцией на метафизический реализм оксфордских логических аналитиков.

Если внутренние реалисты критикуют универсализм метафизического реализма, оставляя в неизменности онтологический базис, то антиреалисты стремятся доказать, что этого базиса либо вообще нет,

либо он несущественен. Не очень важно для познания быть уверенным в свойствах реальности; гораздо важнее правильно ее познавать. Наподобие того как Кант видоизменил эмпиризм Юма, антиреалисты видоизменяют эпистемологию, оставляя в ней только семантические проблемы. Реалисту важна не только истинность знания; ему еще важен предмет познания. Антиреалиста интересует *только* вопрос об истинности знания. Вопрос о статусе реальности остается как досужая проблема, как вопрос о здравии китайского императора.

Поднятый М. Даммитом спор о генезисе аналитической философии, уже сильно затянувшийся, с самого начала преследовал не столько исследовательские, историко-философские цели, сколько ставил цель дать средство в партийной борьбе с реализмом. Именно поэтому не выдерживающий никакой критики тезис о том, что логика Фреге является источником аналитической философии, стал весьма актуальным. Жаль, конечно, что в эту историю был замешан Фреге — логик, отвлеченный идеалист, — который и не думал делать из поставленной им проблемы значения далеко идущие метафизические выводы. Исследования Даммита о Фреге — это творческое переописание самой аналитической философии, выведение на первый план логических и языковых проблем с целью ниспровержения муровско-расселовского метафизического реализма.

Сведение логики Фреге к чистой семантике бросает ложный взгляд на самого Фреге. Например, согласно П. А. Богоссяну, можно говорить об особой «аналитичности по Фреге» (Frege-analiticity). Согласно этому принципу, содержание предложения может быть заменено содержанием другого предложения путем подмены синонимами слов. Другой критик Д. Чалмерс вводит два способа описания содержания высказывания: «расселовский» и «фрегеанский». Согласно «расселовскому» подходу описываются объекты и их свойства, согласно «фрегеанскому» — способы представления объектов и их свойств. Подобное противопоставление, на наш взгляд, ложно по двум причинам. Во-первых, Фреге никогда не был столь последовательным семантическим идеалистом, рассуждающим о «способе представления» объектов. В известном примере с суждением «Небо есть...» Фреге, наоборот, доказывает *пустоту* любой фразы, субъект которой не введен хотя бы через одно описание реальной сущности. Вообще, описанный Даммитом, Чалмерсом и другими антиреалистами Фреге как-то очень похож на предшественника куайнсовского принципа аналитичности. Во-вторых, оппозиция между Фреге и Расселом никогда не носила выраженного характера; оба мыслителя, скорее, были солидарны в критике формально-логических теорий. Здесь становится еще более очевидно, что Фреге, наподобие Сократа у Платона и Декарта у Гуссерля, — философ-

ский герой, а не конкретный философ. Приписывание Фреге логического обоснования лингвистического идеализма, родственного теории Куайна, — подлинная цель антиреалистической деконструкции расселовского метафизического реализма в частности и всей аналитической философии в целом.

Антиреализм как течение рассматривался нами в другом месте^{*}; здесь же речь пойдет о центральном принципе этого учения — *принципе отказа от бивалентности*. Согласно принципу бивалентности, любое высказывание может быть однозначно определено как истинное или ложное. Как полагают метафизические реалисты, принцип бивалентности должен быть дополнен принципом соответствия содержания высказывания факту (группе фактов). Как считают антиреалисты, принцип бивалентности выступает *чисто логическим* принципом, релятивным к логическому языку.

Аналитический метод Даммит понимает как ясное определение понятий мышления о мире. Логический анализ сводит познание к выработке методологии, с помощью которой может быть достигнуто знание. На пути к доказательству принципа антиреализма Даммит решает две задачи:

1. Доказательство первичности исследования познания по отношению к исследованию реальности.

2. Доказательство того, что критерием истинности не обязательно выступает принцип соответствия реальности.

Даммит полагает, что нет необходимости онтологического определения реализма, характерного для метафизических реалистов; достаточно только установить его *логические* критерии. Переходя на позиции логицизма, Даммит делает вывод о том, что реализм может быть противопоставлен только своей формальной противоположности, которую называет «антиреализм». При этом вносится главное различие между антиреализмом и идеализмом. *Идеализм выступает онтологической, содержательной противоположностью реализма; антиреализм выступает формальной, логической противоположностью реализма*. Тем самым классический вопрос о первичности реальности или духа для антиреалиста оказывается несущественным. Он считает его таким «метафизическим» вопросом, от которого, в принципе, можно отказаться.

Антиреалисты отрицают наличие универсальных критериев истины, которым должны подчиняться все способы высказываний о мире. Критерии истины задаются в логическом языке. Существенным от-

^{*} См. Никоненко С. В. Английская философия XX века. СПб., Наука, 2003. гл. 5. Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб., Издательство СПбГУ, 2007. гл. V.

личием антиреализма от лингвистической философии выступает то, что антиреалисты не ищут эти критерии в *любом языке* (особенно обыденном); они ищут их только в *логически отрефлексированном языке*, например, языке логики, физики или теологии. Теоретически, конечно, все языки могут оказаться логически отрефлексированными, поэтому антиреалисты поддерживают «аристотелевский» тезис о возможности логического уточнения любого возможного языка.

За показным отказом от ведения онтологических дискуссий тем не менее скрывается вполне необходимое утверждение. Критериальная концепция истинности должна быть дополнена *эпистемологическим скептицизмом*. Последователь Даммита Криспин Райт, к примеру, прямо призывает отказаться от «преувеличения» реализма, когда утверждается, что при определенных условиях человек может достичь знания и понять мир. Эпистемологический скептицизм, как известно, был намечен еще Юмом, отказавшимся признать хотя бы одно причинно-следственное отношение. Броуд также убедительно доказал этот принцип. Согласно Броуду, чувственное данное никогда не может соответствовать физическому объекту, поскольку оно ни в формальном, ни в содержательном отношении не может быть подставлено в высказывание о физическом объекте. Аналогичные идеи высказывал и Куайн, доказывающий, что язык не обязательно должен «выводить» сознание к миру. Тем самым эпистемологический скептицизм Даммита и Райта имеет давнюю историю; он просто облечен в новые «семантические» одежды. Другое дело, что этот принцип впервые соединен с широкомасштабной критикой реализма, чего не было ни у одного из упомянутых здесь мыслителей.

Даже в пределах сферы здравого смысла трудно определить истинность или ложность суждения. Это, как правило, метафизические, двусмысленные, модальные вопросы, в которых соответствия реальности просто не требуется. Например, Карлсон спрашивает фрекен Бок: «Ты перестала пить коньяк по утрам?» Любой ответ на этот вопрос проигрышен для фрекен Бок, поскольку смысловой акцент относится к слову «перестала», а не к слову «коньяк». Вопрос Карлсона показывает несовершенство принципа бивалентности, по которому любое высказывание обязательно должно быть или истинным, или ложным. В этом принципе Даммит предлагает заменить слово «должно» на выражение «можно признать», в результате чего то же самое можно записать так: любое высказывание *можно признать* либо истинным, либо ложным. Подобная формулировка, очевидно, низводит бивалентность до роли служебного семантического критерия, гораздо менее важного, чем совокупность «признаваемых обстоятельств». В результате можно установить два результата критики принципа бивалентности:

1. Отказ от аристотелевского закона, согласно которому любое высказывание либо истинно, либо ложно. Пример с вопросом Карлсона показывает, что всегда существуют такие модальные или семантически индифферентные суждения, которые нельзя свести к строгой логической форме.

2. Отказ от попытки сочетать этот принцип с теорией соответствия. Антиреалисты полагают, что не существует «привилегированного» статуса у какого-либо языка, который обладает способностью «прямого» выхода к реальности. Критерии соответствия также зависят от «признаваемых обстоятельств».

Как известно, Даммит сосредоточил свои исследования на доказательстве первого положения, избегая определенных утверждений относительно второго. Он даже отказывается от титула «антиреалист», занимая «позицию методолога», созерцателя проблемы. Но при этом Даммит запутал только самого себя. Первое положение, значимое только в области логики и философии языка, не может сравниться со вторым, благодаря которому, кстати, антиреализм получил свое имя. Антиреализм, вопреки его творцу, не может быть только семантической теорией. Это масштабное опровержение реалистического принципа, доказательство того, что суждения, независимо от способа описания, не обязательно описывают реальность и обладают объективной истинностью. «Реалист и антиреалист могут согласиться в том, что существует объективное содержание, в случае любого данного содержания определенного класса... Различие между реалистом и антиреалистом заключается в том, что для антиреалиста истина суждения может состоять только в удовлетворении определенным критериям, тогда как для реалиста суждение может быть истинным, даже если мы не имеем возможности выяснить его истинность»^{*}, — пишет Даммит. В. П. Астон отметил главные свойства реалистической концепции истины: истина как свойство, истина как соответствие реальности и истина как не-эпистемическое качество. Исходя из приведенного фрагмента Даммита, антиреализм последовательно отвергает все эти характеристики.

Выступая против логического универсализма реалистов, Даммит убежден, что реалистическая концепция истины неотделима от признания «гипотетического существа», абсолютного субъекта, который владеет всеми правильными описаниями. Когда Рассел утверждает, что Эдинбург севернее Лондона, даже при отсутствии разумных существ, он, по Даммиту, утверждает это с позиции идеального логического субъекта или с позиции того, что Патнэм удачно назвал «точной зрения божественного взора». То, что это фальсификация реали-

^{*} Dummett M. Truth and Other Enigmas. Cambridge, Mass., 1978. P. XVII.

стического принципа (Рассел никогда такого не утверждал) гораздо менее важно, нежели уяснение причин этой фальсификации. Даммиту совершенно необходимо *придумать* это «гипотетическое существо», представив реалистическую онтологию как содержание абсолютного сознания и тем самым навязав реализму чисто логический спор. На наш взгляд, это неудачный прием. Последовательный реалист (независимо от формы реализма) всегда видит неполноту и несовершенство любого языка по отношению к богатству содержания реальности. Из этого, однако, не следует того, что реалист должен допустить существование абсолютного субъекта, а также готового идеального языка. Реалист также не готов вести *чисто формальные* дискуссии об истине, лишённые эпистемологического анализа.

Критика реализма во многих случаях, как оказывается, попадает мимо цели; она не свободна от переописаний. Тем не менее реализм не может не прислушиваться к выведенной Даммитом нередуктивной концепции истины, поскольку заставляет переоценить, прежде всего, веру в незыблемость физического порядка реальности. Обращаясь к расселовскому примеру, Даммит возразил бы примерно так: положение о более северном положении Эдинбурга по отношению к Лондону истинно в определенном языке, имеющем *определённые критерии* истины. Если такого языка не существует, то высказывание «Эдинбург севернее Лондона» означает примерно то же, что и высказывание «*nmat!k». Следовательно, критерии истинности все же находятся в пределах логической структуры языка. Представим, что «*nmat!k» оказывается не абракадаброй, а именем одного из новооткрытых астероидов. Эта ситуация, по Даммиту, поставит реалиста в тупик, который подметил Сол Крипке, доказавший, что наименование не зависит ни от чего, кроме самого наименования. Получается, что абракадабра поначалу одновременно оказывается (как имя астероида) и не абракадаброй, а чем-то осмысленным. По мнению Даммита, антиреалист без труда выйдет за пределы этого парадокса. Допуская, что наименование возможно только в пределах языка, антиреалист вполне может не принимать в расчет некоторые другие языки. В данном случае можно и не знать языка астрономии. В современном плюрализме языков ситуации, описанные Даммитом, только учащаются. Физики могут и не знать язык невропатологов, художники — язык теологов, а метафизики — язык тинейджеров. При этом критерии «реального» могут быть во всех этих языках совершенно различными.

Нередуктивная концепция истинности и семантический плюрализм неизбежно приводят к угрозе релятивизма. Либерально допуская «само-оправдывающий» (self-justifying) характер логических законов в рамках каждого языка, Даммит готовит почву для реля-

тивистски настроенных последователей, допускающих адекватность *любых* языков. Лишь бы они были семантически строги. Так, в споре физика и богослова о природе (например, в споре Рассела и Коплстона) такой антиреалист «благословит» обе позиции. Мол, здесь налицо разные языки и разные способы описания. Но оба языка семантически строги. Так пусть же спорят, говоря об одном, а подразумевая совершенно разные смыслы; методологу здесь делать нечего.

Мы понимаем, что доводим индифферентизм Даммита до несколько более сильных рамок. И это можно было бы списать на предвзятость, если бы не наличие таких «еретических» последователей у самого Даммита, не наличие того течения в аналитической философии, которое мы в свое время назвали *плюралистическим антиреализмом*^{*}. Начало ему положил Дж. Л. Мэки, который впервые стал употреблять слово антиреализм во множественном числе (*anti-realisms*), подразумевая возможность создания совершенно непохожих антиреалистических семантических моделей. Если Даммит стремится сохранить внешнюю респектабельность, то некоторые его единомышленники — Мэки, Дэвидсон, Уильямс, Папинеу, Рорти и другие — делают маленький, но важный и закономерный шаг в сторону полного освобождения от такой проблемы, как «соответствие реальности» или «описание реальности». Целая когорта «философов-практиков» (по выражению Рорти) отвергла эпистемологический квиетизм Даммита, интерпретировав его учение в духе неприкрытого релятивизма.

«Подбор критериев вполне буквально является предметом *выбора*, — пишет Мэки. — Он не допускает и не требует какой-либо систематической защиты или оправдания»[†]. Существует множество приемлемых критериев, которые, даже в «несистематическом» качестве могут быть вполне приемлемыми допущениями. Здесь особенно очевиден крен плюралистического антиреализма в сторону ценности; процесс ценностной трансформации антиреализма исторически и концептуально совпадает с процессом ценностной трансформации реализма, предпринятой Уайтхедом, Гудменом и Патнэмом. Плюралистические антиреалисты уже не смотрят на антиреализм как логический принцип; для них он представляет собой *ценностную* теорию, включающую в себя вопросы онтологии, этики и политической философии. Подобный антиреализм теряет концептуальную четкость, становится рыхлым и размытым, но зато ведет более разнообразное наступление на реализм.

^{*} См. Никоненко С. В. Английская философия XX века. Гл. 5.

[†] Mackie J. L. Selected Papers. Vol. II. Oxford, 1985. P. 75.

Казалось бы, далекий от логических и эпистемологических проблем, философ-моралист Б. Уильямс представляется нам идеальным плюралистическим антиреалистом. Решая вопрос о плюрализме моральных языков, Уильямс предлагает отказаться от категории «оправдание», имея в виду соответствие высшему, внечеловеческому принципу, будь то реальные факты, человеческая природа или божественные заповеди. Оправдание и приемлемость морального языка, как полагает Уильямс, зависит от сложного стечения обстоятельств, называемого *«моральной удачей»*. Уильямс обнаруживает несправедливость в распределении оправдания и поощрения, а также удельного веса того или иного морального языка. Например, если субъект проявил щедрость, то отнесение этого поступка к предпосылке «Существует щедрый человек» не будет основной характеристикой поступка самого по себе, поскольку содержание этого поступка ничего не потеряет, если будет определено посредством другой характеристики, например, «заботливый». Если мы проявим щедрость по отношению к цыганке, то нас, скорее всего, не одобряют ни профессионально обманывающая цыганка, ни общественное мнение. Точно так же, если мы проявим щедрость в безличной форме, послав деньги в благотворительный фонд, то нас вообще никто не одобрит. Рассуждая об отношении «удача — оправдание», Уильямс, не покидая языка моральной философии, делает важные эпистемологические выводы, доказывая несостоятельность принципа соответствия в сфере ценностей. Описание поступка, картины, убеждений и пристрастий необязательно должно соответствовать тому, чем они являются в реальности, не потому, что мы отказываемся от поиска объективной истинности, а потому, что взятые в отрыве от человеческих ценностей, эти проявления ничего не значат. Рассматривая любой язык как замкнутую холистическую систему, Уильямс иронически развенчивает его претензии на универсализм, которые тем не менее заложены в каждом языке. Как писал Юм, «люди не в состоянии радикально излечить ни себя, ни других от той душевной ограниченности, которая заставляет их предпочитать настоящее отдаленному. Они не могут изменить свою природу»*. Подобно героям Достоевского, они желают получить сразу все или ничего, не замечая, однако, как постоянно коснеют в рамках маленькой теории.

Плюралистический антиреализм исторически закономерен, как попытка вывести принцип антиреализма за пределы логицизма, сделать его всеобщим основанием философского исследования. Но получился ли новый тип антиреализма, «глобальный антиреализм»? Ирония Мэки и Уильямса показывает, что антиреализм, скорее, по-

* Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1 М., 1996. С. 576.

терял свое лицо, перестав быть последовательно логическим учением. Утерев индивидуальность, столкнувшись с релятивизмом, плюралистический антиреализм уже не может быть равноценным соперником реализму. Они находятся в разных весовых категориях.

§3. Потеря реальности

Как мы убедились, плюралистический антиреализм уже не считает исследование реальности значимой проблемой философии. К похожему, хотя и не столь радикальным выводам, приходит и внутренний реализм, ставящий определение критериев реальности в зависимость от концептуальных схем. До сих пор мы не выходили за пределы реализма, идеализма и антиреализма, исследуя их как чисто методологические принципы. Однако будет большим упущением, если мы поместим эти методологические принципы в более широкую перспективу современной философии. Сделав это, мы увидим, что современный реализм и антиреализм разделяют со всей мировой философией одно и то же явление — *потерю реальности*. Отсюда возникает господство теории, сводящей познание только к частным, изолированным концепциям и языкам, названной нами *Произвольной теорией реальности*.

Начало формирования этой теории положил Юм. Критикуя идею рациональной субстанции, английский философ сводит содержание сознания к разрозненным впечатлениям, идеям, теориям, убеждениям и т. д. Он сравнивает человеческий разум с театральной сценой, которая выступает всего лишь местом нахождения актов сознания. При этом сцена и разыгрываемые на ней действия соотносятся между собой случайным способом. «Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет *простоты* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество», — пишет Юм. Назовем для простоты эту теорию *Театром Юма*. Попадая в Театр Юма, следует усвоить два правила:

1. Все, что «разыгрывается» в этом театре (то есть содержание познания), случайно по отношению к «сцене» (сознанию).

2. Сцена не обладает способностью внести целостность в характер разыгрываемых на ней действий.

* Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 298.

Именно с Театра Юма, развиваясь через иррационализм и постмодернизм, берет свое начало все возрастающее убеждение в отсутствии такой сущности, как «реальность», в ее ненужности для философского словаря. Именно с Театра Юма на смену той роли, которую в классическом философском сознании играет реальность, приходят случайные, прихотливые и не связанные между собой дискурсы. Юм тем самым положил начало процессу, плоды которого пожинаяются лишь сегодня, процессу потери реальности.

Поскольку реальность теряется или выбрасывается, как ненужная вещь, то на ее место приходят искусственные, вымышленные миры. Ведь отбросив реальность как категорию, нельзя отбросить объективное содержание этой категории как среды обитания человека, законы которой не контролируются человеком. Человек не может жить только в пределах своего собственного сознания, даже если, как говорил Паскаль, оно обнимает Вселенную. В определенный момент человек выходит за пределы своего сознания, выходит в мир и к другим людям. В результате, как верно отметил У. Джеймс, даже на психологическом уровне у человека возникает потребность верить в объективность и незыблемость хотя бы некоторых убеждений по поводу внешнего мира, которые человек делит с окружающими людьми. Таким образом, отказ от реальности приводит к заполнению этой лакуны другой реальностью — реальностью искусственной, рукотворной. Современное человечество, если взглянуть на характер развития философии за последние сто лет, все более и более живет в искусственном, вымышленном мире. Что же может произойти, когда эти суррогаты будут признаваться за *настоящие* миры?

Этот вопрос наиболее последовательно ставит и решает Хайдеггер. Потеря связей с бытием, проживание человека в искусственном «техническом» мире для Хайдеггера — фатальный, но необходимый процесс забвения бытия, начавшийся в рационализме Нового времени. Бытие — это место, где живет человек, в котором он дома. Даже если он уходит из дома, дом остается, и человек может туда вернуться, может преодолеть «забвение». Отношения современного человека и бытия Хайдеггер понимает по аналогии с историей блудного сына, который предал отца. Но при этом, как полагает Хайдеггер, отец остается и ждет возвращения сына, чтобы его принять. «Что происходит здесь — как с людьми, оторванными от родины, так и с теми, кто остался на родной земле? Ответ: сейчас под угрозой сама *укорененность* сегодняшнего человека. Более того: потеря корней не вызвана лишь внешними обстоятельствами и судьбой, она не происходит лишь от небрежности и поверхностности образа жизни человека. Ут-

рата укорененности исходит из самого духа века, в котором мы рождены»*, — пишет философ.

Оставим в покое нестрогие, полные метафор суждения об «укорененности» и «бездомности»; оставим в покое дедуктивный характер самого предположения о наличии такой сущности, как «бытие». Важно другое. Хайдеггер выступает здесь как доктор, констатирующий глубочайший разрыв человека с подлинными основами своей жизни. Увидев этот разрыв в *cogito* Декарта и в Театре Юма, Хайдеггер отмечает *онтологическую необходимость* поставить что-то взамен реальности в том случае, если мы ее отбросим. Высказывая суждение о незаменимости бытия, немецкий философ переоценивает достижения нашей цивилизации, символизм которой уже не укоренен в бытии. Человек, по Хайдеггеру, живет в искусственном мире, пусть даже он и простирается до границ Вселенной. Человек одержим скепсисом по отношению ко всему, что не входит в содержание его сознания, группы, культуры; он одержим коммунальным солипсизмом, в пределы которого уже не могут пробиться «знаки» бытия. Ситуацию, описанную Хайдеггером, можно проиллюстрировать стихотворением В. Брюсова «Тайна деда». Старик, обращаясь к юноше-поэту, говорит, что на Олимпе нет богов. Туда поднимались пастухи и увидели лишь голую вершину. Не поверив старику, юноша отвечает:

Если меня испугать этой правдой ты думал,
Дед, то напрасно! Богов не нашли на Олимпе
Люди. Так что же! Чтоб видеть бессмертных, потребны
Зоркие очи и слух, не по-здешнему чуткий!
Зевса, Афины и Феба узреть пастухам ли!
Я ж, на Олимпе не быв, в молодом перелеске
Слышал напевы вчера неумолчного Пана,
Видел недавно в ручье беспечальную нимфу,
Под вечер с тихой дриадой беседовал мирно,
И вот сейчас, как с тобой говорю я, — я знаю,
Сзади с улыбкой стоит благосклонная Муза!

Подобно юноше в поэме Брюсова, Хайдеггер предлагает не верить пронизанной духом субъективного идеализма современной эпохе, уйти от нее к истокам, затерянным в глубинах античной культуры. Онтологическая неправда современной культуры Запада, приведшая к нигилизму, должна быть низвергнута. Классические идеалы философии и искусства, по Хайдеггеру, не просто *признаны* таковыми; они таковы *есть*.

* Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 106.

Напрасно мы будем пытаться убедить всех людей в непреходящей ценности классической культуры. Всегда будут пылать костры из книг, всегда будут Геростраты, всегда вандалы будут расписывать колонны павильонов прекрасного Павловска. Наделенный неконтролируемыми иррациональными началами и неконтролируемым произволом человек вряд ли способен «просветиться» таким образом. Рассуждая выше о розовой крысе Мура, мы уже показали, насколько удобно человек чувствует себя в рамках берклианского солипсизма, особенно если он приобретает массовые, «коммунальные» формы, закрепляя их в традиции, языке, декретах властей, моде и т. п. Поэтому следует найти более веские аргументы против Театра Юма и вытекающего из него релятивизма, нежели «поэтические» аргументы, ностальгические прославления греков и ссылки на бытие. Новые, аналитически строгие аргументы против потери реальности должны, прежде всего, увидеть в самой этой потере историческую необходимость, а в чем-то и вину классических метафизиков прошлого, не способных удержать свои позиции под натиском «неклассических» систем. На наш взгляд, пророчеств и обличений недостаточно; необходимо признать горькую правду: реальность ускользнула от нас.

«Необходимость существования никогда не может быть познана из понятий, но всегда познается только в связи с тем, что воспринято согласно общим законам опыта»^{*}, — пишет Кант. В этом высказывании можно увидеть, прежде всего, отказ Канта от познания реальности за пределами сферы представления. Реальность имеет значение только как картина мира, созданная система понятий. Несмотря на то, что Кант считал эту картину мира объективной и единственно возможной, а никак не искусственной, именно он ввел в философию скептическое отрицание значимости реальности за пределами наших понятий. В этом отношении Кант похож на императора, который издал указ, по которому подданные никогда не должны покидать Театр Юма.

Допустим, что мы ослушались Канта и вышли за пределы представления. Тогда перед нами откроется совсем другой мир. Уничтожатся все предрассудки о вещах, возникнет то, о чем человек еще не подозревает, появится абсолютная точность знания. Человек, если он вдруг сможет попасть в мир вещей в себе, сразу приобретет божественное могущество. Этот человек воплотит мечту Витгенштейна — сможет высказать *все* о мире.

Однако даже если человек и попадет в мир вещей в себе, он не сможет «выйти» оттуда. По Канту, человек все равно сможет зафиксировать все увиденное в рамках трансцендентальных условий чувствен-

^{*} Кант И. Критика чистого разума. С. 166.

ности и рассудка. Увидев мир вещей в себе, человек не сможет ничего сказать о нем, иначе чем привлекая язык явлений. Отсюда виден теологический пафос системы Канта и других немецких классических философов, запрещающих выход за пределы доступной человеку сферы понятий и условий исторической эпохи. Отсюда рождается убеждение в незыблемости подобного порядка, в *принципиальной невозможности человека постичь реальность саму по себе*. Отсюда также понятен атеистический пафос реалистов наподобие Фейербаха, Милля, Мура, Рассела, связавших реализм с ценностью освобождения человека от вековой убежденности в конечности собственного рассудка, в непостижимости реальности. Подлинный реализм тем самым подразумевает низвержение авторитета Театра Юма, демонстрацию бесконечного мира за его стенами.

В американском фильме «Шоу Трумена» сюжет строится вокруг жизни героя, с рождения живущего в искусственном мире. Жизнь этого человека — грандиозное реалити-шоу, которое смотрит вся страна. Все ситуации, вещи, окружающие люди, поступки тщательно отрежиссированы в рамках огромного куполообразного павильона. Фильм заканчивается тем, что герой, который ничего не подозревал, выходит за пределы этого купола в реальный мир. После этого он уже не хочет возвращаться в прежний мир, несмотря на его устроенность и комфорт. Сюжет этого фильма заставляет по-другому взглянуть на кантовскую теорию, увидеть в ней апологию замкнутости в представлении и застоя. Человек, на наш взгляд, не похож на ученого Канта. Он стремится вырваться из субъективности, пусть даже ценой создания другого, не менее субъективного мира. Примером этому служит абстрактное искусство. Когда С. Дали пишет картину под названием «Дали в трехлетнем возрасте, когда он считал себя девочкой, приподнимает полог моря, чтобы открыть спящую в тени моря собаку», он без труда выходит за пределы сферы возможного опыта, демонстрируя иной мир с иными отношениями, пусть даже и воображаемый. Когда писатель-фантаст пишет о другой галактике, мы тоже невольно вовлекаемся в этот придуманный мир. На наш взгляд, абстрактный художник и писатель-фантаст ближе к подлинной реальности (несмотря на недопустимые вымыслы и вольности), нежели остающиеся «при факте» Юм и Кант. Ведь самые строгие факты и сама научная достоверность не могут базироваться на трансцендентальных условиях познания. Строгие факты существуют сами по себе и могут быть описаны различными способами. Юм и Кант, создавшие современный научный идеал, наделившие научное сознание такими привилегиями, как точность, строгость, достоверность и объективность, несомненно, нанесли тяжелый урон догматизму, суеверию, бесконтрольному во-

ображению. Но вместе с тем они построили грандиозную рационалистическую клетку, раззолоченный Театр, попадая в который, человек уже не в силах освободиться от мысли, что мир — это представление на сцене Театра. При этом иллюзия оказывается уже не иллюзией, а достоверным познанием того, что нам доступно. Мир же вне сферы познания, реальный мир, оказывается не более чем «трансцендентальной иллюзией», недостижимым призрачным миром. В Театре Юма, когда гаснет свет, наблюдается фантазмагория: мир иллюзий, мир представления становится подлинно реальным миром, а подлинно реальный мир оказывается иллюзией.

Если лишить Театр Юма монопольного права на существование и позволить создать несколько независимых друг от друга «театров», то это будет отражать современные представления о реальности и познании. Современные постмодернистски ориентированные теории познания, ниспровергнув кантовский фундаментализм, допускают возможность самых разных способов видения мира. При этом вовсе не обязательно и то, что все эти теории описывают один и тот же мир. Подобную современную модификацию Театра Юма мы называем *Произвольной теорией реальности*, суть которой отчасти понятна из названия. Согласно этой теории, критерии реальности задаются в рамках теории, картины, свода правил, сословных и групповых пристрастий и т. п. При этом не существует ни единственно правильной (или возможной) теории, ни конечного количества теорий, ни даже требования создавать теорию. Достаточно соблюсти лишь языковые нормы, чтобы содержание теории могло быть понятным. Выводя Произвольную теорию реальности, мы подразумеваем примерно то же, что и А. Макинтайр, доказывающий, что на развалинах классического морального дискурса Просвещения возникли «идиосинкразии повседневного морального дискурса». Произвольная теория реальности не лишена идиосинкразического характера, хотя вместе с тем рациональна в своей основе. В основании Произвольной теории реальности лежит не каприз ребенка и не реализация ницшеанских инстинктов; в ее основании лежит сознательная деконструкция самой идеи объективности и самого принципа реализма. Мифотворчество произвольной теории реальности не может быть «оценено», «подвергнуто критике», «запрещено» и т. д. В рамках этой теории, как верно отметил один из ее идеологов Рорти, каждому предоставляется создать свой маленький язык, свою маленькую теорию и практику и спрятаться в ней, как улитка в раковине. В Произвольной теории реальности таится другая возможность: воспользоваться другой, уже готовой раковиной, стать чьим-то последователем (учеником, фанатом и т. д.). Н. Решер в короткой формуле выражает кредо Произвольной теории реальности: «Несомненно, существует независимая

от разума реальность, но когнитивный доступ к ней всегда обусловлен разумом»^{*}.

Конечно, не маленькие Наполеоны, культивирующие частное совершенство путем создания очередного «радикально нового» дискурса, учения или подхода, выступают предметом нашей критики. Ф. Гваттари точно определил такую потребность одним из главных свойств «шизоидного сознания», когда существует оригинальность ради оригинальности и новизна ради новизны (и так без конца). Нас интересует то, что происходит с реальностью, когда она становится предметом подобных теорий, что остается от нее и что встает на ее место. Мы приходим к выводу, что на место объективной, независимой, «большой» реальности приходит множество искусственных, «маленьких» миров различного масштаба и характера, каждый из которых, к тому же, лишен строгих критериев данности и объективности.

Все эти миры очень напоминают музыкальные *клипы*. В клипе мы наблюдаем визуальный ряд сменяющих друг друга картин, которые проносятся с быстротой звука, не оставляя возможности сосредоточиться на одной из них. Это могут быть и реальные картины, и спецэффекты. Картины не обязательно должны отражать единое целое и не обязательно должны вытекать одна из другой. В них также не обязательно должно происходить то, что существует на самом деле. В результате клип несет в себе только языковую и художественную нагрузку, не считаясь с какими-либо эпистемологическими и логическими нормами. По этому принципу формируется любая Произвольная теория реальности. Это все-таки теория, имеющая, подобно клипу, структуру и определенные рамки. Это все-таки теория о реальности, но при этом ее критерии полифоничны и случайны для каждой из частей. Большинство Произвольных теорий реальности *эклeктичны* и объединены произволом автора, который видит в них, прежде всего, *не средство познания, а средство самовыражения*. Хорошим примером может послужить эпатирующая манера Ж. Делеза, который в книге «Различие и повторение» назвал философию чем-то средним между жанром детективного расследования и научной фантастики. Такое причудливое эклектическое соединение жанров, активная эксплуатация художественной стороны философского исследовании все более и более позволяет видеть в философах идиосинкразически настроенных интеллектуалов, назначение которых — не познавать мир, а творить мир, творить новые формы. Закрывая глаза на абсурдность и откровенную маргинальность этих форм, общество

^{*} Rescher N. A Useful Inheritance: Evolutionary Aspects of the Theory of Knowledge. Savage, 1990. P. 102.

по-своему ценит эти формы, тиражируя их затем по всему миру в виде учебных программ, индустрии, массмедиа ит. п. Задача современного философа, работающего в рамках Произвольной теории реальности, имеет, таким образом, и социальную функцию — создание такой концепции, которую общественные институты признают «оригинальной», растиражировав ее затем в массовом сознании и индустрии. В результате познавательная функция в Произвольной теории реальности отступает на второй план перед креативной функцией. Выживает только такая теория, которая *творит* новую реальность.

Выражаясь хайдеггеровским языком, символизм Произвольной теории реальности остается «глух» к самой реальности, к «вещности» вещей. Это — искусственная, рукотворная реальность, причем технически ориентированная. Подобно искусству для искусства, философия в своем неограниченном стремлении к новизне напоминает художников обоейной фабрики, которым говорят: «Старые рисунки обоев уже примелькались. Нужно создать новые». Полагаем, что Хайдеггер и директор обоейной фабрики верно отмечают разрыв между теорией и реальностью, языком и смыслом, человеком и бытием. В конце концов, как отмечает Д. Чалмерс, в рамках Произвольной теории реальности можно отказаться от самой связи концептуальных и феноменальных порядков познания. «На мой взгляд, опыт требует небольшой когнитивной нагрузки, и особенно не требует обладания понятиями. Могут существовать некоторые акты опыта, которые требуют понятий (например, опыт логики как логики), но это не для всех актов опыта», — пишет Чалмерс. Собственно говоря, полагает Чалмерс, нет необходимости примирять концептуальный и феноменальный опыт; достаточно *изобрести* теорию, где они уже либо примирены, либо отсутствуют.

Лейбниц и Гудмен доказывали учение о существовании возможных миров, обладающих разными порядками и законами. При этом они отмечали, что мы все же живем в объективном мире и (возможно) в лучшем из миров. Попадая в Театр Юма, проникаясь кантовской верой в ограниченность познания и убеждениями Произвольной теории реальности, мы уже не можем сказать, что эта теория, этот мир, этот язык лучше других. Элиминировав объективность как критерий истинности, Произвольная теория реальности не предлагает познавать реальность; она предлагает творить ее. Желание же выбрать «объективную» или просто «правдивую» и «адекватную» теорию реальности всегда приведет к неудаче, как ситуация выбора в так

* Chalmers D. The Content and Epistemology of Phenomenal Belief // Consciousness: New Philosophical Perspectives. Oxford, 2003. P. 112.

называемом «Санкт-Петербургском парадоксе с двумя конвертами». Человек получает два конверта, в которые вложены деньги. Известно, что один конверт содержит в себе вдвое больше денег, чем X , а другой конверт — вдвое меньше денег, чем X . Предлагается либо взять конверт А, либо заменить его на конверт В. Согласно этому парадоксу, человек проигрывает, поскольку *всегда* получает конечную ценность при вдвое большей ожидаемой ценности. В Произвольной теории реальности, как и в «Санкт-Петербургском парадоксе», любой выбор между множеством теорий будет менее удачным, чем создание своей собственной теории. Каждый автор в рамках Произвольной теории реальности создает и свой собственный вкус, по которому должны судить об этой теории.

Потеря реальности, таким образом, не является трагическим недоразумением и результатом заговора отдельных лиц, подобных Юму, Ницше или Деррида. Это процесс, глубоко укорененный в самой дилемме реализма и антиреализма, противостояние которых развернулось на пространстве современной философии. Победа реализма в этом противостоянии возможна только при наличии тщательного критического разбора противоположной, антиреалистической позиции, взятой в наиболее последовательных и радикальных формах. Вот почему в двух следующих главах, прежде чем вывести новую, четвертую, форму реализма, мы подвергнем тщательному разбору два наиболее значительных антиреалистических принципа, лежащих в основании Произвольной теории реальности: *принцип лингвистического идеализма* и *принцип релятивизма*.

Глава II.

Крах лингвистического идеализма

Согласно принципу лингвистического идеализма, все содержание сознания и, следовательно, все, что можно знать о реальности, выражается только через язык. В результате язык становится центральной темой философского исследования; все философские дискуссии представляют собой либо дискуссии о языке, либо дискуссии, связанные с языком. В настоящей главе мы докажем три положения:

1. Лингвистический идеализм является неотъемлемой частью антиреалистической позиции в философии.

2. Лингвистические идеалисты сводят учение о реальности к учению о языке, хотя оказываются не в состоянии доказать это положение.

3. Лингвистический идеализм исторически тяготеет к релятивистскому пониманию языка, что и приводит к его саморазрушению.

Для того чтобы вывести и обосновать эти положения, мы предпримем тщательное исследование оснований лингвистического идеализма от генезиса принципа в идеях позднего Витгенштейна до его саморазрушения в концепции Рорти. При этом мы также продемонстрируем несовместимость реализма и лингвистического идеализма, наметив возможности встать по ту сторону лингвистического идеализма.

§1. Генезис лингвистического идеализма:

Мур и Витгенштейн

В рамках настоящего исследования мы не ставим целью документально точное воссоздание сложных взаимоотношений двух британских философов, к тому же мы это уже сделали ранее*. На диспуты и споры Мура и Витгенштейна о реальности и языке мы попытаемся посмотреть с точки зрения дилеммы реализма и антиреализма. Совместив теорию языковых игр с антиреализмом, Витгенштейн от-

* См. Никоненко С. В. Английская философия XX века. Раздел 4.1.

крыл мощное оружие для борьбы с реализмом, причем во всех трех исторических формах. И хотя Мур находился в проигрышной позиции философа, на которого критически нападали, он был интересен тем, что был первой фигурой в истории, попытавшейся защитить реалистическое движение. Поэтому на определенном этапе исследования мы будем покидать собственно идеи Мура и Витгенштейна, возвращаясь к более широкой теме противостояния реализма и антиреализма.

Уже в «Логико-философском трактате» Витгенштейн приходит к выводу, что созданный им идеальный язык не может описать то, что Кант назвал сферой практического разума и что сам Витгенштейн назвал «мистическим». Согласно логической системе «Трактата», язык служит средством точного описания фактов, выполняет задачу *высказать* содержание мира. За пределами этого идеального языка оказываются, по определению, два рода высказываний:

1. Высказывания не о фактах.

2. Высказывания, которые не могут быть приведены в строгую логическую форму.

Предметом первого рода могут послужить высказывания о красоте; предметом второго рода — высказывания о субъективных переживаниях.

В результате уже в «Трактате» Витгенштейн убежден в конечности, ограниченности идеального языка. «Мистическое» оказывается тем, о чем нельзя строго высказаться, но тем не менее оно есть, и оно ограничивает сферу фактического. Это затруднение, неспособность языка высказать *все* содержание мира, заставляет Витгенштейна отказаться от теории логического анализа и перейти на позиции лингвистического плюрализма. Если мир настолько сложен, что не может быть высказан в рамках *одного* языка, то он может быть высказан в *нескольких* языках, высказан различными способами.

Сохраняя в поздней философии идею языка как средства *описания*, Витгенштейн совершенно меняет значение самого термина «описание». Описание уже не понимается как ситуация соответствия высказывания фактам. Описание становится автономным; оно лишается каких-либо редуktивных свойств. Когда Витгенштейн предлагает перейти от объяснения к «простому описанию», он устанавливает принцип независимости языка от всего, что не является языком. Например, мы говорим, что Наполеон был императором Франции. Почему мы в этом уверены? Потому что это можно *узнать, выяснить и удостовериться*. Смысл тезиса Витгенштейна сводится к тому, что нам не нужно идти *далее*. Следует двигаться не к недоступной платоновской идее и не к расселовскому точному описанию. Необходимо остановиться на том, что просто и достоверно. По Витгенштейну, ес-

ли дверь закреплена на петлях, то я знаю это и могу ответить, откуда я это знаю, что не включает в себя ни вопрос о природе знания самого по себе, ни вопрос о соответствии содержания высказывания фактам. В «Недоросле» Фонвизина Митрофанушка ассоциировал имя прилагательное со старой дверью, которая приложена к стене, и в рамках своего языка понимал имя прилагательное именно так. Знание, уверенность, описание приобретают тем самым не теоретический, а практический характер. Они неотделимы от уверенности, общества и самого языка.

Однако Витгенштейн не стремится психологизировать язык, как сделали некоторые его последователи. Он пытается сделать критерии достоверности обыденного языка не менее логически строгими и точными, чем критерии идеального логического языка. При этом, по замыслу Витгенштейна, обыденный язык является гораздо более «исконным», точнее отображающим реальность и жизнь. Получается, что такие важнейшие понятия обыденного языка, как «языковая игра», «значение слова», «правило», «достоверность» и т. д., выступают не просто альтернативой понятиям «точное описание», «факт», «однозначность», «истина» и т. д., они должны *заменить* их. Тем не менее, вопреки Витгенштейну, мы докажем, что это — невозможное предпринятие, если не порывать с принципом реализма и логической строгости. Витгенштейн *должен* был стать лингвистическим идеалистом, как бы он того ни хотел.

Узел проблем завязался вокруг многочисленных споров Витгенштейна и Мура, бывших коллегами по Кембриджскому университету. Когда однажды они спорили о том, что такое дерево, обнаружилась диаметрально разница в вопросе о значении, которое вкладывается в это слово. Приведем эти две позиции:

1. *Мур*: Я вижу объект, который совершенно точно существует. На моем языке я могу назвать его «дерево». Его можно было бы назвать и по-другому. От этого ведь дерево не перестало быть тем же самым деревом. Поэтому слово, с его образными и неточными значениями, философ использует как понятие, наделяя его одним значением по принципу точности описания объекта.

2. *Витгенштейн*: Прежде всего, я вижу дерево, которое воспринимается мною, как нечто, которое я научился называть словом «дерево». Если я скажу о дереве «Это коза», меня не поймут. Причина тут не в том, что объект под названием «дерево» не похож на объект под названием «коза». Дело в том, что значение слова «дерево» зафиксировано так, что неприложимо к козам. При этом, разумеется, вовсе не обязательно существование самого дерева.

Фотография героев этого знаменитого спора донесла до нас облик усталого, разочарованного Мура и нападающего, фанатично уве-

ренного в своей правоте Витгенштейна. От чего же так «устал» Мур? Пожалуй, от желания Витгенштейна переоценивать так называемые грамматические критерии и, как следствие, сами возможности языка. Все эти возможности, такие как синонимы, омонимы, антонимы, метафоры, эмфазы и т. д., прекрасны и необходимы, но никак не в сфере строгого анализа. В рамках установления значения необходимо как можно точнее определить отношение «слово — объект», как способ отсылания слова к объекту. По Муру, объективное значение слова «дерево», наличие деревьев самих по себе, является гораздо более значительным фактором, нежели возможность различных способов употребления самого слова. В этой точке спор, таким образом, доходит до предельной эпистемологической и онтологической заостренности, восходя к поставленному Платоном в «Кратиле» вопросу: отражает ли язык сущность всех вещей, или это случайный набор звуков? Витгенштейн, на наш взгляд, решает платоновский вопрос идеалистически. Рассуждая об особых законах языка, выводя языковой плюрализм и элиминируя критерий соответствия, Витгенштейн саму реальность рассматривает только *сквозь призму языка*, только как материал, о котором можно высказаться. Да и есть ли тут реальность? Не устранена ли она Витгенштейном, не превращена ли в пустую фикцию, свойство частных языков? На наш взгляд, Витгенштейн не может на это ответить; и часть его величия, несомненно, в том, что он, в отличие от своих эпигонов, не смог с легкостью отказаться от принципа реализма. Витгенштейн тем самым только потенциально, в возможности, движется по направлению к последовательному лингвистическому идеализму.

Считая реализм Мура утопическим, Витгенштейн упрекает его в том, что, *уже обладая* знанием, Мур ищет для него оснований. В результате он не может прийти к чему-либо иному, чем к формально-логическому принципу соответствия. От него ускользает «последняя», глубокая достоверность; он ее *не там* ищет. Корень подобной критики, на наш взгляд, состоит в отождествлении знания и уверенности в философии Витгенштейна. «Что, если в предложении Мура „Я знаю“ *заменить* (курсив наш. — С. Н.) на „Я непоколебимо убежден“?»* — предполагает Витгенштейн. Реконструировав этот тезис Витгенштейна применительно к спору о дереве, получим два новых тезиса:

1. Мур: Я знаю, что это дерево. Мое знание обусловлено природой *дерева*, и только потом — содержанием знания и словом.

* Витгенштейн Л. О достоверности. 86 // Философские работы. Ч. 1. М., 1994.

2. *Витгенштейн*: Я непоколебимо убежден, что это дерево. Мое знание обусловлено *моей уверенностью* в том, что слово «дерево» обычно относится к деревьям.

Таким образом, мы видим, как «непоколебимая убежденность» превращается в классический принцип привычки Юма, но с одним важным отличием. Если Юм полагал, что постоянно повторяющиеся одинаковые впечатления порождают в мозгу привычку ожидать эти события, то Витгенштейн полагает, что постоянное употребление слова, особенно слова с устоявшимся значением, заставляет нас связать его употребление с деревом, формируя не эмпирическую, а *лингвистическую* привычку. В духе такой интерпретации фразу «Я непоколебимо убежден» можно понимать так: «Я привык, что я и окружающие относят слово «дерево» к определенным объектам». Таким образом, слово и объект связаны на основании устойчивой лингвистической привычки, сформулированной и закрепленной в собственном языке. Сама объективность тем самым зависит от языка и задается им.

По Витгенштейну, человек, владеющий данным языком, всегда поймет, как другой носитель языка знает это. Имея сходные лингвистические привычки, он полагает, что подобные привычки есть и у собеседника. При этом лингвистические привычки и практические навыки не обязательно должны выходить к объективному миру, не обязательно должны описывать реальность. Открывая выражения, лишенные описательного содержания («Воды!», «Прочь!» и т. д.), Витгенштейн полагает, что вполне возможна «*безобъектная*» структура языка, что, несомненно, релятивизирует саму реальность. Например, люди XV века полагали, что система Птолемея истинна, а люди XIX века ее отвергали. Получается, по Витгенштейну, что и те, и другие в рамках своих языков были правы, поскольку способ употребления таких слов, как «земля», «солнце», «вращение», был четко и правильно зафиксирован.

Однако тут встает локковский вопрос. Рассуждая о формальной логике, Локк отметил, что суждения о лошади и единороге одинаково истинны, после чего задал вопрос: зачем такая истинность? Аналогично можно спросить Витгенштейна: зачем такая правильность? К чему ведет признание равной правильности языка Птолемея и языка Коперника? Несомненно, только к лингвистическому идеализму и релятивизму, к превращению языка в замкнутый холистический дискурс. Витгенштейну остается сделать только маленький шаг до полного идеализма, допустив то, что реальность задается языком, что само бытие вещи устанавливается в языке. Так, в принципе, делает Хайдеггер, который пишет: «Где не хватает слова, там и нет вещи.

Лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием^{*}. Элиминируя истину, отказываясь от объективного смысла языка, Витгенштейн вынужден признать, что законы языка не зависят от законов реальности. Конечно, в отличие от Хайдеггера, он не разделяет лингвистического солипсизма, однако не может что-либо предложить взамен, кроме учения о языковых конвенциях.

Тем не менее языковые конвенции могут и не описывать объективные свойства вещей; они могут основываться на иллюзиях, мнениях и предрассудках. Витгенштейн весьма озабочен подобным «мусором», против которого нельзя выставить заслон. Ведь тогда язык перестанет быть «живым», «употребляемым»; он станет формальным и мертвым. Здесь Витгенштейн надеется на «дарвинистский» критерий конкуренции языков, в результате которой выживает «самый объективный» язык. Однако здесь вырисовывается иррациональный характер самого процесса отбора наилучшего языка, который зависит от лингвистических привычек и «лингвистической удачи» (перефразируя принцип моральной удачи Уильямса). Таким образом, вопрос о наилучшем языке для описания того или иного объекта или явления, отпущенный «на самотек», не приводит к тем результатам, на которые надеется Витгенштейн. Он переоценил как строгость любого отдельного языка, так и его описательную силу.

Обычно известный «уткозаяц» Витгенштейна приводится как типичный пример, в котором Витгенштейн критикует принцип соответствия Мура. Если посмотреть на фигуру утки сбоку (повернуть ее набок), то получится голова зайца. Следовательно, мы не можем сказать, чем является эта фигура, поскольку, определяя объект соответствия, попадаем в антиномию. На наш взгляд, Витгенштейн переоценивает роль лингвистического воображения. В отличие от Витгенштейна, Мур не будет рассматривать картинку сбоку или в анфас, а будет исходить из *реальной формы и контура фигуры*. В этом случае как способ рассмотрения этой фигуры, так и название этой фигуры оказываются вторичными, что можно отразить в следующей таблице:

	<i>Взгляд прямо</i>	<i>Взгляд сбоку</i>
<i>Мур</i>	«уткозаяц»	«уткозаяц»
<i>Витгенштейн</i>	утка	заяц

Слово «уткозаяц» применительно к Муру заключено в кавычки, поскольку для него совершенно неважно, как назвать эту фигуру (хоть «динозавр»). Тем самым пример Витгенштейна годится только для психологического уровня восприятия. На абстрактном, логиче-

^{*} Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 303.

ском уровне проблема исчезает, как бы Витгенштейн ни убеждал в этом. Так, и для математика куб — это соответствующая объемная фигура, а не что-либо «каменное», «гранитное» и т. д.

Критикуя Витгенштейна, мы не стремимся принизить его заслуги в области современной философии языка. Скорее, мы видим в нем абсурдного героя, который, стремясь «углубить» язык, на самом деле оторвал его от реальности, вплоть до исключения самой реальности из сферы философии языка. Когда слово, попадая в другой язык и в другую среду, совершенно меняет свое значение, это уже не похоже на «уточнение», за которое ратует Витгенштейн. Это похоже на переписание, радикальный пересмотр. Отказавшись от единого логического критерия точности, уточнения и значения, Витгенштейн впадает в лингвистический психологизм, отдавая значения слов и понятий во власть *лингвистических привычек*. Когда в «уткозайце» человек видит утку или зайца, это вполне допустимо в рамках обыденного представления и языка, но никак не в рамках философского и научного языка. Философский и научный язык тем и отличается от обыденного языка, что он абстрактен. А это не всегда плохо и «безжизненно», поскольку, как верно отметил Гегель, мы здесь выходим за пределы конкретно-чувственного уровня представления и переходим к абстрактному мышлению. Индейский вождь Апонкачана, упоминаемый в локковском «Опыте о человеческом разумении», не знает идеи Троицы, пока его не научат. Профан, смотрящий на «уткозайца», будет наивно видеть в фигуре зверюшку, если не знаком с основаниями геометрии. Таким образом, можно заключить, что «уткозайц» Витгенштейна не сумел профанировать, низвергнуть ни принцип муровской теории соответствия (и вообще позицию метафизического реализма), ни приоритет науки в решении этого вопроса.

Справедливости ради нельзя не отметить важность обнаруженных Витгенштейном критериев обыденного языка. Любой язык в самом деле склонен порывать с действительностью. Формируясь и постепенно омертвляясь, язык все более начинает напоминать замкнутую холистическую систему, которая иллюзорно содержит в себе критерии самой реальности. На самом деле это коллективный обман, который является следствием власти языковых привычек в Театре Юма. Геббельс, устраивая массовые митинги, отмечал, как важно для человека быть среди ста тысяч людей, думающих так же, как и он. Что же говорить о разных обыденных языках, имеющих подчас миллиардную аудиторию. Эти языки начинают диктовать свои критерии самой реальности, и только немногие из людей достаточно разумны, чтобы встать выше этой власти. Идеалистически допуская приоритет критериев языка по отношению к критериям реальности, Витгенштейн создает благодатную почву для антигуманистических течений

и принципов, вплоть до крайнего лингвистического релятивизма и коммунального солипсизма.

В комментаторской литературе о Витгенштейне распространено мнение, что он отвергал связи между языком и действительностью, переводя критерии «уверенности» исключительно в область языка. Как мы отметили, это мнение во многом соответствует действительности, особенно философской перспективе лингвистической философии. И тем не менее мы считаем это мнение упрощенным, не отражающим внутренней трагичности мировоззрения основоположника лингвистического идеализма. Витгенштейн не был уверен в истинности своих поздних идей, не публиковал их. Витгенштейн все время искал «логику» в обыденном языке. Витгенштейн все время возвращался к Муру и Расселу, стремясь установить новые критерии реализма взамен принципов метафизического реализма и логицизма. «Необоснованная вера», «непоколебимая убежденность» и другие принципы Витгенштейна все же позволяют выделить иррационалистические моменты в его лингвистическом идеализме, неуверенность в самой возможности достоверного знания и понимания языка.

Иллюзия полноты языка, убеждение в его автономном существовании оказываются противоречивым достижением, в чем убедился и сам Витгенштейн. В одном месте он ставит проблему: до каких пор можно спрашивать? Формально это возможно до бесконечности, но реально чрезмерные уточнения будут ненужными и праздными. Философ, который пишет для себя и сам по себе, никого не может научить своей метафизической позицией: она чужда языку читателя. Лишенная социальных и исторических корней метафизически ориентированная философия с ее искусственным языком становится все более и более «праздной». Витгенштейн убежден, что внимание к языку покончит с формализмом, откроет реальность в новой, более четкой перспективе. Будучи убежден в том, что реальность обретается только в языке, Витгенштейн все более и более не нуждается во внеязыковой реальности. В одном месте он отмечает, что сомневается в том, что его зовут Людвиг Витгенштейн. Это закономерно, поскольку ни один язык, ни одно имя уже не выходит к реальности, в результате чего даже реальность собственного имени может быть оспорена. Вместе с тем это закономерно еще и потому, что достоверности, которую ищет Витгенштейн, уже не существует. Проблема Витгенштейна в том, что в поисках более глубоких критериев реализма и истинности, чем те критерии, которые были выведены метафизическими реалистами, Витгенштейн не только не нашел их, но, наоборот, полностью потерял. Принцип реализма, который Витгенштейн отбросил как формально-логический принцип теории идеального языка, оказался гораздо более широким. Для того чтобы сохранить по-

следовательность, Витгенштейн *вынужден* был создать идеалистическую эпистемологию, в которой язык оказался новой, более «глубокой» и «близкой к жизни» реальностью. В результате реальность мира исчезла. Можно сказать, что Витгенштейн вполне согласен с Ницше, который отметил: «Насчет того, что такое «достоверность», может быть еще никто не удостоверился в достаточной степени»^{*}.

§2. Любители сказок

Вообразим, что мы попали в сообщество людей, которые читают только сказки, обсуждают только сказки и верят во все, что в них написано. Эти люди образуют общество Любителей сказок, в котором запрещены все другие языки, наподобие того, как в клубе «Багатель» было запрещено говорить. Все понятия, употребляемые Любителями сказок (например, «жар-птица», «джинн», «ковер-самолет» и т. д.), внутри сообщества считаются обозначениями реальных вещей, и, наоборот, обозначения реальных вещей отвергаются как мифологические. Любители сказок давно изгнали из своей среды «физиков», которые доказывают, что человек не может делать семимильные шаги, «биологов», которые доказывают, что человек не может превратиться в зверя, и «историков», которые доказывают, что не было доброго царя-батюшки. Очистившись от иноверцев, Любители сказок установили свой язык, оставшись при своих критериях реальности и достоверности.

Подобная история может показаться совершенно невероятной, если бы она не сбывалась в действительности. Вот уже пятьдесят лет появляются философы и целые философские школы, которые идут по стопам Любителей сказок и заявляют, что в каждом языке, совершенно независимом и автономном, могут существовать *свои, присущие только этому языку критерии реальности*. Эти философы, выводя последовательный лингвистический идеализм и релятивизм, стремятся уйти от самой проблемы реальности, объявив ее «чисто лингвистической» проблемой. Но это переописание, как мы докажем, оказывается несостоятельным, поскольку языки лишены структурной целостности и общности. Они представляют собой конгломерат самых разных и непохожих языков, сходных между собой не более чем люди в уличной толпе. Наподобие любителей сказок, современные лингвистические идеалисты предлагают каждому из нас выполнить главное назначение умственной жизни — создать собственный язык.

^{*} Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 304.

Любители сказок, как видно из приведенного описания, не могут быть опровергнуты ссылками как на реальное положение дел, так и на рациональность. Во втором случае причины следует искать гораздо глубже витгенштейнианского коммунального солипсизма; они коренятся в том, что мы определили в предыдущей главе как Театр Юма. Язык не может быть результатом деятельности рациональной субстанции. Разум представляет собой только чистую способность к языку и не является ничем, кроме языкового конструкта. Кроме того, язык не обязательно рационален; он включает в себя чувственно-эмоциональный и практический уровни. В результате Любители сказок лишены рациональности как всеобщей субстанциональной основы. У них существует «местная рациональность», выработанная в их языке и неприменимая к рациональностям других языков.

Соединение лингвистического идеализма и натурализма тем самым оказывается закономерным, а восстановление антиреалистического Театра Юма вполне оправданным. Ведь, как полагает основоположник этого синтеза Гилберт Райл, ниспровержение реализма должно включать в себя и уверенность в ограниченности рассудка, уверенность в неспособности логики предоставить универсальные критерии истинности для всех языков. Выводя особое «знание-как», или практическое знание, Райл настаивает на его особом, нерациональном статусе. «Знание-как» преследует своей целью не открытие и удостоверение истины, а, скорее, «разведывание» истины, ее разоблачение*. Истина *уже есть* в языке. Язык, оформляясь как язык, несет в себе свою истину; и задача философа заключается только в ее «разоблачении» и применении.

Лингвистический анализ в такой интерпретации неотделим от антиреалистической критики тождества сознания, то есть того, что Кант называет трансцендентальным единством апперцепции. Языки, употребляемые сознанием, не могут быть сведены к самому этому сознанию. При этом Райл и другие лингвистические идеалисты считают отказ от лингвистического редукционизма последовательной и непротиворечивой позицией. Допустим, есть собака по кличке Фидо. То собственное имя, введенное в язык как кличка собаки, по идее, имеет своим смыслом саму собаку. Получается затруднение: «Фидо» оказывается и кличкой, и собакой. Разрешение этого парадокса, получившего название «Теория значения „Фидо“ Фидо», следующее: значение клички Фидо устанавливается только в языке и ни при каких обстоятельствах не является объективным свойством собаки под

* Эти действия разума Райл называет «разумными» действиями (intelligent actions). «Интеллигенция» тем самым противопоставляется «интеллекту». В английском языке слово «intelligence» означает еще и «разведка», «сбор данных».

этой кличкой. Тем самым собака является некой *tabula rasa*, которой язык приписывает эту кличку.

Этот запутанный, схоластически оформленный парадокс Райла приводит к радикальному утверждению, что все отношения вещей и умов представляют собой не что иное, как *лингвистические отношения*. Все содержание сознания и, следовательно, все содержание знания, оказывается языком и ничем, кроме языка. Получается, что не язык редуцируется к реальности и сознанию, а, наоборот, *сознание и реальность редуцируются к языку*. Тут, если мы не совсем доверяем этому антиреалистическому тезису, можно спросить: от чего зависит сам язык? Единственным последовательным ответом на этот вопрос, который может дать лингвистический идеалист, может быть следующий: язык автономен, он ни от чего не зависит, он субстанционален. Лингвистические идеалисты рассуждают примерно так, как Лейбниц рассуждал о монадах, переиначивая все на свой лад: существует бесконечное множество миров; каждый язык индивидуален; ни один язык не сводим к другому языку; ценность языка возрастает в зависимости от его коммуникативной роли. Взгляд, описанный нами, можно назвать *лингвистическим солипсизмом*, когда реальность и личность становятся языковыми, лингвистическими категориями. «Мир есть то, что входит в наш язык», — вот формула, к которой можно свести тезис лингвистического солипсизма.

Натурализация сознания, предпринятая Витгенштейном, Райлом, Хэмпширом, Уиздомом и другими, сводит философию к анализу лингвистических «диспозиций», то есть не просто высказываний, а роли и последствий высказываний в соответствующем языке. Доказывая практический характер мышления, они трактуют его исключительно как способность к действиям, главными из которых являются языковые действия, или речь. На наш взгляд, это фантазмагория. Несомненно, главное значение в нашей жизни имеют те действия, мысли, переживания, о которых можно высказать, но из этого не следует ни того, что можно высказать *обо всех* мыслях, переживаниях и действиях, ни того, что все это сводится к высказываниям. Получается, что человек лингвистического идеалиста уже не имеет «внутреннего мира», не имеет иррационального Я. Все ясно и просто, как в русской пословице «Что у трезвого на уме, то у пьяного на языке». Как гласит предание, Петр I специально поил приближенных, стараясь выведать у пьяных сведения о тайнах и интригах. Но мы, в отличие от Петра I, не считаем такое состояние «равенства» между умом и языком нормальным. Нормальным как раз выступает состояние несоответствия содержания сознания и содержания языка, их неравномерного развития как в жизни отдельного человека, так и в жизни всего человечества. Кроме того,

трудно обнаружить хотя бы один случай, когда бы удалось доказать, что соответствующее действие или мысль могут быть точно выражены в языке. На наш взгляд, любой крупный писатель, в отличие от лингвистического идеалиста, адекватно и критически воспринимает возможности языка как средства выражения, достигая порой подлинного реализма. Приведем два образа из литературы:

1. *Простодушный* из одноименной повести Вольтера поступает так, как он говорит, а говорит то, что думает. Он, конечно, чистая невинная душа, но и наивная душа тоже. Простодушный является типичным человеком Райла, не имеющим «долингвистического» сознания и превращающим все фразы в действия. Но Простодушный может существовать только в обществе простодушных. Когда все вокруг лгут, лицемерят, обманывают, все это ускользает от Простодушного, судящего о людях исключительно по их поведению и речам.

2. *Подпольный человек* Достоевского, наоборот, поступает не так, как он думает, часто назло себе и окружающим. Анализ его поступков тем самым ничем не поможет в понимании его «подпольного» мировоззрения, равно как и язык идей этого героя не может быть социально приемлемым языком. Как однажды отметил Достоевский, можно исписать горы бумаги, истолковывая самую главную мысль, но самое важное так и не захочет вылезти из-под черепа.

Подпольный человек и Простодушный обнажают ложность лингвистического диспозиционализма лучше многих реалистических доказательств. При этом мы нарочно привели образы столь разных, диаметрально противоположных по своим взглядам писателей. На наш взгляд, в соотношении языка, мысли и реальности есть такие положения, которые проигнорированы лингвистическим идеализмом:

1. *Содержание языка не выражает ни всей реальности, ни всего содержания сознания.* Лингвистический идеалист приносит и реальность, и сознание в жертву языку, вступая на путь лингвистического солипсизма.

2. *Содержание языка может выразить мысль и описывать реальность только в символической форме.* Лингвистический идеалист, наоборот, видит во всех людях Простодушного, который ставит знак равенства между значением слова и вещью.

3. *Содержание языка может вообще не выразить содержание реальности и быть абсурдным.* Этот тезис наиболее фатален для лингвистического идеалиста, поскольку полностью разоблачает миф о языковой мощи. Язык Любителей сказок идиосинкразичен и выражает придуманную, воображаемую реальность. Но, подобно детям в примерах Райла, они находятся в состоянии счастливой невменяемости относительно существования *других* языков.

Лингвистический идеализм тем самым является не только оригинальной и значительной аналитической позицией, имеющей четкое и последовательное определение, но и маргинальной, недоказуемой позицией. Доказательство как логическая процедура, изгоняется из трудов лингвистических идеалистов, заменяясь лингвистическими ассоциативными цепочками предложений. Лингвистический идеализм также проповедует деконструкцию всеобщих языковых установок, особенно тех, которые можно отослать к реальности и разуму. Раздробленное множество частных языков, в каждом из которых устанавливаются свои (часто самые нелепые) критерии реальности, осмысленности, истинности, понятности и т. п., — вот оптимальная картина индивидуального и общественного сознания в концепциях лингвистических идеалистов.

Кроме средства описания и выражения, язык в лингвистическом идеализме играет роль главной *социальной* функции, не менее важной, чем религия, наука, власть и т. д. Высказывания не должны пониматься абстрактно, формально. Они, используя фразу вождя, являются руководством к действию. Существуют ритуальные, юридические и другие фразы, неотделимые от соответствующих действий. Лингвистические отношения тем самым могут быть не менее важными, чем «настоящие», а часто их полностью заменять. В качестве примера лингвистические идеалисты приводят романы Джейн Остен, описывающие всесторонне регламентированную жизнь английского дворянского общества, в котором сложилось такое «чисто английское» понятие, как *репутация*. «Репутация» буквально означает мнение света, то, как о ком-то говорят (to be reputed). В свете репутации формируется, как правило, превратное мнение о личности героя. Например, когда о герое говорят как о надменном, хмуром человеке (мистер Дарси в «Гордости и предубеждении», полковник Брэндон в «Чувстве и чувствительности»), то все постепенно начинают верить в это, связывать с описаниями внутренний мир этого человека. При этом герои романов Остен часто ведут изощренные диалоги на разные моральные темы, например, что такое гордость или кого можно назвать добропорядочной леди. Тем не менее реальность часто опровергает слова: в романах Остен, как правило, обходительный и любезный джентльмен с самой прекрасной репутацией оказывается негодяем, скрывающим свое гнусное прошлое, а замкнутый, неприятный гордец демонстрирует сокровища души. Концовки всех главных романов Остен тем самым опровергают лингвистический идеализм: реальность оказывается не такой, как о ней говорили. Таким образом, даже социальное воздействие языка не всеильно; оно может оказаться бессильным, если то, что внушается и пропагандируется, не соответствует действительности. Романы Остен демонстрируют,

как порядочный человек преодолевает клеймо самой неблагоприятной репутации. Обретение любви и счастья героиней романа Остен неотделимо от пренебрежения языковыми «приличиями», выхода к более глубокому языку интимных чувств и переживаний, к тому, что писательница называет «голосом сердца».

Гораздо более реалистическую позицию относительно языка, близкую, скорее, к антиреализму, нежели к идеализму, занимают те аналитики, которые вообще «не ставят» вопроса о соотношении языка и реальности, предпочитая доказывать принцип лингвистического плюрализма исключительно формальным путем. Смысл всех этих теорий сводится к утверждению того, что ни один язык не обладает совершенной системой правил. Все правила представляются либо несовершенными, либо конечными, а это, в свою очередь, ведет к тезису о невозможности какого-либо языка стать идеальным Языком, описывающим все содержание реальности.

Проблему наличия особого набора правил, определяющего каждый язык, Витгенштейн формулирует следующим образом: «Представим себе человека, который описывает шахматную игру, ничего не говоря о том, что существуют шахматные фигуры, ни о том, каким образом они ходят. С другой стороны, мы можем сказать, что он описал более простую игру»^{*}, — пишет Витгенштейн. Получается, что при изменении правил изменяется *вся* языковая игра; она становится иной вплоть до изменения объектов референции. То, что отмечает Витгенштейн, в принципе, не является новым. Смена правил спортивных игр и состязаний, изменение тактики боя, внесение новых ритуалов известно с глубокой древности. Шашечные игры, наподобие игры в поддавки, или строительство карточных домиков демонстрируют полное изменение цели игры и изменение роли средств игры. Возможно также и частичное изменение правил. Так, в середине XIX в. в мяч играли руками и ногами. Но затем выделились любители играть только ногами, образовавшие первую в мире ассоциацию любителей футбола.

Можно задаться вопросом: любое ли изменение характера языка приводит к изменению правил? В самом деле, в некоторых случаях и изменившийся язык функционирует по новым правилам, и, наоборот, новые правила не имеют языковых проявлений. Запутавшись в вопросе о неотделимости правил от языка, Витгенштейн и лингвистические идеалисты породили целую литературу вокруг проблемы «скептицизма относительно правила». Этот парадокс многократно исследован; поэтому мы уделим внимание только выводам из него. Главным выводом является то, что любой язык может быть приведен

^{*} Витгенштейн Л. Коричневая книга. М., 2001. С. 5.

как в противоречие, так и в соответствие с любой системой правил, то есть мы не можем утверждать относительно языковых «действий» ни один фиксированный набор правил. Парадокс возникает на стыке теоретического и практического порядка языка: системы правил, с одной стороны, и действий, осуществляющихся согласно этим правилам, с другой стороны. Получается, что правила могут не контролировать действия, а действия, в свою очередь, не описываться правилами.

Чтобы преодолеть схоластический характер наших рассуждений, обратимся к конкретному примеру. Мы выезжаем на шоссе и, увидев указатель «Санкт-Петербург» со стрелкой, указывающей направо, мы должны *поехать* направо (если, конечно, нам надо туда). Правило указателя задает определенный порядок действий, который носит социальный характер и не может быть изменен. Но, допустим, находится злоумышленник, который переставляет указатель в неверное положение, и мы, не подозревая подвоха, застреваем в лесу, подобно Ивану Сусанину. Тем самым изменение правила, повлекшее изменение действия, приводит к иной цели; и парадокса здесь нет. В случае реалистического рассмотрения этой проблемы действие понимается не столь уж «практически», а правило не так «формально», как у лингвистических идеалистов. Сделав язык подчиненным правилам, они умышленно отказались от другой, описательной, функции языка, в результате чего и возник «парадокс». Правильно понимать «парадокс» так: *изменение правил не может как-либо повлиять на характер действий, если сами действия не будут изменены в соответствии с этими правилами*. При этом независимо от изменения правил, действия могут остаться теми же самыми. В результате все получается, как в басне И. Крылова «Квартет»: «А вы, друзья, как ни садитесь, все в музыканты не годитесь». Лингвистические идеалисты, очевидно, преувеличили роль правил, что является следствием преувеличения роли языка, стремления трактовать все результаты познания и деятельности как языковые действия. Изменение правил, таким образом, вовсе не изменяет действий; оно либо начинает описывать *другие* действия, либо перестает описывать старые действия. Это видно в истории. Одни и те же действия (ритуалы, приговоры, танцы, нравы и т. п.) периодически входят в совершенно новые символические и языковые системы. В какой-то степени, несомненно, они стали новыми действиями, но не настолько, чтобы утратить свою сущность. Из того, что, к примеру, рок-музыка входит в моду и все более заменяет оперное пение, еще не следует, что она перестает быть музыкой.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что «скептицизм относительно правила» разрешается только при переходе на реалисти-

ческие позиции в философии. В этом плане прав Сол Крипке, понимающий этот парадокс в духе последовательного логицизма. Согласно Крипке, правила, задающие язык, могут быть свободны от какой-либо связи с действиями. По большому счету язык можно считать сформированным, если есть слова и правила употребления этих слов. В принципе, как полагает Крипке, латинский язык не перестал быть языком по той причине, что никто не «действует» в соответствии с его правилами, никто не говорит на нем. Позицию Крипке тем самым можно свести к следующему тезису: *изменение правил вызывает изменение правил*, что при определенных условиях может привести к реформе, а то и к изменению семантических структур языка, например, к иному характеру наименования. Понимая язык в духе эссенциализма, Крипке верно угадывает «дух» лингвистического идеализма, совершенно отрывающего язык от реальности, превращая языковую деятельность в замкнутую «практику» занятых самолюбованием Любителей сказок. Понимая правила в духе антиреализма, Крипке разоблачает созданный Витгенштейном и Райлом миф о субстанциональном характере языка, не зависящем от логических свойств рас-судка.

С этим не согласны Г. Бейкер и П. М. С. Хакер, написавшие, кроме самостоятельных исследований, самый схоластический текст в истории аналитической философии — комментарий к «Философским исследованиям» Витгенштейна. Они хотят опровергнуть логицистское понимание языка, доказать необходимость не только *знать* правила, но и *действовать* в соответствии с ними. *Rule-scepticism* возникает только на логическом уровне, но не на уровне действий. Какие бы ни были правила, указывающие дорогу на Санкт-Петербург, они все без исключения описывают действие: добраться до Санкт-Петербурга. Понимание правил тем самым неотделимо от действий, осуществляющихся в соответствии с ним; между правилом и действием существует внутреннее отношение, которое нельзя элиминировать даже при изменении правил. На первый взгляд, идеи Бейкера и Хакера, в отличие от логицизма Крипке, описывают языковую практику, связывая язык с деятельностью и реальностью. Но это ошибочное, ложное убеждение, ввиду двух причин:

1. Внутренние отношения между правилом и действием являются *лишь конвенциями*. Эти внутренние отношения задаются наподобие инструкции, которая, в принципе, может быть приложена к еще не существующему языку. Так, вводя в России кодекс дворянской чести, Петр I только предполагал, что его понятия и правила станут действительностью. Для начала же он требовал формального исполнения этих правил «на словах», отчасти понимая их чужеродность для России. В результате установились «лингвистические конвен-

ции», которые тем не менее при первой возможности не подкреплялись практикой. Любые насильственные меры тем самым связывают язык с определенными действиями, но не с теми действиями, которые объективно следуют из этого языка.

2. Язык не существует за пределами правил. Несмотря на то, что «вот этот» набор правил не является существенным и единственно возможным для этого языка, все другие способы регламентации также будут представлять наборы правил. Подобно крепостному крестьянину, который может принадлежать и одному, и другому, и третьему помещику, но всегда должен кому-то принадлежать. В этом случае делается не только антиреалистическое, но и софистическое предположение; ведь языки низовых слоев общества, жаргоны и сленги, новейшие языки науки и даже язык самого «позднего» Витгенштейна времен 1940-х гг. вовсе не были столь скованы правилами, как предполагают некоторые лингвистические идеалисты. Рассматривая язык как формальную, упорядоченную систему, они забывают о стихийных корнях практически любого языка, о его неизбежной нечеткости и нестрогости, когда в действительности язык не то же самое, что язык, отрефлексированный лингвистическим аналитиком.

Лингвистический моральный философ Р.-М. Хеар приводит интересный пример, когда смена одного слова совершенно меняет правила языка. Рассмотрим следующее выражение: «Он хороший человек» (He is a *good* man). Возьмем другое выражение «He is a *doog* man», где *doog* — любое не моральное качество, например, «внешний». По Хеару, мы не сможем включить высказывание со словом *doog* в тот же язык, что и высказывание со словом *good*. Хеар тем не менее выказывает себя последовательным лингвистическим идеалистом. Небольшое «приспособление» слова *doog* под моральный язык всегда возможно, например в случае, если мы будем считать высокого человека человеком, правильно следящим за осанкой и, следовательно, заботящимся о собственном благе. Ведь когда язык только формально связан с действительностью, в нем возможны любые «семантические» и «прагматические» реформы, солипсистски изменяющие саму действительность. Когда современные философы утверждают, что все философские проблемы сводятся к проблемам языка, они, прежде всего, демонстрируют антиреалистический отказ от видения чего-то большего, нежели язык. Когда мы говорим о драке, мы должны учитывать, что драка на улице отличается от драки в боксе, и драка в боксе отличается от драки в хоккее. Однако, несмотря на столь разные правила и столь разные действия, драка все равно остается дракой, а не чем-то иным.

Наиболее логичным вектором развития лингвистического идеализма можно считать движение в сторону полного и всестороннего

разрыва языка и реальности, что проявляется, прежде всего, в утрате языком *описательной* функции, в отказе от идеи языка как средства понимания и описания реальности. Как следствие, язык может уже как описывать, так и не описывать реальность, превращаясь в последнем случае в язык Любителей сказок. Как мы уже отмечали, суть языка этих людей как раз и состоит в том, что они живут в придуманном, созданном языком мире. Из этого следуют два новых свойства лингвистического идеализма: *иррациональность* вопроса о сущности и происхождении языка и *случайность* как его существенное свойство.

Если обратиться к уже упомянутому случаю, когда Витгенштейн сомневается в том, что его зовут «Людвиг Витгенштейн», то мы видим, как лингвистический идеалист, склонный рассматривать любую банальность в качестве метафоры, усложняет самые простые вещи. Аналогично обстоит дело и с «теорией семейных сходств», которая доказывает случайность сходств и различий между языками по аналогии со случайными общими чертами лица у родственников. Уже в самом зародыше формирования лингвистического идеализма, в самой точке отрыва языка от реальности, превращения его в автономную структуру, привычные убеждения и отношения здравого смысла «переворачиваются» и переосмысливаются. Получается совершенно особая картина, когда то, что обычный человек считает сложным, лингвистический идеалист считает простым, и наоборот. Приведем лишь два примера, подкрепляющие этот тезис:

1. *Обычный человек*: «Познать реальность очень трудно: мое знание и мои слова часто оказываются ошибочными».

Лингвистический философ: «Реальность — это то, что составляет предмет высказываний, следовательно она релятивна к языку. И здравомыслящий человек, и Любитель сказок одинаково полно принимают реальность в рамках своих языков».

2. *Обычный человек*: «Понять, что меня зовут NN совсем нетрудно. Достаточно спросить других или взять паспорт, где указано, что такой-то человек носит имя NN».

Лингвистический философ: «Это головоломная трудность, поскольку я не могу наименовать себя так, чтобы и другие наименовали меня таким же образом».

Все эти примеры могли бы показаться издевательством над лингвистической философией в стиле критики Э. Геллнера, если бы приведенные мысли действительно не принадлежали Витгенштейну, Райлу, Рорти и другим лингвистическим идеалистам. «Обычный человек», фигурирующий в нашем примере (такого человека и выводил Мур), конечно, не теоретик языка. Он не знаком с логическими затруднениями и тонкостями лингвистического анализа. Но в одном

отношении он сохраняет незыблемую уверенность: его язык, пусть и не самый совершенный, иногда адекватно описывает как его собственные состояния сознания, так и реальность вокруг него. Обычный здравомыслящий человек, хотя и пребывает в Театре Юма, тем не менее осознает (пусть смутно), что язык не может быть автономным дискурсом, где он имеет описательную, дескриптивную функцию. И когда лингвистический идеалист уверяет его в обратном, он почему-то не верит в тезис о случайности языка.

Джон Уиздом, бывший в свое время видным теоретиком обычного языка, первым осознал иррациональный характер языка, особенно в том случае, когда субъект пребывает в рамках автономного языкового дискурса, например среди Любителей сказок. Все парадоксы, возникающие в языке, берут начало в бессознательном стремлении преодолеть «скуку» и банальность взгляда здравого смысла, в стремлении *придумать* парадоксы, заставить язык быть целью и средоточием познания. В результате получается то, что Рорти метко назвал «утопической политикой в области языка», когда языковое творчество воспринимается как творчество новой жизни, новой реальности, нового порядка. Возникает большое количество «парадоксальных» философских и художественных текстов, политических программ, жизненных позиций. Быстро разрастаясь, автономия языка «расшатывает» устоявшиеся связи между философией, наукой, искусством, стирает их границы. В результате в философии может быть больше религии, чем, собственно, философии, а в поэзии может быть больше науки, чем поэзии и т. д. Главным итогом «иррационализации» языка, проведенной Уиздомом, выступает убеждение в «непроизвольной» склонности человека к вхождению в автономный языковой дискурс и тем самым к потере прямой, не опосредованной языком, связи с миром. Получается, как в концепции свободы Фромма: обладая свободой, человек стремится избежать за нее ответственности, отдать ее во власть «вождя». Точно так же и у Уиздома: человек, обладая здравым смыслом и доверием к внешнему миру, избегает этого состояния, «прикрываясь» тем или иным языком, концепцией, мировоззрением и т. п. В этой ситуации человек, оказываясь во власти языка, уже не должен решать проблемы самостоятельно: ведь они уже решены, сняты в этом языке. По выражению Ф. Вайсмана, в области языка проблемы не решаются (*solve*), а «растворяются» (*dissolve*), перестают существовать. Используя непереводимую игру английских глаголов, Вайсман показывает, как язык навязывает субъекту те или иные убеждения, лишает способности критически мыслить.

Лингвистический идеализм, таким образом, отличает от реализма (в любой из трех его форм) стремление поставить во главу уг-

ла убеждение в *непогрешимости* языка, доказывая это тем, что язык может быть только адекватным. Для реалиста же все содержание знания и языка может оказаться фатально неверным; он готов примириться с этим положением дел. Лингвистический идеалист, наоборот, принимает сторону Любителей сказок. Элиминируя реальность как «чуждую языку» сущность, рассматривая язык как автономию, лингвистический идеалист неизбежно должен выйти к коммунальному солипсизму, для которого характерно убеждение в *случайности* языка, в его псевдосубстанциональном характере, когда субстанциональность приписывается не свойствам самого языка, а воле его носителей. Любители сказок считают свой язык единственно правильным, просто *объявив* его таковым.

Подобного вывода достиг Р. Рорти, совершивший последний великий синтез на пути развития лингвистического идеализма, построив последовательный лингвистический релятивизм. В отличие от Витгенштейна, Бейкера и Хакера, автономия языка для Рорти уже не предмет доказательства, а постулат, сводящийся к тезису: *Мир не говорит. Говорим только мы*. В теории Рорти люди окончательно превращаются в Любителей сказок, прославляя свой собственный частный язык. Среди миллионов этих персонажей, уютно устроившихся в «раковине» того или иного коммунального солипсизма (типичным примером может служить пустой светский щеголь из романов), существуют и особые люди, одержимые жадной «изобретения нового словаря». Наподобие сильных личностей Ницше, они попирают все прежние языки, творя и утверждая свой собственный. То, что для Витгенштейна было мучительными автономиями и трагедией, лингвистический релятивист считает «слишком простым» решением проблемы языка.

При этом ценность отдельного языка неизбежно девальвируется; язык низводится до уровня «жаргона». Это уже не язык «Критики чистого разума» или «Мертвых душ», это язык на уровне «словаря», претендующий лишь на подсобную, служебную роль. Философ, ученый, писатель уже не ставят цель познать мир, человека и Бога, научить других. Они преследуют только приватное «самосозидание», совершенствование надуманной ими языковой игры. «Мир не говорит. Говорим только мы. Мир может — раз мы уже запрограммировали себя языком — вынудить нас придерживаться мнений. Но он не может предложить язык, на котором нам говорить. Это могут сделать только другие люди. Признание того, что мир не говорит нам, какой языковой игры придерживаться, не должно приводить нас, однако, к заключению о том, что решение, какую же игру разыгрывать, является произвольным или что это решение вы-

ражает нечто, что в глубине нас»^{*}, — пишет Рорти. Исследуя все формы лингвистического идеализма, мы не можем поверить Рорти. Выбор языка *применительно к реальности произволен*. Он может быть произволен только применительно к воле, историческому моменту, социальной ситуации, но не к реальности. Теряя связь с миром, язык пребывает в своем замкнутом пространстве, он уже не «выходит» к бытию, как полагает герменевтика. Когда между словом и миром нет двустороннего взаимодействия, наблюдается полный произвол частных языков, в каждом из которых присутствует свой искусственный маленький мир. В таком случае язык современной физики уравнивается с языком Любителей сказок, а язык Винни-Пуха уравнивается с языком здравомыслящего языка Мура, язык инквизитора — с языком Бруно и т. д.[†]

Таким образом, лингвистический идеализм прошел три стадии своего развития, постепенно двигаясь к реализации лингвистического релятивизма:

1. Стадия *философии обыденного языка*, на которой доказывается возможность лингвистического плюрализма. На этой стадии лингвистический идеализм приходит к убеждению, что реальность не может быть полностью описана ни в одном из возможных языков. В связи с этим философия переориентируется Витгенштейном с изучения реальности и сознания на изучение языка.

2. Стадия *скептицизма относительно правил*, на которой доказывается антиреалистический характер лингвистического идеализма. Язык уже не обладает семантическим единством, по-разному описывая правила, действия и реальность. В результате каждый язык по-разному описывает реальность; и ни один язык не описывает подлинную реальность, Реальность с большой буквы.

3. Стадия *случайности языка*, на которой лингвистический плюрализм сменяется лингвистическим релятивизмом, а антиреализм сменяется лингвистическим волюнтаризмом. Языки оказываются случайными как в логическом, так и в эпистемологическом смысле; они уже не должны быть «строгими» и «описательными». Языки начинают существовать «без правил». Эта стадия, собственно говоря, уже выходит за пределы классической философии; ее нельзя назвать чистым лингвистическим идеализмом. Это, скорее, момент развития этого принципа в сторону постмодернистской философии. Лингвистический релятивизм, таким образом, является мос-

^{*} Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 25.

[†] Наш взгляд на язык Винни-Пуха изложен и проанализирован в книге Николенко С. В. «Аналитическая философия: основные концепции». Гл. IV. §2.

том между лингвистическим идеализмом и аналитическим постмодернизмом.

Джон Остин, напуганный профанацией философского анализа, произведенной некоторыми последователями Витгенштейна, требовал от каждого языка ясности и четкости, отмечал несостоятельность «стихийных» языков, лишенных логической и концептуальной обработки. Аналогичную тревогу вынашивал и Дэвидсон, когда, поставив вопрос о ценности неограниченного лингвистического плюрализма, пришел к убеждению в несостоятельности этого проекта: ценность лингвистического плюрализма и языковой свободы оказалась меньше, чем ценность случаев коммуникации различных непохожих языков. На наш взгляд, опасения Остина, Дэвидсона, Даммита, Крипке и других умеренных антиреалистов были не напрасны. На базе лингвистического релятивизма сформировался *аналитический постмодернизм*, отрицающий саму дилемму реализма и антиреализма, сводящий анализ к выработке частных языковых практик, которые затем безжалостно отбрасываются, как поношенные перчатки.

Глава III.

Особенности аналитического постмодернизма

Предметом рассмотрения этой главы выступает аналитический постмодернизм, как наиболее цельное явление современной аналитической философии. Главными предпосылками возникновения аналитического постмодернизма, как показано выше, выступают лингвистический идеализм и антиреализм; но он не сводится к ним и развивает их. Хотя принцип «только язык» и является главной причиной перехода аналитической философии на постмодернистские позиции, мы не поймем эти позиции без некоторых других идей, коренящихся в прагматизме, фальсификационизме или «фольклорной психологии». После выяснения всех предпосылок аналитического постмодернизма, мы попытаемся ответить на вопрос, почему последний столь радикально отверг реалистические истоки аналитической философии, перейдя к воинствующему лингвистическому релятивизму. Рассуждая о Куайне, Рорти, Оукшотте и других философах, мы выясним, что, не просто отвергнув реализм, а объявив его пустой и бессмысленной проблемой философии, аналитический постмодернизм деконструирует классические положения философии, открывая перед собой перспективы неограниченного мифотворчества. Сознание, как и реальность, не остается при этом неприкосновенным. Ценность и тождество разума девальвируются; мы уже не одни во Вселенной, деля сознание с кошками, роботами, компьютерами и другими существами. Находясь по ту сторону сознания, аналитические постмодернисты тем не менее не перестают быть «аналитиками», стремятся придать аналитическому постмодернизму характер позитивной философии, вывести ее как «глобальный антиреализм», противоположный реализму классиков. Это — не французские постмодернисты, для которых философия не является теорией, а становится, скорее, практикой, формой существования современного интеллектуала. В связи с этим особенно важным выступает определение существенных отличий аналитического постмодернизма от французского «деконструктивизма».

§1. Язык и польза

Как может показаться, понятие пользы несовместимо с целями абстрактного философского исследования, преследующего аналитические цели. Но так кажется на первый взгляд. Тезис, что любая теория определяется своей практической ценностью, легко совместим с любой формой релятивизма и лингвистического идеализма. Ведь, сводя все содержание знания к языку, можно допустить право *выбора* между различными языками в зависимости от поставленной цели. Это могут быть любые языки и любые цели. Все зависит от выбирающего субъекта и от того, что считается «полезным» в том языке (или языках), которым пользуется этот субъект. Согласно описанной нами Произвольной теории реальности, не существует каких-либо ограничений в подобном выборе; произвол, удача, успех, самоудовлетворение и прочие волюнтаристские факторы занимают место логических и фактических критериев.

В связи с этим особенно важно понять, почему в современном аналитическом постмодернизме оказались востребованными не только идеи лингвистического идеализма, но и *прагматистская максима*, которая разрабатывалась философами, чуждыми аналитической философии. Важно понять, как современная постмодернистски ориентированная аналитическая философия, которую часто называют «неопрагматизмом», ввела в свою структуру идеи «классического» прагматизма. При этом не менее интересен тот факт, что для всех форм аналитической философии прагматизм остается чуждым, а то и враждебным течением, из чего следует, что симбиоз аналитического постмодернизма и прагматизма значим не только с исторической, но и с концептуальной точки зрения. Аналитический постмодернизм унаследовал из прагматистского наследия, прежде всего, опыт по девальвации любых теоретических критериев истинности, любой формы рационализма и любой формы реализма. Как отмечал Ницше, философия должна быть исповедью ее творца, некой формой интеллектуальных мемуаров, написанных с позиций индивидуальной воли. Аналитические постмодернисты пошли гораздо далее: отбросив идею «исповеди», они предоставляют полное право творить собственные языки. Что же касается уже существующих языков, то их можно менять как перчатки, руководствуясь лишь соображениями уместности и своевременности.

Прагматизм вступает на философскую сцену как форма радикального эмпирического плюрализма. Отбросив туманные феноменологические штудии Пирса, У. Джеймс находит «истинную» философию в лице классического британского эмпиризма. К Театру Юма, принципы которого Джеймс всегда проводил в психологических ис-

следованиях, добавляется установка Бэкона, согласно которой знание делает человека могущественным. Реконструируя эту идею Бэкона, Джеймс совершает первое крупное «переописание», превращая основателя эмпиризма в идеолога исключительно практической направленности философии и науки, некоего «непонятого» прагматиста. Любому человеку, знакомому с историей философии, это покажется крайне вольной интерпретацией, балансирующей на грани откровенной фальсификации. Но нам не интересно доказывать это. Важнее то, что Джеймс, истолковывая Бэкона в своем духе, утверждает принцип *переописания*, широко применяющийся его современными последователями. Согласно принципу переописания, любая теория, любой язык, любой тезис могут быть приспособлены под язык, теорию, тезисы, причем без особой регламентации способа. Придерживаться какого-то одного мнения или положения, думая, что оно никогда не может быть переописано, Джеймс считает «страшной ошибкой» философов.

Неограниченная свобода переописания превращает исследование в чисто личное предприятие, в форму интеллектуального индивидуализма с элементами иррационалистических факторов, наподобие воли, и психологических факторов, наподобие мнений, доверия и удовлетворенности. «Философ ищет мира, который подходил бы к его темпераменту, и поэтому верит в любую картину мира, которая к нему подходит»*, — пишет Джеймс. «Радикально-эмпирическая» точка зрения, как полагает Джеймс, трактует знание как *изначально несовершенное творение человека*, которое всегда будет неполным, а зачастую и неудачным. Знание также никогда не может быть «очищено от субъективности»; реальность всегда будет трактоваться с человеческой точки зрения, всегда будет интерпретироваться с позиций волюнтаризма и практицизма. Как отмечал Ф. К. С. Шиллер, прагматист выступает гуманистом, возвышающим все человеческое, включая догматизм позиций, иллюзии и идиосинкразии. Из подобных мыслей выясняется, что прагматизм превращает исследование в выработку частных и утопических практик, среди которых ведется «естественный отбор». Прагматист уподобляет себя старой ели в лесу, разбрасывающей семена, не заботясь о том, что из них вырастет в будущем.

Обратим внимание на еще один востребованный сегодня аспект философии прагматизма — убеждение в том, что познание сводится к личной воле познающего субъекта. Получается, что *иметь* знание оказывается более важным, чем *проверить* знание. Знание становится ценностью, капиталом, теоретическая ценность которого несущественна. Тем самым прагматизм, как радикальная философская пар-

* Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 210.

тия, проповедует крайне антиметафизический подход, гораздо более радикальный, чем в позитивизме, где все-таки логика остается незыблемой. Прагматист релятивизирует *любое знание*, девальвируя саму платоновскую идею об идеальном характере знания и его самодостаточности.

Последовательно проводя принцип прагматизма, философ совершенно меняет свою социальную функцию. Из отвлеченного мыслителя, создающего абстрактные всеобщие системы, он превращается в мыслителя-практика, назначение которого — создавать востребованные концептуальные дискурсы. Философ уже не может уйти от мира в область самосознания и чистых идей, наподобие Канта; он должен стать фабрикантом идей, неким *showman* от познания, ценность идей которого зависит от уместности, известности и успеха. «Только то мирозерцание выйдет победителем, которое сумеет произвести наибольшее *впечатление* на все нормальные умы», — пишет Джеймс. Здесь возникает парадокс: любой взгляд на мир имеет исключительно авторский характер и вместе с тем полностью зависит от «впечатления», которое он произведет на специалистов или просто людей. Прагматист не пытается разрешать это противоречие, считая само наличие противоречий рационалистическим заблуждением. Джеймс и Дьюи предлагают философу уподобиться поэту, который, творя свой собственный мир и свой собственный язык, имеет целью возвышать души людей, но не претендует при этом ни на открытие всеобщих истин, ни на внимание всего человечества. Антифилософский подход прагматизма, таким образом, заключается в отказе как от классических методов философии, так и от самого назначения философии. Прагматист видит в логике и метафизике «эквистристику понятий», пустые абстракции. Прагматист видит в поиске истины как основы знания не назначение, а ошибку философии. Он хочет знать не *всю истину*, а только *извлечение из нее*, которое затрагивает актуальные проблемы. При этом нельзя забывать, что доказательств этого тезиса не предоставляется, поскольку прагматист, сводящий философию к делу своей воли, обладает иммунитетом от таких вопросов, как: «Докажите свою теорию». А также незыблемостью относительно вопросов, подобных следующему: «Как преодолеть субъективность теории?»

Сводящая философию к совокупности частных практик, конкурирующая за внимание аудитории прагматистская позиция должна быть востребована в любой «неклассической» и постмодернистской философии. Релятивизм и волюнтаризм, которые могут, при определенной доле здорового скептицизма, показаться совсем уж частным

* Там же. С. 222.

делом того или иного философа, получают самое главное — *оправдание*. Произвол становится «свободой предположений»; агностицизм становится «здравомыслящим смирением перед реальностью»; конъюнктура становится «исторической востребованностью»; вольности с категориями становятся «широким взглядом на язык философии»; переописание становится «вниманием к поискам прошлого» и т. п. Поиск оправдания, на наш взгляд, представляет собой очень важную задачу прагматизма и его современных последователей. Ведь, смотря правде в глаза, такая философия *паразитирует* на классической философии (том же рационализме), доводя ее проблемы до абсурда. В связи с этим прагматизм не менее чем иррационализм интересен как форма *деконструкции* основных категорий философии, затрагивающей и сам предмет философии. Превращаясь в частную авторскую практику, философия стремится, скорее, к известности, чем к истине, скорее, к востребованности и тиражированию, чем к теоретической глубине. Когда мы видим, как современный постмодернизм извратил все классические идеи философии, мы должны вспоминать прагматизм, которому постмодернисты во многом обязаны характерным стремлением огульно отрицать лучшие достижения прошлых веков. Осмелимся сказать, что потенциал «прагматистской максимы», реализовавшийся в наше время, нанес культурному наследию человечества несравненно больший ущерб, нежели нацистские костры из книг и большевистская цензура. Прагматизм подорвал веру как в наличие особого предметного назначения философии, так и в приоритет философских исследований и методов.

Марксисты 1940-х гг., споря с прагматистами о природе практики, считали прагматизм выражением философии буржуазии, «философией дельца». Эта метафора, несмотря на ее грубый и идеологический характер, в какой-то степени отражает суть «прагматистской максимы». Согласно этой максиме, необходимо рассматривать не само содержание теории, а *практические следствия*, вытекающие из этой теории. Необходимо понять, как эта теория будет «работать», какую выгоду ее применение принесет этой науке и всему человечеству. «Из каждого слова вы должны извлечь его практическую личную стоимость, должны заставить его работать в потоке вашего опыта. Оно выступает не столько как решение, сколько как программа для дальнейшей работы, в частности как указание на те методы, с помощью которых может быть *изменена* данная нам действительность», — пишет Джеймс. Истинные идеи — это «работающие идеи». Их можно применить, усвоить, развить. Дьюи, со своих позиций, верно отмечает, что идеи, культивируемые человечеством, не обяза-

* Там же. С. 238.

тельно должны быть «правильными» и «реальными». Они могут быть абсурдны, маргинальны, утопичны, но общество будет их разделять, если они способствуют процветанию и развитию. Философ и «делец» тем самым заботятся только о выгоде и процветании, а не о средствах их достижения. Стать «востребованным», сорвать конъюнктурный успех для философа оказывается таким же важным событием и ценностью, как для дельца получить сверхприбыль. Что же касается реальности, то идеи прагматизма вполне совместимы с Произвольной теорией реальности, критерии которой задаются в рамках частного языка. Прагматист относится к реальности как к чему-то бесполезному, четко отделяя ее от мира. Мир — это освоенная, используемая, поддерживающая существование часть реальности; все же остальное может, в принципе, таить новые возможности, но риск от их открытия перевешивает «наличную стоимость».

Волюнтаризм и практицизм этой философии неотделимы от идеи полной свободы оперирования языками, методами, теориями, получившей наименование *инструментализма*. Инструментализм сводится к простому правилу: для достижения цели мы можем взять только некоторые методы, причем они могут быть взяты из самых разных сфер. Так, прагматист не видит препятствий использовать для решения проблемы комбинированные схемы. Некоторые клерикальные круги и секты, стремясь доказать свои истины, привлекают мнения ученых, когда оказывается, что теория Большого взрыва, сменяющихся геологических периодов и т. д. вполне совместима с идеей творения мира Богом. Инструментализм, на наш взгляд, не может не «благословить» подобные построения. Там, где многие видят идеологически ориентированную эклектику, инструменталист видит успешное решение задачи, убеждающее верующих в параллельность идей религии и науки. Подобный тезис, идущий вразрез с логикой, прикрывается следующими правилами:

1. При решении проблемы для достижения успеха не обязательно исследовать эту проблему со всей возможной доскональностью.
2. При решении проблемы не обязательно искать решение в той области, к которой принадлежит эта проблема.

Софистичность подобных «логических» правил, лежащих в основе инструментализма, достаточно очевидна, поскольку при применении этих рекомендаций возникают неразрешимые трудности. В случае первого правила возьмем пример Джеймса: капитан корабля во время морской битвы может не учитывать покрывшие плесенью сухари. Это не так, поскольку испорченные сухари *могут* быть причиной поражения. Предположим, что голодные, страдающие истощением и болезнями, матросы оказались не в силах выполнить боевые задачи. Из этого следует, что нельзя а priori отбросить любую

часть проблемы как «несущественную»; следовательно, инструментализм, рассуждающий с позиций узкого практицизма, ложен. В случае второго правила возникает неизбежный конфликт между понятиями разных теорий. В вышеприведенном примере с сектантами теологические и естественнонаучные взгляды по видимости совпадают. При этом, однако, все значения основных категорий не совпадают, даже если они обозначаются одним и тем же словом. В результате, привлекаемая идеи из других областей, чем та, в которой находится рассматриваемая проблема, инструменталист попадает в ситуацию систематической «нестыковки» различных языков. Выход из нее возможен только путем «волевого штурма», когда этим различием просто пренебрегают. В результате инструментализм ложен, а новизна, достигаемая путем симбиоза различных методологий, эклектична. Полученный в результате инструменталистского анализа дискурс может быть только уместным, но никак не истинным.

Определяя свойства современного постмодернизма, Х. Патнэм отмечает три из них: концептуальный релятивизм, прагматический плюрализм и низвержение онтологии. На наш взгляд, все эти определения могут быть отнесены к инструментализму. Плюрализм доказывается прагматистом как в гносеологическом, так и в онтологическом ключе. С гносеологической точки зрения, прагматизм представляется как радикальный инструментализм, отказывающийся допустить возможность одной-единственной теории, «Теории теорий». Это приводит к релятивизму, учению о возможности произвольного совмещения истин, идей и методов различных теорий. С онтологической точки зрения, прагматизм отказывается допускать существование единой реальности. Реальность трактуется как хаос, неупорядоченная мешанина вещей и процессов, порядок в которую вносит только человек. Возникает своеобразная форма *научного солипсизма*, когда познание осуществляется в рамках «авторитетного» и «востребованного» дискурса. Томас Кун, развив эту идею, полностью поставил научную достоверность в зависимость от парадигмы, пытаясь придать респектабельность научному солипсизму, скрыть *цеховой* характер познания, существующего в условиях релятивизма и отсутствия объективных критериев истинности. В результате сама реальность оказывается «освоенной», приспособленной к условиям практической необходимости.

Уильям Джеймс, человек религиозный, не преминул назвать реальность «*якобы миром*», созданным рационалистами. Аналогично и современные релятивисты считают логический язык «якобы языком», который создали логики. Полагаем, что тут мы подошли к самому корню этой философии, а именно: к отказу от принципа реализма. Оригинальность прагматизма заключается в том, что они не

пожелали противопоставить реализму идеалистические или антиреалистические теории. Они предпочли пренебречь реализмом, низвергнуть его, наподобие того как русские футуристы «сбрасывали Пушкина с корабля современности». Введя идею пользы в любой теоретический язык, прагматисты уподобили мир бесформенной массе пластилина, который формирует человек. Отсюда героизированное представление о человеке (сравниваемом с Тантамом), гуманизме и преобразовании реальности. «Мир, в который верили философы, был замкнутым миром, миром, по своей внутренней природе состоящим из ограниченного количества неизменных форм, а с внешней стороны имеющим определенные границы. Мир современной науки — открытый мир, мир, неограниченно меняющийся, мир, выходящий за пределы любых предписываемых ему границ, мир, внутреннюю структуру которого также невозможно окончательно определить», — пишет Дьюи. Отметим несостоятельность «показного реализма» Дьюи. Мир «философов», конечно, не лишен заблуждений и ложного универсализма, но это мир сам по себе, объективная действительность, которую человек может только познавать и использовать. В прагматизме же мир фабрикуется; изменчивый бесконечный мир оказывается творением человеческой воли, зависимым от теоретических установок, языковых критериев и практических нужд. Прагматист, в отличие от «философа-рационалиста», выступает сторонником солипсизма и релятивизма, допуская как существование различных картин мира, так и возможность смены собственной картины мира. Здесь наиболее опасно дозволение прагматизма *произвольно менять* картину мира, в зависимости от во многом случайных практических запросов.

Наследие прагматизма — такие принципы, как практицизм, инструментализм, переописание, антиисторизм, гуманизм и т. д., — оказывается не замкнутым философским дискурсом, потому что оно востребовано современными типами философии. В аналитической философии прагматизм оказался искусственной «прививкой», осуществленной на уже сформировавшийся принцип лингвистического идеализма. В результате этой «прививки» релятивистские принципы прагматизма были переписаны применительно к языку. Стало возможным выбирать любые языки, которые подходят; творить любые языки, самые причудливые; произвольно подменять языком реальность и т. д. На наш взгляд, введение прагматизма в обоснование лингвистического идеализма было оправданным. После этого лингвистический идеализм усвоил целый ряд важных приемов, в том числе и запрещенных приемов, из арсенала прагматизма. *Под влия-*

* Дьюи Дж. Реконструкция философии. М., 2001. С. 64.

нием прагматизма лингвистический идеализм начал эволюционировать в сторону лингвистического релятивизма. Однако подобную эволюцию не удастся полностью понять, если мы не сможем обнаружить лингвистические корни современного аналитического «неопрагматизма», который, прежде всего, представляет собой философию языка, а лишь затем философию пользы.

§2. Только язык

Один из спортивных каналов как-то привлек внимание автора рекламной передачи о футболе. В ней говорилось: «Существует планета, где люди играют только в футбол, говорят только о футболе, живут только футболом». Отсюда родилась ассоциация: может существовать философская теория, что люди только говорят, мыслят только в рамках языка, спорят только о языке и т. п. Язык становится «только языком»; все другие категории рассматриваются как производные от языка. Язык охватывает все содержание сознания, знания, культуры; к нему сводятся все поиски, вопросы и споры. В настоящем параграфе мы попытаемся подвергнуть критическому анализу эту точку зрения, рассмотрев генезис принципа «только язык». При этом, имея в виду связь с содержанием предыдущего параграфа, необходимо ответить на вопрос о практической оправданности принципа «только язык», об исторической востребованности общеизвестного тезиса: *в современной философии проблемы языка заменяют проблемы мира.*

Анализируя становление лингвистического идеализма в философии позднего Витгенштейна, мы доказали, что критерии реальности задаются в рамках каждого языка; причем любой язык выступает формой обыденного языка. В споре с Муром о дереве Витгенштейн отмечает, что мы видим дерево сквозь призму слова, думаем о дереве с помощью слова и т. д. В результате слово, «переодевая» мысли, подменяет собой реальность. Связав философию Витгенштейна с Театром Юма, мы вывели учение о лингвистической привычке, согласно которому значение слова постигается на основании многократного употребления в контексте того или иного языка.

Суть лингвистической привычки заключается в том, что язык выступает не «средством» передачи содержания мышления, а, наоборот, содержание мышления выражается через язык. Язык уже не зависит от мышления, он становится «неразумным». В творчестве Витгенштейна и других лингвистических идеалистов, как следствие, возникают лакуны, поскольку теория рационального контроля над языком уже не работает. Чтобы заполнить эту лакуну, лингвистиче-

ский идеализм трактует язык *шире*, чем деятельность мышления, он трактует язык как «форму жизни», следствием чего достигается «иррационализация» языка. В творчестве Витгенштейна это проявилось в несколько загадочных и, на первый взгляд, чужеродных фрагментах, где речь идет о «непроизвольности» принятия значений слов и выражений, об отсутствии их обязательной осознанности*. Характерно, что Витгенштейн озабочен доказательством непроизвольности принятия не только слов и выражений; он доказывает непроизвольность принятия *целого языка*.

Если мы признаем, что язык выступает целостной формой жизни, которая, в свою очередь, непроизвольно понимается субъектом, то нам придется допустить и *непостижимость* языковой игры, что лингвистические идеалисты, очевидно, отказываются сделать. В самом деле, допустим, что я непроизвольно принимаю истинность высказывания, что яблоки растут на яблонях. Это может оказаться вполне достаточным для наших представлений о яблоках и их происхождении. Допустим, появляется ученый или садовод, который доказывает, что мое представление о яблоках примитивно. В этой ситуации, как полагает лингвистический идеалист, вполне можно усложнить представления о яблоках, что, однако, не заменит первоначальной непроизвольной уверенности. Следовательно, полагает лингвистический идеалист, любая теория о яблоках носит вторичный, надстроечный характер по отношению к закрепленному в языке значению слова «яблоко», а также основным сведениям об их происхождении. На обыденном же уровне научная теория, вообще говоря, оказывается праздною. Вполне можно представить себе человека, знающего, что яблоко возникает после оплодотворения женского цветка, но не знающего, что яблоко созревает на яблоне (наподобие того, что очень многие считают, что ананасы растут на деревьях).

Нельзя не отметить определенную глубину подобных рассуждений, открывающих основополагающий характер слов и соглашений обыденного языка, в который даже научные положения могут не вносить существенных изменений. Но так происходит далеко не всегда. Язык науки, религии, философии может не только дополнять обыденный язык, но и сталкиваться с ним, запрещая его установки и соглашения. И это, по какой-то роковой случайности (а в действительности очень закономерно), сопровождается одним и тем же условием: язык, запрещающий те или иные положения обыденного (или какого-то другого) языка, *выходит за пределы языка*, выделяет то, что *не зависит* от языка. Когда Коперник утверждает, что термин «вращение планет» следует понимать как «вращение вокруг Солнца»,

* Витгенштейн Л. О достоверности. 65, 141, 344.

он противоречит освященным Библией и «непроизвольно» принимаемым соглашениям современников. Однако Коперник не предлагает вести языковой спор. Язык Коперника фатален для языка Птолемея именно в силу экспериментальных доказательств, когда вращение Земли вокруг Солнца *демонстрируется*, а не *высказывается*, причем доказывается вполне рационально. Отметим также, что теория Коперника зачеркивает и соглашения обыденного языка, в которых говорится: «Солнце встает», «Солнце село» и т. п.

Конечно, Витгенштейн осознает эту опасность, которая исходит не от «языка науки» и «логического языка», а от тех объективных истин, которые несут с собой эти языки. В отличие от многих своих последователей, идущих по сомнительному пути девальвации научного, логического и метафизического языков, Витгенштейн готов допустить приоритет этих языков в области исследования мира и человека. Он, как ученик Мура и Рассела, даже допускает существование объективной реальности. Единственное, на чем твердо стоит Витгенштейн: любое знание, обыденное или научное, постигается, транслируется и опровергается *исключительно* через язык. В отличие от Райла, Уиздома и Рорти, доказывающих нелепый тезис об «обыденных» корнях научного языка и превращающих этот язык в форму некоего «научного жаргона», Витгенштейн создает «мягкую» форму лингвистического идеализма, которую, однако, гораздо труднее опровергнуть: любая форма мировоззрения становится доступной для понимания только при наличии соответствующего языкового оформления. Суть «мягкой», витгенштейновской формы лингвистического идеализма заключается тем самым в том, что принцип «только язык» касается исключительно формы, но не содержания человеческого познания.

Общий характер зависимости любого знания от языковой формы в лингвистическом идеализме принимается без доказательств, как факт человеческого существования. Например, Витгенштейн, стремящийся к предельно точному обоснованию любого положения своей философии, не может доказать это положение. «Ты должен задуматься над тем, что языковая игра есть, так сказать, нечто непредсказуемое. Я имею в виду: она не обоснована. Она не разумна (или неразумна). Она пребывает как наша жизнь. И понятие знания сопряжено с понятием языковой игры», — пишет Витгенштейн. Автономность языка, его «непостижимость» создают иллюзию «непознаваемости» языка, когда философский анализ может только «описывать» язык, а не задавать его законы, подобно физиологу, который описывает процесс дыхания, будучи не в силах его изменить.

* Витгенштейн. О достоверности. 558-559.

На наш взгляд, учение Витгенштейна о непостижимости (и, как следствие, непогрешимости) языка выступает *экзистенциальной* формой доказательства принципа «только язык». Человек изначально ставится в зависимость от языка, когда он либо подменяет реальность языком, либо выходит к реальности через язык. Лингвистический идеализм, таким образом, отказывается от идеи особого доступа к реальности. В споре о дереве Мур и Витгенштейн говорят на разных языках, поскольку не питающий лингвистических иллюзий реалист Мур видит в языке только подсобное средство познания, вторичное по отношению к самому познанию. Витгенштейн же, допуская экзистенциальную трактовку языка, видит в «дереве» некий неэлиминируемый символ, разрушение которого повлечет за собой разрушение самобытности этого языка. Так, элиминация из языка Любителей сказок положения о летающих коврах-самолетах повлечет за собой разрушение этого языка. Любитель сказок в этом контексте, если перефразировать Достоевского, останется скорее с языком, нежели с истиной.

Вопреки Витгенштейну, мы считаем подобную озабоченность несколько чрезмерной, а веру в «непостижимость» языка иррационалистическим допущением, которое в достаточной степени произвольно. Приводя в пример «ювеливаллера» Л. Кэрролла, Витгенштейн доказывает, что в Зазеркалье вещи выступают такими, какими являются слова. Это весьма слабый тезис, поскольку крайне трудно доказать, что наш «ювелир» и их «ювеливаллер» не обозначают человека одной и той же профессии. Конечно, как отметил Куайн, при переводе возможны логические и лингвистические затруднения, но ведь здесь-то мы не задаемся целью перевода и даже целью сопровождения языков. Ставя вопрос о референции, мы можем установить, что «ювелир» и «ювеливаллер» обозначают одну и ту же профессию, что позволяет стереть художественные и концептуальные различия. Другое дело, что мы не должны, подобно Расселу, превращать анализ в средство нивелирования психологических, лингвистических, культурных и других отличий, видеть в таком языке язык математики и т. д. На наш взгляд, достаточно поставить вопрос о референции, заранее договорившись о праве каждого языка на уникальность описаний. Практика жизни, на которую так любят ссылаться лингвистические идеалисты и другие сторонники современного релятивизма, доказывает, что бытие вещей и убежденность в наличии относительно неизбывемых законов реальности может быть мостом, на котором налаживается коммуникация самых разных языков. Витгенштейн, на наш взгляд, совершил ошибку, оторвав знак от объекта только на том основании, что ошибочно отождествление знака и объекта. Имея свои законы и, прежде всего, символический характер, язык, тем не

менее, может быть холистической системой только в формальном, но не в содержательном аспекте. Позитивным содержанием нашей критики лингвистического идеализма, которая будет развита в следующих главах, является доказательство возможности выхода любого языка к реальному миру и, следовательно, опровержения тезиса «только язык».

Пока же привлечем пример самого Витгенштейна. Он пишет: «Представим себе человека, который описывает шахматную игру, ничего не говоря ни о том, что существуют шахматные фигуры, ни о том, каким образом они ходят. Его описание игры как естественного явления будет в этом случае неполным. С другой стороны, мы можем сказать, что он полно описал более простую игру»^{*}. Витгенштейн, несомненно, прав: любое изменение правил одного языка может породить новый язык. Так, из шахмат можно строить игрушечные крепости, бросаться ими и т. д. Но вместе с тем Витгенштейн остается на поверхности, абсолютизируя правила. На самом деле эти две «игры» по-прежнему могут быть отнесены к одному и тому же объекту — шахматным фигурам. Шахматные фигуры являются теми же самыми фигурами, как их ни используй: лишь воображение превращает их в разные символы и наделяет разными функциями. Когда мы говорим, что в двух разных играх присутствуют разные шахматы, мы тем самым, в силу доверия символизму языка и воображения, начинаем переносить сами свойства языка на реальные объекты. Поэтому, если быть реалистами, следует подправить витгенштейновский тезис, который будет выглядеть так: шахматные фигуры могут быть использованы в самых разных играх. Что же касается самих этих игр, то они не носят «чисто языкового» характера. Вопреки Витгенштейну и теоретикам лингвистического идеализма, можно трактовать эти игры не как конвенционально установленные «правила», а как объективные логические предписания, которые не могут быть произвольно изменены. Так, в любой спортивной игре (включая и шахматы) существуют арбитры, карающие за любые отступления от ее правил. Эти правила известны самим игрокам, судьям и болельщикам, но объектом их референции выступает не акт коммуналного согласия, а сама игра как реальное действие. Таким образом, лингвистические идеалисты умышленно «не идут» в область эпистемологического анализа. Оставаясь «при языке», они идут на поводу его значимых, но, в сущности, локальных законов.

Лингвистические идеалисты осознают, что последовательное применение принципа «только язык» должно «отсекать» все другие возможные принципы. В связи с этим некоторые из них сознатель-

^{*} Витгенштейн Л. Коричневая книга. М., 1999. С. 5.

но профанируют идеи конкурентов, особенно рациональное познание. Рациональность, вообще, является «неудобной» категорией для лингвистического идеалиста; ее надо понизить в статусе, свести до языкового придатка, превратить в то, что Э. Геллнер метко окрестил «бесконечной инфантильной регрессией». Занимаясь вольными переописаниями, лингвистические идеалисты вслед за иррационалистами и прагматистами населяют страницы своих трудов рассуждениями о детях, дикарях, фольклорных персонажах, литературных героях и т. д., наподобие того как все придворные театральные постановки XVIII в. восходят к древним богам и героям. Все эти персонажи, некоторые из которых стали нарицательными (народ Азанде, Винни-Пух, Элизабет Беннет и др.), объединяет одно: *они только говорят*. При этом, безусловно, они мыслят, но их мысль не отделяется от языка, не существует в форме изолированной «чистой мысли».

Классик подобных переописаний Г. Райл однажды отметил, что человек учится гораздо большему в детской, нежели на университетской скамье. Райл знал, что идет на скандал, затрагивая «святыню». Сам Рассел стал на защиту философии и науки, выведя лингвистический анализ в качестве примитивной философии. Но Рассел, Геллнер, Айер и другие задетые Райлом мыслители, на наш взгляд, слишком серьезно восприняли провокацию Райла, которая, в сущности, вполне укладывается в каноны юмовского скептицизма и прагматистского переописания. В связи с этим нас интересуют основания метафоры Райла.

Допустим, Райл прав. Изучив основы разговорного языка в песочнице, мы уже в пятилетнем возрасте бойко общаемся с родителями и сверстниками. При этом мы редко думаем, так как еще не научились этому процессу. Получается, в этом юном возрасте мы являемся носителями предельно «чистого» обыденного языка. Узлом метко выявил параллели этой теории с идеями фрейдизма, который в том же возрасте пытается определить «чистые» бессознательные комплексы. Затем нас отправляют в школу, колледж, университет, где постепенно учат более сложным значениям слов, развенчивая разговорные значения большинства слов. В результате «исконная» основа подвергается насильственной ломке: интеллигент постепенно переходит на искусственные логические и научные языки, выходя примерно так, как ученые прошлого, изъяснявшиеся на латыни. Интеллектуалы, пользуясь организованностью и определенным умственным превосходством, постепенно уверяют общество, что их собственный язык — язык истины и науки, а обыденный язык — язык профанов.

Оставим в стороне социологическую сторону этого мифа; обратимся к чисто логическим аспектам. Еще Юм отмечал, что философ и ученый, завершив в кабинете свои специальные задания, выходит на улицу, смешивается с толпой и начинает употреблять «всеобщий» разговорный язык. Примерно так же думают лингвистические идеалисты: все специальные языки наслаиваются на всеобщую основу в виде обыденного языка. Однако это совершенно несостоятельная гипотеза. Лишенный рефлексии ребенок, изучающий язык на основе ассоциаций и подражания, совершенно *не понимает* основ собственного языка. Это доказывает распространенный случай, известный многим, когда малолетний ребенок, побывав в обществе «нехороших дядь», начинает ругаться матом. Если говорить о таких вещах, как жаргон, то в каждом дворе возникают свои «словечки» среди детей, часто непонятные детям других дворов. Но ведь нам и в голову не придет восхвалять такие языки, считать их исконной основой, наподобие того как славянофилы считали исконной основой русской жизни мировоззрение простого народа. Обыденный язык, вопреки Юму и Райлу, должен функционировать в обществе не потому, что интеллектuala оказывается за пределами специальных языков, а потому, что на этих языках он не сможет общаться в обществе, состоящем из продавцов, сапожников, полицейских, водителей и прочих здравомыслящих профанов. При этом те самые профаны весьма удивились бы, если бы узнали, что некая школа лингвистических философов возвела их обыденные представления в ранг «основы языка». Почему? А потому, что и профаны, хотя и не учились в университете, имеют определенные специальные знания в своей области: садовник — в области ботаники и агротехники; сапожник — в области кожи; водитель — в области механики и т. п. Не говоря уже о специальных языках науки и философии, превосходство которых (особенно научных языков) над любой формой обыденного языка интуитивно чувствует развитый обыватель.

Для этого существует много причин, среди которых особо выделим две. Первая из них может быть обозначена как «превосходство специального языка в области полезности». На точном, терминологически выверенном языке гораздо проще общаться, приходиться к консенсусу и пониманию, определять соответствие действия и т. д. В качестве второй, гораздо более важной причины, можно отметить *объективность* основных понятий специальных языков, резко контрастирующую с субъективностью понятий обыденного языка, которые «объективны» только в плане конвенционального принятия. Например, когда профан говорит: «Включи свет», а физик говорит: «Замкни электрическую цепь», второе высказывание имеет строгую эпистемологическую ссылку. В отличие

от многозначного слова «свет» (например, «Сталин — свет нации»), «электрическая цепь» не позволяет метафорических истолкований. Как верно отметил признанный классик анализа обыденного языка Дж. Остин, следует различать «первое» слово обыденного языка и «последнее» слово науки, философии, религии и т. п., опережающее «первое» слово как в конкретности, так и в строгости значения. В связи с этим можно сделать несовместимое предположение с принципом «только язык»: для большинства специальных языков, таких как языки науки, техники, философии, религии, искусствоведения и т. д., язык, несмотря на всю свою замкнутость, не является только языком. Он выходит за пределы самого себя, а именно в область идей и в область фактов. Реализм как раз и учит о несостоятельности языка как «только языка», оторванного от гораздо более широких контекстов мышления, реальности, практики, истории, культуры и т. д. Это отмечают не только реалисты, но и некоторые идеалисты. Например, Гадамер, тоже склонный преувеличивать роль языка в культуре, отмечает: «Язык неизбежно отсылает за пределы себя самого, указывая на границы языковой формы выражения. Язык не тождественен тому, что на нем сказано, не совпадает с тем, что обрело в нем слово. Раскрывающийся здесь герменевтический горизонт языка делает явными границы объективации мыслимого и сообщаемого. Языковая форма выражения не просто неточна и не просто нуждается в улучшении — она, как бы удачна ни была, никогда не поспевает за тем, что пробуждается ею к жизни»^{*}. Наше несогласие с Гадамером заключается в том, что, отсылая за пределы самого себя, слово не выходит к своему бытийному смыслу, а восходит к значению, при котором неизбежен выход к реальности. Однако Гадамер прав в том, что язык не может быть «только языком», изолированной автономной областью; и тем не менее язык не всегда руководит мышлением и диктует свои условия миру. Реалистически оценивая возможности языка, следует понимать его, в сущности, дескриптивный, а не только коммуникативный характер.

Представим себе, что дети не отправились в школы и университеты, а остались в рамках традиционной культуры своего народа. Они превращаются в крестьян и туземцев, поддерживающих язык и культуру примерно на одном уровне. Таких туземцев выводят на сцену многие лингвистические идеалисты, например, У.-В. Куайн и П. Уинч. Последний приводит в пример некий народ Азанде, для которого язык преследует, скорее, социальные и коммуникативные, нежели когнитивные и дескриптивные цели. Уинч настаивает на том,

^{*} Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 65.

что «антрополог» не может подходить к языку этого дикарского племени, используя правила своего языка.

Это достаточно сильный ход, один из самых больших козырей лингвистических идеалистов, выявленный уже Дьюи и Витгенштейном. Вопрос заключается в том, что *контекст любого языка не может быть контекстом всех языков*. Бертран Рассел в «Человеческом познании» отметил, что точный, логически выверенный язык науки бесполезен во многих практических областях, например, для выражения человеческих чувств и переживаний. Точность языка, таким образом, не является для него критерием всеобщности. Языки поэтов, теологов, дикарей не могут быть «научно», теоретически представлены. Сальери в трагедии Пушкина произносит монолог, где отмечает, что он всю жизнь изучал музыку, постиг ее во всех тонкостях, «музыку ... разъял, как труп». А Моцарт, «гуляка праздный», эту гармонию просто воплотил. Получается, что язык музыки не может быть постигнут извне; он может быть постигнут только в своей внутренней сути.

Несомненно, неудача идеального языка науки (например, языка «Principia Mathematica») как языка, на котором можно выразить все содержание сознания и реальности, свидетельствует о несостоятельности претензий метафизического реализма на возможность «прямого», привилегированного доступа к реальности. Но лингвистические идеалисты, критикуя этот тезис метафизических реалистов, абсолютизируют противоположную крайность — они изолируют различные языки, ставят между ними непреодолимые преграды. Если метафизический реалист ложно убежден, что он всегда поймет дикарей, поскольку они одинаково представляют объекты, то лингвистический идеалист не менее ложно убежден, что он *никогда* не поймет дикарей, если на время не «перевоплотится» в дикаря.

На наш взгляд, истина лежит вне каких-либо односторонних положений. Возражая Уинчу, можно признать, что некоторая коммуникация по поводу конкретных предметов (бус, шкур, консервных банок, золота) все же возможна, в чем нас наглядно убедили конкистадоры и колонизаторы. В принципе, если мы не держимся за чисто лингвистический пиетет по отношению к «суверенности» и «индивидуальности» языка, можно наладить коммуникацию между самыми разными языками. У Витгенштейна есть пример, когда Мур попадает в племя дикарей, где оказывается не в состоянии проявить свой здравый смысл. На наш взгляд, Мур, который никогда не разделял принципа «только язык», без труда «изменит» своему английскому, научному и метафизическому языку, попытавшись перейти на язык низшего или примитивного уровня цивилизации. Бусы потому и приводили дикарей в восторг, что они были разноцветными и не-

обычными, тогда как золото давно стало в их среде банальным. Колонизаторы, поняв, что дикарь ценит бижутерию выше золота, сразу же приспособились, демонстративно показывая, что и в Европе критерии ценности те же самые. Итак, мы можем видеть в языках разные, часто очень разные символические системы, предполагая, что *вне языка* существуют определенные сущности, *по поводу которых* эти языки могут совпадать. При этом мы и не пытаемся, следуя рекомендациям лингвистических идеалистов, решать затруднения только «лингвистическими» средствами. Как человек, повредивший ногу, вынужден в период выздоровления пользоваться костылями, так и наша позиция предполагает, в случаях необходимости, отказ от автономности языка и выход за его пределы. Выражаясь строже, мы полагаем, что можно общаться не только с помощью языка, но можно общаться и выходя с помощью языка за пределы языка.

Мишель Фуко, также разделявший принцип «только язык», хотя и с иных позиций структурализма, гораздо более последователен в лингвистическом идеализме. Он прямо констатирует, что в современности язык «порывает» с вещами, становится «суверенным» диктатором вещей, располагая их по своему усмотрению. Он пишет: «„Дон Кихот“ — первое из произведений нового времени, так как в нем видно, как жестокий закон тождеств и различий бесконечно издевается над знаками и подобиями, так как язык порывает здесь со своим былым родством с вещами и входит в ту одинокую суверенность, из которой он возвратится в своем грубом бытии, лишь став литературой; так как сходство вступает здесь в эпоху, которая для него является эпохой безрассудства и фантазии»^{*}. Мы привели мнение французского структуралиста для того, чтобы показать, сколь несложно от тезиса «только язык», выдвинутого лингвистическими аналитиками, перейти к утверждению: «Ничего, кроме языка». Лингвистические идеалисты, безусловно, не склонны совсем изолировать язык от мира; они доказывают, что мир доступен только в языке. Мир обнаруживает в языке свою изначальную сложность, которую надо передать, сохранить и сберечь, как надо сберечь природу. Этот хайдеггеровский мотив языка как места «хранения» правды мира выражается Райлом в его метафоре девственного леса. Исконный, обыденный язык Райл сравнивает с девственным лесом, по которому можно блуждать в разных направлениях по прихотливо петляющим дорожкам. Если же в лесу прокладываются рельсы (символизирующие искусственные языки), то лес теряет свою цельность, подпадает под власть чужеродного начала. Приводя метафору Райла и сравнивая ее с идеей Фуко, необходимо признать самую сильную сторону лингвистического идеализма: внимание к языку как

^{*} Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 97.

онтологически глубокому контакту с миром (а не только как к средству выражения мыслей), а также доказательство невозможности существования универсального Языка, на котором можно высказать все содержание мира. Однако из нашей критики видно, что лингвистический идеализм принимает принцип «только язык», когда язык подменяет все *другие* формы контакта сознания и мира, либо пытается заменить их, либо девальвируя их ценность.

В этой связи интересны не только лингвистические, но и логические доказательства принципа «только язык», попытки открыть в языке иную, «неформальную» логику. Например, П. Каррутерс доказывает существование «объяснительного пробела» между интенциональными и феноменальными актами сознания, при котором первые акты не могут быть объяснены с помощью вторых. Исследуя проблему, Каррутерс убеждает в несостоятельности традиционной логики, ориентированной на анализ дескриптивных фраз. Вместо этого он учит об особой коммуникативной природе языка, в свете которой сознание рассматривается не как отражающее зеркало, а как активное начало, преобразующее информацию во «внутреннюю речь». Смысл методологической разработки Каррутерса и преодоление «объяснительного пробела» заключается в отказе рассматривать сознание как внеязыковой феномен по формуле: «мысль + ее выражение в языке». Сама форма мысли может быть только языковой; только этот язык экзистенциален, локализован в пространстве индивидуального языка.

Позиция Каррутерса отражает идеи третьего, «логического» крыла лингвистических идеалистов, которые внесли немалый вклад в становление аналитического постмодернизма. Если прагматисты ставят любое знание в зависимость от социальных и психологических факторов полезности, уместности и успешности, если лингвистические аналитики сводят анализ сознания и мира только к анализу языка, то «логические» лингвистические идеалисты *деконструируют логику*, разрушают ее цельность, раздробляют ее на множество частных логических языков.

В течение нескольких десятилетий такие крупные аналитики, как П. Гич, С. Крипке, П. Каррутерс, Я. Хинтиikka, П. Фейерабенд и др., понимали принцип «только язык» в достаточно своеобразном ключе. Будучи логически ориентированными мыслителями и антиреалистами, они интерпретировали принцип «только язык» в виде следующего положения: существует много логических языков, среди которых мы всегда можем выбрать лишь частный логический язык. Гич отмечает, что можно создать сколько угодно логических семантик, соблюдая наиболее общие формальные условия, и, следовательно, можно иметь несколько «логик», а не одну логику.

Критическая программа «логических» лингвистических идеалистов (или «логических плюралистов») направлена на деконструкцию реалистического тезиса о наличии объективных законов мышления и объективных критериев проверки, выведенных Расселом и Айером. Все теоретики логического плюрализма отрицают эти положения, доказывая наличие конкуренции разных логических систем и методологий, а также специфичность логического анализа в зависимости от познавательного дискурса. Как все лингвистические аналитики восходят к Витгенштейну, так все логические плюралисты восходят к Карлу Попперу, а именно к его идее фальсификации. Только на первый взгляд может показаться, что принцип фальсификации дополняет принцип верификации; он *деконструирует и подменяет* собой принцип верификации. Разрушая универсализм верификации, вводя свободную конкуренцию гипотез, Поппер подготовил эру логического релятивизма. В отличие от Дьюи, Витгенштейна, Райла и Куайна, Поппер, в силу своих логических заслуг, не фигурирует в списке «предшественников постмодернизма», что, на наш взгляд, ошибочно. Ведь логический анархизм Рорти и тезис «все годится» Фейерабенда — типично постмодернистские дискурсы аналитической философии, которые развиваются из тезиса Поппера «*фальсификация вместо верификации*» и не могут быть поняты без него.

Не ставя целью целиком исследовать теорию Поппера*, ограничимся лишь теми аспектами, где он выступает предшественником логических поисков аналитического постмодернизма. Сравнивая сознание с «прожектором» (в скобках отметим, что тяготение Поппера к метафорам также выводит его как «еретического» логического аналитика), Поппер представляет знание в виде системы «конкурирующих гипотез». Конкурирующие гипотезы, для того чтобы быть рационально приемлемыми, должны обладать лишь формальной строгостью и непротиворечивостью. Здесь неизбежно возникает вопрос: а как же *содержание* гипотез, на которое столь большое внимание обращает принцип верификации? Поппер «смягчает» его до предела: гипотеза должна что-либо описывать. При этом под «что-либо» в этом положении понимается «все, что угодно», а не только то, что реально существует и то, что может быть предметом опыта. Отсюда в число «конкурирующих гипотез» могут быть включены не только суждения о фактах, но и мифы, вымыслы, догмы, псевдонаучные построения и т. п. Все эти гипотезы вступают в конкурентную борьбу.

Давая зеленый свет любым гипотезам, а не только фактическим положениям, Поппер превращается в последовательного логического

* Исследование философии Поппера было предпринято нами в книге Никоненко С. В. Английская философия XX века. Раздел 3.2.

плюралиста. Исходя из принципа фальсификации, согласно которому побеждает та теория, которая способна запретить (фальсифицировать) все другие возможные теории, совершенно неясно, о *каких именно* теориях идет речь. Если речь идет о верифицированных теориях, что логично допустить, рассматривая фальсификацию как чисто научную методологию, то при чем тут мифы, вымыслы, а также рекомендации Поппера «придумывать» их, если нет уже существующих? Ответ может заключаться в том, что для осуществления фальсификации годятся не только верифицированные гипотезы, но также гипотезы *ad hoc*, мифы, сказки и т. д. Привлекая наш пример, можно обнаружить, что Любители сказок могут предложить свои гипотезы о движении и изменении, конкурируя с гипотезами физиков, теологов и других ученых. Принцип свободной конкуренции гипотез в чем-то совпадает и с принципом «наличной стоимости» теории прагматистов. Как и у прагматистов, в теории фальсификации допустимы любые «уместные» построения.

Согласно финским логикам Я. Хинтикка и Е. Сааринену, расширяющим принцип фальсификации, любое положение должно быть проверено через конкуренцию с другими гипотезами. Исследователь должен провести «семантическую игру»: вообразить активного, недоброжелательно настроенного оппонента, попытавшись его «переубедить». При этом *a priori* предполагается, что такой оппонент всегда найдется, из чего следует, что наш логический язык не является единственно возможным. Даже если удастся выиграть конкурентную борьбу, следует ожидать будущего поражения. Когда Поппер отмечает, что мы должны ценить теории за их будущую ложность, он уподобляется боксеру, выигрывающему бой, зная, что кто-то победит и его.

Почему же Попперу и другим теоретикам принципа фальсификации необходимо доказывать не истинность, а *ложность* любой гипотезы? Ответ, на наш взгляд, далеко выходит за пределы тезиса «каждая теория должна быть опровергнута». Речь тут, пожалуй, идет о том, что *сам логический язык*, на котором сформулирована теория, может оказаться менее удачным, чем альтернативный логический язык. Вводя «соревновательную» систему теорий, логические плюралисты сводят фальсификацию исключительно к выяснению отношений между языками. Поппер неслучайно назвал свою точку зрения «методологическим номинализмом». Формулируя принцип фальсификации, он как бы «забыл» о реальности, переведа проблемы истинности в чистую область логического языка. В результате он приходит к типичному для лингвистического идеализма тезису об intersубъективном происхождении теории, языка, убеждений. Не делая ни одну теорию неязвимой для фальсификации, Поппер порывает с

реализмом, с убеждением в существовании единственно истинной теории и идеального языка. Допуская свободную конкуренцию теорий, Поппер видит в ней гораздо большую ценность, чем в истинности любой отдельно взятой теории.

§3. Лингвистический релятивизм

В предыдущих параграфах мы показали, как столь разные философы — Дьюи, Витгенштейн, Райл, Поппер — двигались в одном и том же направлении. Критикуя реализм, они подменяют реальность языком, постепенно сводя философское исследование к анализу языка. При этом они руководствуются разными критериями. Прагматисты доказывают полезность и уместность как главные преимущества языка. Лингвистические идеалисты стремятся показать «глубину» языка, его исключительность как формы выражения сознания и жизни. Логические плюралисты деконструируют универсальный логический язык, сводя любое знание к частному логическому языку. Несмотря на существенные различия и яркую индивидуальность этих трех позиций, мы можем ими пренебречь. Прагматисты, лингвистические философы и логические плюралисты *соединяют антиреализм со стремлением уйти от реальности*. Отсюда только один шаг до радикального отказа от самой постановки проблемы соотношения языка и реальности, до желания «отбросить» эту проблему, а не решать ее. Таких философов уже нельзя считать «лингвистическими идеалистами», подменяющими реальность языком. Для них реальности не существует. Принцип «только язык» сводится ими к принципу «ничего, кроме языка». Таких философов, сводящих все языковые проблемы к языковым проблемам, но вместе с тем не считающих языковые проблемы первичными и исключительными, мы будем называть *лингвистическими релятивистами*. Эти философы не придерживаются какого-то одного языка, допуская существование многих других языков. Они свободно переходят границы языков, не привязываясь ни к одному из них.

Теоретик лингвистического релятивизма Р. Рорти отмечает, что некоторые последователи Витгенштейна взглянули на всю проблематику философии с точки зрения языка, а не с точки зрения опыта. Они не разграничивали сознание и реальность, мышление и язык, факт и ценность. Вопрос о первичности какой-либо сущности, включая и язык, становится запрещенным вопросом. На место теоретической философии, занимающейся преимущественно логическими и эпистемологическими вопросами, они выводят «практи-

ческую» философию, в которой становится отчетливой творческая, авторская точка зрения, позволяющая читателю вступать в диалог с философом. Переориентация философии в сторону моральных, социальных, эстетических проблем заставляет общество перестать считать философию отвлеченной, ушедшей в «метафизический монастырь» дисциплиной. Таким образом, эта философия прогрессивна и перспективна.

Подобный оптимизм, высказанный Рорти, вполне оправдан, кроме тех случаев, когда не торопишься разделять эти взгляды. По нашему мнению, выгоды от безусловной творческой и лингвистической свободы все равно натываются на недостатки релятивизма, которые только прикрыты либеральной неклассической риторикой. Полагаем, что отход этой философии в сторону релятивизма, а также возросшее внимание к социальным проблемам обусловлено не только исторической необходимостью, но и неспособностью лингвистического релятивизма выработать *положительные* ориентиры для философии. Будучи деконструктивистской точкой зрения, лингвистический релятивизм не может стать фундаментальной философией, он может только ее разрушать.

Становление лингвистического релятивизма неотделимо от творчества Уилфрида Ван Ормана Куайна. Ведь именно он соединил в своей теории все три формы лингвистического идеализма, изученные выше: прагматистский, лингвистический и натуралистический анализ языка. Наследие Джеймса и Дьюи, Витгенштейна и Райла, Стросона и Поппера сливается у Куайна в единую систему. В последнее время особенно много пишут и рассуждают о Куайне. И наши рассуждения могли бы затеряться в общем потоке, если бы не одно обстоятельство: мы считаем Куайна философом-скептиком, который, подобно Юму, подверг деконструкции существующие идеи аналитической философии, не открыв ничего нового. Тем самым Куайн выступает первым антиреалистом, вся новизна идей которого находится в негативной, критической части.

Проблемы логики, выведенные Куайном, не являются его изобретением. Они появились уже в философии логического анализа, например в теории индивидов Стросона. Критикуя теорию дескрипций Рассела, Стросон отмечает, что в некоторых случаях нельзя определять существование как только фактическое существование. Некоторые маргинальные и абстрактные сущности, перестав быть словами и превратившись в понятия науки, вполне могут быть допущены в качестве «индивидов», при условии точного определения их значения и наличия сферы реальности, в которой они употребляются. Например, слово «робот», изобретенное фантастом К. Чапеком, вполне может быть включено в контекст науки, хотя ре-

альное существование роботов может быть и технически невозможным. Теория индивидов, в отличие от теории дескрипций, тем самым действительно решает трудные случаи, в которых тяжело или даже невозможно найти фактический референт, но которые необходимы с логической точки зрения. Символизация в науке и метафизике понимается Стросоном как символизация через индивиды, в которых фактический компонент преобладает, но в некоторых частных случаях абстракций не является таковым. Подобные же идеи, только в несколько более вольной форме, допускает и Поппер, которому для осуществления фальсификации постоянно нужен «материал» в виде «конкурирующих гипотез», некоторые из которых могут не обязательно основываться на фактах. Тем не менее и попперовская методология является только расширением теории дескрипций, сохраняющей расселовский тезис о приоритете фактического существования как условия возможности объективной истинности.

Куайн, используя сомнения своих коллег, решительно порывает с реализмом, и в этом смысле неслучайно главной мишенью критики выступает расселовская теория дескрипций. Задача эпистемологии и логики Куайна — *релятивизировать* теорию дескрипций, сделав идеи метафизического реализма частной философской теорией, выработывающей частный язык. Куайн ведет как логический спор с реализмом, доказывая несостоятельность приписывания квантора существования, так и эпистемологический спор с реализмом, доказывая возможность любых маргинальных сущностей и отсутствие правильных описаний действительности. При этом Куайн включает и прагматистскую идею, доказывая бесполезность, нефункциональность метафизического реализма.

Возьмем классический вопрос о существовании воображаемых сущностей, который ставили такие реалисты, как Локк, Милль и Рассел. Согласно их точке зрения, крылатый конь Пегас существует только в воображении. Синтетическая идея крылатого коня вполне может быть изображена, однако полученный образ не может быть воспроизведен через анализ факта восприятия Пегаса в природе, наподобие того, как художник рисует лошадь с натуры. Привлекая муровскую идею здравого смысла, получается простая и действенная философия, отделяющая сущее от не сущего на основе последовательного критерия: сущее должно иметь не только ментальные, но и фактические компоненты; оно *может* существовать в действительности независимо от субъекта.

Центральная идея теории дескрипций содержит только одну проблему: воображаемые сущности, не существующие реально (то есть фактически), существуют *идеально* как образованные и определенные понятия. Сказав, что Пегаса нет в природе, мы уже *что-то* отрицаем.

Если сравнить два высказывания: «Пегаса не существует» и «?ктп* (любая абракадабра) не существует», то, очевидно, мы понимаем только первое высказывание. Следовательно, отрицая существование Пегаса, мы отрицаем существование уже существующего, что противоречиво. Из этого парадокса есть три выхода, позволяющие так или иначе включить Пегаса в язык, и эти три выхода предложены тремя великими логиками. Приведем их:

1. *Выход Рассела*: Пегас существует как понятие, но не как описание факта. Следовательно, такая форма существования, хотя и логически возможна, не может быть воспроизведена в действительности. «Только понятийное» существование тем самым недостаточно; оно неполноценно.

2. *Выход Гуссерля*: Сущность Пегаса определяется как понятие Пегаса, поэтому главной задачей является чистое определение этого понятия и выяснение возможности включения этого понятия в сферу той или иной науки. Что же касается невозможности наблюдения Пегаса, то следует отказаться от наивно-эмпирического убеждения в существовании только наблюдаемых сущностей.

3. *Выход Витгенштейна*: Пегас является словом, которое имеет не только значение, но и способ употребления в языке. Если сущность под названием «Пегас» нельзя включить в какой-либо язык науки, то это еще не значит, что ее нельзя включить в какие-то другие языки.

Подробный анализ логической теории Куайна (который мы здесь осуществлять не будем) мог бы показать, что он полностью отрицает первый пункт и частично принимает второй и третий пункты. Но здесь важно другое. Куайн вообще отказывается от идеи *сущности* Пегаса, попытки определения Пегаса в терминах «пегасирования». Пегас для Куайна является чистым знаком, на который можно, если выразиться метафорически, «навесить» любые значения. Поэтому, произнося слово «Пегас», мы в этот момент *ничего* не утверждаем о сущности Пегаса, будь то факт существования Пегаса, идея Пегаса или значение слова «Пегас». Пегас выступает «голой возможностью», неким абстрактным знаком, который можно наделить, а можно и не наделить значением, можно включить, а можно и не включить в язык. Не имея сущности, Пегас не имеет конкретного референта. Вполне можно вообразить язык, в котором Пегасом будет не крылатый конь, а ворона, сидящая на дереве и держащая в руках кусочек сыра. Таким образом, Куайн встает «по ту сторону» всех трех классических решений проблемы абстрактных и воображаемых сущностей.

Итак, Пегас может быть наделен значением в любом возможном языке. Аналогично обстоит дело и с любым объектом: он может быть

описан бесконечно разными способами в различных языках. В результате, если логически обернуть это предположение, то можно допустить, что обозначения одних и тех же предметов в различных языках не будут совпадать. Получается нечто, очень близкое идеям Ф. Соссюра и гипотезе Сепира — Уорфа, с одним лишь отличием: Куайн приходит к этому тезису с логической, а не с филологической точки зрения. Сопоставив идею отсутствия сущностей с гипотезой Сепира — Уорфа, можно получить следующий тезис: понятие входит в контекст языка, при этом способ вхождения понятия в контекст одного языка отличается от способа вхождения понятия в контекст другого языка. Получается, в данном случае мы имеем два *разных* понятия и контекста, а не одно понятие в разных контекстах.

Реконструируя идеи Куайна, мы несколько отклонились в сторону от проблемы реализма. Нам было важно показать, почему Куайн связывает проблему опровержения реализма с проблемой опровержения идеи сущности, а проблему введения понятия в язык — с проблемой языкового контекста. После этого можно перейти к центральному вопросу всей философии Куайна — доказательству тезиса о непереводимости.

Вероятно, среди читателей могут быть такие, которые не знают содержание книги Куайна «Слово и объект», поэтому вкратце напомним суть проблемы. Ученый-лингвист приезжает в гости к дикарям, изучая их язык. Когда мимо пробегает животное, дикарь указывает на него и говорит: «Гавагай». Лингвист переводит это слово как «кролик». Согласно Куайну, лингвист ошибся. Он не учел контекста употребления слова «гавагай» дикарем, для которого «гавагай» — это быстро бегущий кролик, а не просто кролик. Следовательно, слово «гавагай» не может переводиться как «кролик», и вообще оно не может быть переведено.

Оставим в покое дикарей, которых, как видно из предыдущего параграфа, обсуждают все лингвистические идеалисты. Оставим филологические неудачи лингвиста. Обратимся к контекстуализму Куайна, который утверждает, что, один раз войдя в контекст языка, слово уже не может быть переведено через контекст другого языка. Самое важное здесь — увидеть *необходимость* выхода Куайна именно к этой проблеме.

Исходя из теории Куайна, лингвист и дикарь не могут понимать друг друга, ни обращаясь к кролику как физическому объекту, ни обращаясь к понятию кролика, некоей «кроликовости». В первом случае нельзя выделить «кролика самого по себе», чистый факт кролика, свободный от таких описаний, как «частный случай кроличьего бега» или «кролик — это животное». Взять кролика за уши и говорить о нем — это запрещенный прием для логики, наподобие того, как ви-

димое движение не опровергает сути апорий Зенона. К тому же это жестокость по отношению к животным. Во втором случае также нельзя доказать, что кролик обладает идеальной сущностью, совпадающей в умах дикаря и лингвиста, несмотря на разные языки. По Куайну, вообще говоря, нет такой сущности, как «кроликовость» или «быть кроликом». Это фантом наподобие кантовской «вещи в себе».

Выходит, что Куайн доказал принцип непереводаемости: контекст одного языка не может быть переведен на контекст другого языка без потери смысла. Однако именно тогда, когда Куайн доказал этот принцип, начались главные проблемы.

Как отмечает Л. Бонжур, куайновский принцип неопределенности перевода совместим с принципом произвольного выбора языкового контекста. Это делает Куайна убежденным сторонником выведенной нами Произвольной теории реальности, согласно которой реальность относительна к языку и воле. Как теоретик этой позиции, Куайн тщательно обходит вопрос о степени объективности и правильности дикарского и английского языков в рассуждениях о кроликах. На самом деле это неудобный вопрос для Куайна, который, на наш взгляд, нельзя обойти. Трудность для Куайна заключается в том, что лингвист и дикарь, подразумевая разных кроликов, говорят по поводу одного и того же кролика. Сам факт физического существования кролика, этот «упрямый факт», к тому же независимый от словопрений дикаря и лингвиста, Куайн отрицать не может. Остается один выход — сделать этот факт *безразличным*, не имеющим отношения к проблеме. Дикарь и лингвист, мол, заключены в свои языковые контексты, и обозначения кролика в этих контекстах никак не выходят к самому кролику. Но, на наш взгляд, Куайн предлагает софистику. Кролика никак нельзя исключить из поля зрения. Он остается *предметом* спора даже тогда, когда символические изображения языка закрывают его звериную сущность своими метафорическими описаниями. Куайн не может убедить в том, что язык выступает «чисто эпистемологическим» полем исследования, что проблема перевода свободна от проблемы обозначения и объективности. Некоторые аналитики, наподобие Крипке и Богоссяна, на наш взгляд, верно отмечают неспособность Куайна очистить проблему перевода от эпистемологических проблем, свести ее к «чисто аналитической» проблеме. Кролик, конечно, не является сущностью, некой «вещью в себе», но вместе с тем он *не может быть сведен к тому*, что вкладывает в свои слова какой-то дикарь, и даже к тому, что пишет о нем ученый. В какой-то степени наш язык определяет символизм о кроликах, «переиначивает» кроликов, наделяет их чисто лингвистическими предикатами. Но это важно, скорее, в области эстетического восприятия, лингвистики и психологии, что, на наш взгляд, не затра-

гивает *экстенционала кролика*. Абсолютизируя значение языковых контекстов, Куайн ошибочно исключил из рассмотрения существование этого жизнерадостного грызуна.

Как следствие, Куайн предлагает крайне неправдоподобную точку зрения в решении вопроса, почему все же лингвист частично понимает дикаря. Вместо монументальных реалистической и идеалистической точек зрения, соответственно, сводящих предмет диалога к реальности или идее кролика, Куайн выводит учение, согласно которому произнесение слова «кролик» рождает у носителей языка «стимульную синонимию», то есть стремление отождествлять слово с определенными восприятиями и действиями. Подобный прием Куайна не только весьма иррационален и не только напоминает нечто вроде интуитивизма или учения Хайдеггера о «близости» с вещами, он демонстрирует стремление уйти от реальности. Только это уже не респектабельный уход в область языка, отчасти подменяющего реальность и занимающего в лингвистическом идеализме положение «большой» сущности. Это можно понимать, как «бегство» от внешнего, стремление замкнуться в своей субъективности и узких рамках частного языка. Сам принцип лингвистического идеализма у Куайна подвергается пересмотру. Хотя мы и включены в пределы языкового контекста, это не может быть единственным или определенным языковым контекстом. «Познавательный дискурс... это дикое пространство в тропических джунглях, созданное для того, чтобы тропы быстро зарастали»*, — пишет Куайн. Метафора Куайна неплохо отражает суть лингвистического релятивизма. Реальность, если она и существует, является непознаваемой, чуждой и, на психологическом уровне, враждебной, как джунгли ночью. «Тропы» же символизируют языки, назначение которых — выполнять свою функцию и «зарастать». Восприняв теорию полезности Дьюи, Куайн особенно тщательно разрабатывает *социальные* критерии понимания, которые должны сменить реалистические, логические и лингвистические критерии. Находясь на одной тропе джунглей, будучи объединены языком, мы имеем схожие проблемы, что вынуждает нас создавать временные союзы, оставаясь, в сущности, экзистенциально замкнутыми в своем языке.

Куайну принадлежит известный пример, согласно которому Венера, обозначаемая как «Утренняя звезда» и как «Вечерняя звезда» — не одно и то же, поскольку эти имена могут быть включены в язык с различными значениями. По нашему мнению, этот пример отражает не столько стремление ввести свободу наименования, сколько преследует установление *релятивистской позиции относительно реально-*

* Quine W. V. O. *Theories and Things*. Cambridge, Mass., 1981. P. 188.

сти. Реальность Венеры уже не может определять наши понятия, теории, языковые практики и т. д. Правильно сказать, что «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда», хотя и должны что-либо описывать, уже не могут быть непосредственно отнесены к Венере как планете. Они, пожалуй, отражают наш дилетантский, поэтический язык, полный наивного символизма, стремление сохранить эти метафоры перед натиском научного прогресса. По Куайну, лингвистический релятивизм оправдывает такого поэта, который, воспевая Утреннюю звезду, не верит в безусловность новейших астрономических исследований.

В рассуждениях Куайна о дикарях, заросших тропах, Вечерней звезде появляется стремление деконструировать логику как исключительную сферу мышления, подвергнуть ее «гуманизации», сблизить абстрактные формулы с живыми метафорами языка. Но Куайн слишком связан логикой; гуманистический характер лингвистического релятивизма выражен фрагментарно. Гораздо полнее это можно проследить у Исаи Берлина и Майкла Оукшотта, которые, несмотря на противоположность политических учений, параллельно осуществляли синтез аналитической философии и постмодернизма под знаком гуманистически истолкованного лингвистического релятивизма.

В отличие от Куайна, Берлин не скрывает персоналистской направленности лингвистического релятивизма, принимая его, скорее, не как предмет доказательства, а как обоснование социально-исторической действительности. По Берлину, человек не может прийти к какой-либо теории или языку в силу своей «склонности», неспособности к рациональному планированию и власти страстей. Присоединяясь к «социологическому» направлению лингвистического идеализма, Берлин предлагает позитивно оценить факт возможности неограниченного выбора и принятия теорий. Несмотря на неизбежность конфликта теорий, программ, максим, несмотря на неизбежность столкновения ценностей, быть человеком значит постоянно выбирать свой язык, при этом полностью не удовлетворяясь сделанным выбором. Человек Берлина похож на «правильного» деревенского жениха: погуляв, он выбирает невесту, но думает, что мог бы выбрать и лучше.

Релятивизм, который в области эпистемологии и логики может показаться фатальным недостатком, становится достоинством в области жизни. В связи с этим Берлин предлагает деконструировать само понятие «релятивизм», предлагает перестать связывать его с произвольностью выбора. Он пишет: «Я беру релятивизм, чтобы обозначить точку зрения, согласно которой суждения человека или группы, поскольку это есть суждение вкуса или эмоционального отношения, — просто констатация, без объективной позиции по отно-

шению к тому, что определяет их истину или ложь... Я люблю горы, вы — нет; я люблю историю, вы полагаете, что это вымысел. Все зависит от точки зрения»^{*}. Согласно же «плюрализму», предложенному Берлиным, позиция должна быть объективно обоснована. Нетрудно заметить, что в свете этой интерпретации между релятивизмом и плюрализмом отсутствуют существенные различия. Ведь поскольку «объективные позиции» носят языковой характер, то «точка зрения», скрытая в них, может и не быть явственно выраженной. К тому же наименование всех возможных позиций «объективными позициями» не делает эти субъективные или конвенционально принятые позиции объективными, наподобие того, как у Платона обоснованное мнение не перестает быть мнением. Очищение языков от иррационалистических, абсурдных, идиосинкразических включений, которые следует сделать по прагматическим соображениям, — единственное, что делает Берлин.

Берлин весьма метко подмечает скрытый иррационализм, лежащий в основе лингвистического релятивизма и Произвольной теории реальности. Суверенное право человека выбирать формы жизни может, как отметил еще Достоевский, осуществляться за счет подавления прав других. Но означает ли реализация своей личности через язык попрание всех других языков? Не имеется ли у лингвистического релятивизма иного, звериного лица, которое, не контролируя лингвистическую свободу, открывает дорогу всяким Неронам и Гитлерам? Особенность лингвистического релятивизма в том, что на эти вопросы нет *рационального* ответа. Ведь если допустить любой язык наравне с другими, то не избежать появления языков-узурпаторов, уничтожающих другие языки. Если же ограничить лингвистическую свободу, то появится некий Кодекс, язык которого станет разрешать и запрещать все другие языки. В результате лингвистические релятивисты апеллируют к иррационалистическим и натуралистическим критериям, предполагая, что наиболее «человечные» теории выдержат естественный отбор среди других теорий.

Это проявляется у Оукшотта, который предлагает категорию «поток симпатии». Согласно этому воззрению, вырабатываются социально приемлемые структуры, закрепляющиеся в языке, которые позволяют отличить «приемлемые» формы языка, теории, ценности и т. д. Само общество трактуется Оукшоттом как *societas*, то есть совокупность множества ассоциаций, ни одна из которых не может стать единственно возможной, универсальной. Несмотря на социальный характер этой теории, очевидно ее лингвистическое происхождение. Подобно другим лингвистическим релятивистам, Оук-

^{*} Berlin I. The Crooked Timber of Humanity. N-Y., 1990. P. 80.

шотт полагает, что *societas* будет заботиться, прежде всего, о языковой свободе, видя в ней главный залог развития личности.

Заслуга философов наподобие Берлина и Оукшотта заключается в попытке связать отвлеченные философские выкладки философов, подобных Куайну, с более близкими для повседневности проблемами ценностей, истории, смысла жизни. При этом эти философы также «бегут» от реальности, замыкая человека в узком пространстве языка, социума, группы. Представляя историю и жизнь как «столкновение ценностей», они видят предмет философии исключительно в конкретизации, анализе и отчасти рекомендациях по поводу этих ценностей. Для культурологически ориентированных лингвистических релятивистов человек замкнут в рамках «коммунального солипсизма»; проблема укорененности человеческой реальности в реальности мира остается вне их сферы. Приближаясь к ней, они видят опасность универсализма, который «убьет» яркую человеческую индивидуальность, подчинит ее одной цели, одному языку, одной философии. Подобный лингвистический релятивизм, помещая язык в социальную среду, культивирует последовательный индетерминизм, балансируя между постмодернистскими призывами к полной свободе воображения и «гегельянским» утверждением историчности и конечности любого языка. Теряясь в этом многообразии, человек попадает в ситуацию, которую хорошо поэтически выразил Александр Блок:

И, уцепясь за край, скользящий, острый,
И слушая всегда жужжащий звон, –
Не сходим ли с ума мы в смене пестрой
Придуманых причин, пространств, времен?

Строфа из Блока, поставленный им вопрос как нельзя лучше укладываются в Произвольную теорию реальности, в которой лингвистическая свобода обращается в дурную бесконечность выбора между языками, теориями, формами жизни, причем любая из них равно «придумана», в равной мере приемлема и правильна. Теря ориентиры, лингвистические релятивисты создают несколько эстетский культ чисто личной самореализации, творения собственного, авторского языка. Современный философ, как отмечает Оукшотт, должен учиться у поэта. «Поэт соединяет свои образы подобно девочке, собирающей букет цветов, заботясь только о том, как они смотрятся вместе», — пишет Оукшотт. Мы не должны поддаваться очарованию этой метафоры. Лингвистический идеалист, соединяя самые разные языки, призывающий понять дикарей и малых детей, не может убе-

* Oakeshott M. Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis, 1991. P. 517.

дить нас в истинности своего мировоззрения, так как сама идея истинности и сама идея доказательства находятся в плену у частного языка.

§4. Онтология случайности

Как утверждают ведущие лингвистические релятивисты, вопрос о выборе языка и вопрос о соотношении языка и реальности не могут быть сведены к определению объективных оснований этого выбора. Нельзя сказать, что язык А лучше языка В на том основании, что первый язык более логически строг и точнее описывает факты. Это происходит потому, что сами логические критерии точности и эпистемологические критерии фактичности подвергаются деконструкции. Лингвистический релятивизм также развенчивает идею более умеренных лингвистических идеалистов, пытающихся группировать все проблемы познания вокруг проблемы языка. Лингвистические релятивисты, вопреки им, не видят в обосновании языка фундаментальной проблемы философии. Язык не является основной сущностью, субстанциональной формой, выражением сознания. Он превращается просто в средство самовыражения, самореализации, коммуникации. В этом плане выбор языка, как и обладание языком, становится делом случая, равно как и успешность этого языка. «*Язык случаен*» — это закономерный итог, высшая и последняя точка на пути развития лингвистического релятивизма.

Анализ языка в лингвистическом релятивизме сводится к выяснению индивидуальности этого языка, описанию индивидуальных логических структур. Тут возникает вопрос: насколько можно доверять такому анализу? От чего отталкивается этот анализ? Есть ли какая-то методология этого анализа? В самом деле, лингвистический релятивист не перестает быть исследователем; он стремится постичь *саму природу* несхожести, радикального несоответствия языков. Вот здесь-то он и попадает в безвыходное положение. Во-первых, почему надо постигать именно природу языков? Почему все дискуссии должны быть сведены к проблемам языка? Ответ лингвистического релятивиста: не должны. Смотреть на мир с позиции языка для лингвистического релятивиста означает то же самое, что и смотреть на мир, как если бы он был сотворен Богом, порожден идеей, представлял собой реальность и т. д., то есть занимать *универсалистскую* позицию в философии. В отличие от лингвистических идеалистов, сводящих все проблемы к языку, лингвистические релятивисты в своем скепсисе развенчивают и язык, делая его «подручным средством» человеческого сознания. Во-вторых, лингвистический релятивист не

может ни доказать индивидуальность каждого языка, ни пользоваться единой методологией анализа языка, поскольку это тоже формы универсализма. Индивидуальность языка может стать таким же догматическим предикатом, как и всеобщность идеального языка науки, превратившись в некоторое «обязательное условие» возможности языка. Поэтому нельзя повторить ошибку иррационалистов, которые попали в самореференциальное противоречие, объявив все всеобщие формы философии частными и индивидуальными, совершив «догматизм наоборот». Что же касается методологии анализа, то лингвистический релятивист ставит ее в прямую зависимость от изучаемого языка, когда аналитик «приспосабливается» к соответствующему курсу. В чем-то это похоже на рассуждения Джеймса о «наличной стоимости теорий». Лингвистический релятивист, отказываясь от своих убеждений, чтобы не впасть в логический универсализм, подчиняется чуждому языку, добровольно нанимается в услужение к этому языку. Таким образом, отказавшись от любых намеков на универсализм, философ уже не задает критерии языков. Наоборот, стихийно возникающие языки принуждают философа заниматься ими, вертят им по собственному усмотрению. Лишенный любых определенных методологических критериев, лингвистический релятивист стремится лишь к надежде на то, что случайные языки все же окажутся социально и исторически значимыми.

Этот ситуационный анализ, произвольный по своей сути, тем не менее претендует на значимость и даже объективность. Лингвистический релятивист является философом-либералом, который не диктует свою волю вещам и идеям. Этот философ «просто рассуждает», «ведет разговор», выступая с той позиции, которая кажется ему наиболее объективной. Вместо теорий, которые должны что-то «объяснять», этот философ предлагает «рекомендации», некоторые из которых могут быть полезны. Все это прикрывается соответствующей риторикой, например, подробными рассуждениями о том, что только такая, а не отвлеченная философия нужна обществу. Суть подобной философии верно отмечает ее сторонник Кристофер Пикок, сводящий философское исследование к выработке «сценариев», которые, в отличие от теорий, не имеют отличного от них содержания. Не имея ничего за собой, сценарий вводится как частная понятийная структура для обоснования тех явлений и предпосылок, которые сам автор считает родственными друг другу. Полностью подчиненный воле автора, сценарий уникален и несопоставим с другими сценариями, наподобие того, как художественные произведения различных стилей несовместимы друг с другом. Только воля автора и та роль, которую он отвел сценарию, являются условиями его возможности.

Метафорическое сравнение теории лингвистического релятивиста со сценарием как нельзя лучше показывает изменившееся отношение к языку, переставшему быть *сущностью* мышления, *способом* познания и *формой* жизни. Пикок в сценарном подходе полностью отходит от Витгенштейна и лингвистических идеалистов, отказываясь рассуждать о языке как главной, основной проблеме философии. Вместо важнейшего элемента культуры, каким язык был у Витгенштейна, язык Пикока раздробляется на чисто эфемерные сценарии, многие из которых написаны для того, чтобы быть несущественными. Это стремление создавать и менять сценарии, как новая форма нахождения интеллектуала в свободном «парении» между языками, получает, после Дэвидсона, Кёрка и Чайлда, наименование *интерпретационизма*. Суть этой точки зрения сводится к тому, что любое познание трактуется как чисто внешнее исследование предмета, лишенное методологических обоснований. Интерпретационизм представляет собой не стремление интерпретировать все со своей собственной позиции как у логического аналитика и не стремление вникать во внутренний смысл предмета как у герменевтика. А только стремление включать или не включать этот предмет в тот или иной язык. Например, У. Чайлд, доказывая отсутствие всякой «внутренней» сути интерпретации, доводит подобную философию до абсурда, когда философ уподобляется мотыльку, произвольно берущему нектар из разных цветков. Рассуждения о сценариях и интерпретациях ставят любого критика в двусмысленное положение, поскольку непонятен сам предмет подобной философии. Например, согласно Г. Эвансу, также пытавшемуся деконструировать идею внутреннего содержания и объективности любого языка, язык ограничивает какую-то сферу реальности и сознания, но не в том смысле, что обретает сущность, а в том смысле, что обретает «чисто внешнюю» определенность. Логический ход Эванса заключается в том, что объект, который, будучи взят в качестве предмета, ограничивает язык (например, язык о животных отличается тем, что туда прямо нельзя включать атомные ядра), но вместе с тем не диктует условия самому этому ограничению. «Связь информации с объектом *дает возможность* субъекту эффективно ограничить этот объект без предоставления специальной информации о таком ограничении»*, — пишет Эванс. Для лучшего понимания несколько запутанной идеи Эванса обратимся к примеру. Допустим, во дворе соорудили спортплощадку, и мальчишки пришли поиграть на ней в футбол. По Эвансу, они могут играть в футбол на этой площадке без учета теории о футбольных площадках. Их игра, ограниченная этой площадкой, тем не менее оп-

* Evans G. The Varieties of Reference. Oxford, 1982. P. 172.

ределяется *объективной необходимостью*, исходящей от этой площадки, и при желании может быть перенесена в другое место. Тем самым объективность перестает быть *определяющим* фактором игры, действия, языка, теории и становится только *местом осуществления* этой игры, действия и т. д., наподобие того, как драматург указывает в скобках характер сцены и образ действий героев.

В рассуждениях лингвистических релятивистов о случайности соединились три изложенных нами ранее принципа: Произвольная теория реальности, Театр Юма и «только язык». Пребывая в рамках своей субъективности, которая уже не трактуется как Я, субстанциональное сознание, язык служит только средством «локализации» той или иной области, которая возводится в ранг «объективных условий» или «реальных обстоятельств», определяющих фон, смену действия этого языка. При этом объективные условия оказываются только «включенными в сценарий», «подвергшимися указанию» факторами, которые всегда можно покинуть. Над всей этой совершенно произвольной философией довлеют тем не менее весьма строгие императивы, некий «индекс запрещенных приемов», куда входят такие идеи, как всеобщность, объективность, идеальность и т. д. Подобные императивы вырисовывают несколько иной образ лингвистического релятивизма, скрытый за «либеральной риторикой». За постулатами полного произвола творчества скрывается своеобразный фундаментализм, заставляющий творить только в рамках частной установки, диктующей автору только такие языки, идеи, методологические установки. Попадая в рамки лингвистического релятивизма, мыслитель просто обязан подвергать деконструкции любые языки, теории, художественные произведения, практики и т. д., в том числе и те, которые *он сам устанавливает*. В этом плане лингвистический релятивист следует Ницше, который советовал не привязываться ни к чему, особенно к своим собственным идеям. Он просто не имеет права иметь собственные идеи.

В качестве такого философа, аналитически доказывающего лингвистический релятивизм и вместе с тем считающего все свои построения случайными, выступает Ричард Рорти, которому, в силу значимости его концепции в философском мире, мы посвятим оставшуюся часть параграфа. При этом, не претендуя на исследование философии Рорти, мы попытаемся показать, как лингвистический релятивизм, перестав быть только лингвистическим, превращается в некую «онтологию случайности», которая, прежде всего, деконструирует саму себя. Рассматривая Рорти, мы будем видеть в нем такого лингвистического релятивиста, который, превратив философию в мифотворчество, отказывается верить в собственные мифы. В этом плане Рорти отличается от Куайна, Дэвидсона, Чайлда, Эванса и дру-

гих лингвистических релятивистов, которые не развили этот принцип до такой радикальной степени.

В отличие от других лингвистических релятивистов, приходивших к таким убеждениям в области частных философских исследований, Рорти делает мишенью критики *всю* классическую философию, независимо от реалистической и антиреалистической позиции. Главным объектом критики Рорти, который сам свою философию считает преимущественно критической, даже «паразитической», выступает идея *соответствия*, согласно которой содержание любого языка определяется через соответствие реальности, идее, единственно возможному идеальному языку и т. д. Рорти выступает против «кантовского трибунала» академической философии, которая оценивает все явления познания с позиции универсальной установки. Суть этой установки заключается в том, что язык, несмотря на формальную самодостаточность, *определяется* внутренними критериями мышления и внешней объективной действительностью. В отличие от Витгенштейна и лингвистических идеалистов, критикующих классическую философию за невнимание к приоритету языка, Рорти хочет отвоевать право на полный запрет спрашивать о «сущности», «объективных основаниях», «происхождении», «аргументах» такой вещи, как «философия Рорти». Особенность Рорти состоит в том, что он, отказываясь от роли «критика», «инвентаризатора», «методолога», стремится превратить любой язык, любую науку, любую философию, любую литературу в частное, маленькое дело отдельной одаренной личности, лишенное таких предикатов, как «служение человечеству», «проникновение в тайны бытия», «описание реальности» и т. д.

Сделать это Рорти может, только эксплуатируя идеи Произвольной теории реальности, соединенные с последовательным лингвистическим плюрализмом. Согласно Произвольной теории реальности, критерии реальности могут быть заданы языком, как мы показали в случае Любителей сказок. Согласно лингвистическому плюрализму, этих языков может быть бесконечное множество. Соединив эти две формулировки, получаем третью: *в бесконечном множестве языков задается бесконечное множество критериев реальности*. Эта идея, к которой пришли лингвистические релятивисты наподобие Куайна, кажется Рорти «слишком» универсальной, как бы «обязывающей» язык устанавливать критерии реальности. Он вносит «фаллибилизм» в саму идею плюрализма, сделав «критерии реальности» необязательным условием для функционирования языка. Язык Любителей сказок в свете этой концепции может и не содержать логического учения о правилах этого языка и эпистемологического учения о референтах основных понятий этих языков. Язык Любителей сказок «просто существует» как один из стихийно возникших марги-

нальных языков; его существование поддерживается лишь идиосинкразической волей некоторых субъектов, видящих в этом языке что-то близкое своим убеждениям. Тем самым даже такие принципы, как «только язык» и «ничего, кроме языка», оказываются *слишком всеобщими*. Рорти предлагает установить другой принцип, который метафорически может быть выражен так: «*Что хочу, то и говорю*». Этот принцип, выражающий убеждение в случайности любого языка, удивительно напоминает другой схожий принцип, выдвинутый П. Фейерабендом для науки: «Все годится». Годится все, что я говорю. Но при этом я не отвечаю за то, что говорю, ведь нет *ничего* за пределами этого «говорения», по отношению к чему можно оценить качество такого говорения.

Когда узбек едет по пустыне, он поет бесконечную песню обо всем, что видит. Когда базарная бабка видит что-то важное для себя, об этом узнает весь базар. Согласно Рорти, мы обладаем почти «расистским» предубеждением против таких языков, не уважая их самобытности, не допуская даже мысли, что язык науки может быть столь же случайным, как язык тинейджера. «Наш язык и наша культура является в той же мере случайностью, в какой является возникновение, например, орхидей или антропоидов в результате тысяч небольших мутаций», — пишет Рорти. Все трансформации в философии — это просто замены одного языка на другой. В этой смене мода, субъективные пристрастия, идеологический фактор играют не меньшую роль, чем объективная преемственность школ и концепций. Щедро используя вслед за Поппером «дарвинистские» аналогии из области теории эволюции, Рорти пытается доказать, что любой язык является только «словарем», «жаргоном», некоей случайностью, которую напыщенные сторонники этого языка объявляют «научным» и «необходимым» языком. Смена теорий и языков, по Рорти, есть случайная, прихотливая трансформация, ориентированная на субъективные предпочтения моды и полезности.

В свете такой «невменяемости» любого языка, практически полного отсутствия осознания своих корней, выступление против «кантовского трибунала» совершенно закономерно. Представим себе, что Рорти хочет защитить диссертацию. Имея право на произнесение речи и защиту от критики, Рорти тем не менее не может присудить сам себе ученую степень. Члены совета, который присуждает эту степень, руководствуются общеизвестными требованиями и нормами, применимыми к диссертации. Любой совет просто обязан отклонить диссертацию Рорти на тему «Случайность языка», поскольку в этой теории нет ни доказательств, ни связи с основными проблемами фило-

* Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 38.

софии, ни сформулированной новизны. Члены этого совета справедливо увидят в Рорти человека, выводящего скорее художественные, нежели философские построения, теорию, которая претендует только на роль субъективного предположения, а не объективного доказательства, теорию, которая не вписывается в философию как определенную сформировавшуюся культурную традицию аргументированного мышления в форме всеобщих категорий.

Не будем спешить принимать сторону Рорти или Деррида, которые просто не считались бы с таким экспертным советом. Этот совет в чем-то прав, особенно когда ставит вопрос о *доказательствах* выдвинутых тезисов о случайности, изолированности, непостижимости языков. Чтобы ответить на это возражение, Рорти предстоит перестать отстаивать тезис о случайности языка, дать строгую логическую и эпистемологическую аргументацию этого тезиса, что лингвистический релятивист по определению дать не может. В результате Рорти попадает в курьезную ситуацию: доказывая случайность *любого* языка, он критикует *необходимость* языка классической философии, «кантовского трибунала». Аргумент Рорти в том, что это *надуманная* необходимость, кажется очень слабым, поскольку в классической философии, независимо от позиции, язык, познание и сознание зависят от чего-то объективного, что не сводится к языку, познанию, сознанию. Объявляя «надуманными» убеждения Канта в существовании трансцендентальных условий опыта или убеждения Рассела в существовании независимой реальности, Рорти совершенно не учитывает того, что речь здесь идет вовсе не о «языке Рассела» и «жаргоне Канта», якобы предлагающих «играть в философию» по правилам своего языка. В отличие от Рорти, Рассел и Кант не считали философию «приватной» практикой и не сводили ее к выработке языка, после чего, последовав совету Ницше, начинали навязывать свой «свободный» язык всей философии. Тем самым даже паразитируя на универсалистских теориях, Рорти бьет своей критикой мимо цели.

Теория Рорти уязвима и в другом смысле: он постоянно связывает идею случайности с идеей *несопоставимости*, тогда как это разные идеи. Некоторые логики, например Даммит, очень хорошо доказывают, что несовместимость языков предполагает некую «точку зрения», благодаря которой эти языки несопоставимы, определенную «методологическую заинтересованность» в доказательстве подобной несопоставимости. К примеру, автор пишет эти строки в Санкт-Петербурге в доме № 38 по улице Чайковского. Тут масса случайных факторов. Я мог бы жить не в Петербурге и не на улице Чайковского, мог бы писать эти строки в другом месте и т. п. К тому же мое проживание на этой улице мало чем связано с жизнью композитора. Вполне могло бы быть, что некоторые соседи по дому, люди невеже-

ственные, могут и не знать, кто такой Чайковский, механически называя улицу «улицей Чайковского». Таким образом, связь между мной, улицей в Петербурге и Чайковским случайна. Выражаясь языком Рорти, эти термины из разных словарей. Вот здесь-то Рорти и допускает метафизический постулат, который является таким же, как и универалистский, только возведен в противоположную логическую степень. Универалист говорит: все языки необходимы и взаимосвязаны, так как они (к примеру) описывают факты. Рорти говорит: *все языки случайны и разрозненны*. Вместо утверждения единой субстанциональной основы всех языков Рорти доказывает ее отсутствие во *всех возможных случаях*. Если бы Рорти последовательно встал на позицию «случайности языка», то сам фактор их несопоставимости оказался бы второстепенным: языки могли бы быть случайны не как *разные* или *чужие* языки, а как *безразличные* друг другу языки, как безразличны нам многие встречающиеся на многолюдной городской улице.

Таким образом, мы, в отличие от Рорти, не видим особой пользы в доказательстве несопоставимости различных языков. Релятивизм Рорти паразитирует на универсализме метафизического реализма и идеализма; Рорти просто «оборачивает» положения этих теорий в противоположную логическую степень. Его догматическая заинтересованность в полной изоляции частных языков, скорее всего, такая же догма, как и универалистское положение о наличии общей основы всех возможных языков. Тем самым Рорти не может встать по ту сторону классической и неклассической философии, оставаясь не более, как волюнтаристски ориентированным лингвистическим релятивистом.

Волюнтаристский характер лингвистического релятивизма доказывается значительным вниманием Рорти и его сторонников к прагматистской идее переописания и ницшеанской идее «разоблачения» философов. Следуя Дьюи и Ницше, лингвистический релятивизм занимается характерным для постмодерна культивированием самых вольных переописаний, когда объектом «срывания масок» служат реалистические и рационалистические теории. После запрещенных критических приемов Шопенгауэра, Ницше, Хайдеггера такая «методология» кажется устаревшей и обветшавшей, хотя и исторически закономерной. Как тонко отметил еще Риккерт о Шелере, «следствием того, что „содержание мира выходит из-под власти какого-либо человеческого уразумения и превозмогает границы понятий“, может быть только одно: блески такого философского покрывала будут развеивать ветер взад и вперед по своему произволу»¹. Ме-

¹ Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 318.

тафора Риккерта о ветре и покрывале вполне сходится с нашей идеей о наличии в современном аналитическом постмодернизме особой Произвольной теории реальности, когда любой философ, с позиции лингвистического релятивиста, «фабрикует» содержание мира исключительно в области частного языка. Когда Рорти ратует за свободную философию, искоренение академических канонов и «вечных» проблем, он вроде бы выступает за вольную конкуренцию философских систем. На самом же деле он преследует цель искоренить любые намеки на реализм в философии, возможность выхода философа за пределы индивидуального сознания и частного языка. Он также стремится установить в качестве всеобщего канона философии не только личное убеждение в возможности вольных переописаний (на что вполне имеет право), но и доказать, что все философы занимались такими переописаниями. Реалистическая позиция, которой придерживаемся мы, рассматривает последний тезис Рорти (равно как и его учителей наподобие Ницше) как субъективное преувеличение: слишком уж много в истории философии случаев кооперации, сотрудничества, развития. Да и в аналитической философии, от которой стремится откеститься Рорти, ценятся, скорее, не глобальные исправления, а небольшие конкретные продвижения вперед в решении уже поставленных проблем. В результате требование Рорти *отбросить* классическую философию интересно только как яркий штрих к портрету лингвистических релятивистов, как неудачное предприятие современного постмодернизма, а не как конструктивная методология.

Утверждая неискоренимый плюрализм языков и критериев истины, Рорти не призывает к выбору одного из них, к аргументации своих предпочтений. Переописание, по Рорти, сводится к двум «авторским» (в действительности произвольным) процедурам:

1. Свободное использование различных «словарей», если это нас устраивает, является оправданным и уместным.

2. Выработка нового словаря и отбрасывание старых словарей в тех случаях, когда дискуссия зашла в тупик. Работа интеллектуала заключается в способности оперировать максимально возможным количеством языков, вырабатывая при этом новые языки, становиться «экспертом по языкам».

Исходя из подобных установок, видно, как причудливо в крайнем лингвистическом релятивизме соединяются идеи лингвистического идеализма и прагматизма, как часто употребляются такие термины, как «интеллектуал», «словарь», «успех» и т. п. «Работа» лингвистического релятивиста, как отметил Жиль Делез, напоминает, скорее, работу «археолога», причудливо раскрывающего для себя различные языки, нежели работу «архивариуса», составляющего все-

общий каталог языков. Вольно соединяя и разъединяя, цитируя и переписывая, восхищаясь и порицая, лингвистический релятивист озабочен только поиском друзей и врагов. Он мало чем отличается от предвзятых советских марксистов, боготворивших материалистическую философию и унижающих идеализм, считая его философией «класса эксплуататоров». Когда советский марксист клеймит всю западную философию как «буржуазную философию», Рорти должен, исходя из лингвистического релятивизма, увидеть в этом не грубое попрание свободомыслия, а всего лишь одно из возможных переописаний. Некоторые критики, например Г. Браун, видят в этом подлинный реализм. На наш взгляд, к реализму это не имеет отношения и напоминает попытку реставрации крайнего субъективизма и идеологизированности философии, культивирование бесконтрольного обращения с классическим наследием. Но справедливости ради следует заметить, что воинствующий релятивизм Рорти оказал услугу прогрессу философии, показав всю степень пустоты подобного релятивизма как *основания* новой философии.

Постмодернистский и деструктивный релятивизм Рорти нашел свое воплощение в создании особой исследовательской установки — позиции «ироника». «Я использую слово «ироник» для обозначения людей, готовых примириться со случайностью своих, его или ее, самых главных убеждений и желаний, — тех, кто является историцистом и номиналистом в достаточной мере, чтобы отказаться от мысли, что эти главные убеждения и желания соотносятся с чем-то за пределами досягаемости времени и случая», — пишет Рорти. Тем самым ироник — не просто релятивист, это философ, видящий релятивистов во всех других философах. Сам создатель «словаря» *должен* считать свой язык случайным и видеть таковыми все другие языки.

Относительно своего собственного языка Рорти совершенно прав, однако желание видеть ирониками всех философов неосуществимо, несмотря на всю свободу воображения. Оно напоминает неисторическое сознание Просвещения, когда, например, Вольтер приписывал историческим и мифологическим персонажам облик современных ему французских дворян. Умело приводя языки из разных сфер (политики, религии, философии), Рорти делает софистический вывод об отсутствии какого-либо основания или методологического правила, в рамках которого мы могли бы сопоставить эти языки. Провокационный взгляд Рорти на этом не исчерпывается. Он создает маргинальное «сообщество ироников», которое будет обеспечивать идеальные условия для выражения гениями самых идиосинкразиче-

* Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. С. 19.

ских проектов. Для такого сообщества само обвинение в релятивизме потеряет свою силу. В самом деле, Любители сказок, все как один верящие в джиннов, могут в этом сообществе быть совместимыми с уфологами, верящими в инопланетян.

На самом деле подобное сообщество утопично. Полагаем, что Рорти, доводя лингвистический релятивизм до абсурда, предлагает прекратить любую коммуникацию между языками, изолировав их друг от друга. Либерализм и призыв к свободному творчеству новых языков оборачивается келейной замкнутостью «приватного» языка, в чем-то напоминающего неискоренимое одиночество человека в экзистенциализме. Рорти сам выражает свое *credo*, когда пишет: «Холистические теории дают право каждому конструировать свое маленькое целое — его собственную маленькую парадигму, его собственную языковую игру — и затем вползть в них»⁷. То, до чего договорились лингвистические релятивисты, весьма часто случается в жизни. Светская львица непоколебимо уверена в том, что ее красота, шарм и обаяние не имеют равных в мире. Тщеславный поэт считает свою поэзию исключительной, ставя ее гораздо выше поэзии Шекспира. Убежденный нацист считает исключительным только «арийский» тип человека. Философ наподобие Шопенгауэра, Ницше и Рорти считает исключительной только свою философию. На наш взгляд, идти на поводу у такой действительности несколько банально. Лелея свою собственную маленькую языковую игру, можно просмотреть некоторых философов, художников, писателей и простых людей, которые видели в жизни, кроме «приватного» плана, еще и мир, природу, общество, Бога, нацию и т. д., служа через свои, может быть, тоже частные идеи, всему человечеству. Что же касается философии, то, вопреки Рорти, можно отметить, что общество ждет от философии не расплодившихся интеллектуалов, изощряющихся в личных размышлениях, а в какой-то степени своих учителей, значимых для всего человечества. По нашему мнению, Кант тем и отличается от Рорти, что он, может быть, и ошибочно, определил *всеобщие* условия познания и языка, чего Рорти, в силу своего релятивизма и солипсизма, сделать не может. Даже если допустить, что Кант преследовал в своей философии приватные цели, было бы нелепо свести цели Канта только к этому, а оценки Канта — только к субъективным метафорам. В результате можно сделать вывод, что лингвистический релятивизм рухнет под собственной тяжестью: допуская предельный лингвистический плюрализм и терпимость, каждый человек помещается в рамки узкого приватного языка. Либерал и ироник уживаются в одном лице с догматиком и доктринером.

⁷ Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. Новосибирск, 1997. С. 235.

Надежды, которые лингвистические релятивисты возлагают на плодотворное общение («разговор») частных языков, кажутся мифическими. Понимаемая как «разговор» коммуникация чем-то напоминает разговоры Хайдеггера между японцем и спрашивающим, но с одним отличием: у лингвистического релятивиста разговор заканчивается либо ничем, либо частным желанием реформировать свой язык, но никак не выходом к бытию. По большому счету это разговор русского и англичанина, которым запретили пользоваться «языком жестов» и указывать на предметы. Подобный «разговор» формально также может считаться «разговором», хотя почти ни к чему не ведет. Кант же, к примеру, находит условие возможности *конструктивного* диалога, когда различные языки общаются по поводу схожих *объективных условий*. «Объективное значение категорий, как априорных понятий, должно основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством их»*, — пишет Кант. По Канту, любой «разговор» по поводу актов опыта будет строиться вокруг априорных категорий рассудка, которые, в силу своей всеобщности, нейтральны по отношению к любому чистому содержанию. В результате «разговор» вполне конструктивен, поскольку ведется по поводу определенных объектов. Приведа в пример Канта, мы не настаиваем на адекватности его точки зрения. Кант мог и ошибаться; он и на самом деле ошибался. Но даже ошибочная теория Канта, доказывая зависимость мира от априорных категорий, дала фундамент, позволяющий объяснить процесс познания, решить многие существовавшие в то время проблемы и т. д. Это совершенно не пытается делать теория Рорти, замкнувшаяся в крайнем методологическом номинализме. Язык у Рорти выступает отнюдь не той сферой, в которой происходит успешная коммуникация разных собеседников и устанавливается консенсус. Язык — это сфера замкнутого сознания, некая «раковина», в которую человек бежит от мира.

В лице Рорти лингвистический релятивизм превращается в *лингвистический солипсизм*, что неизбежно ставит его на путь разложения. Теряя логическую и эпистемологическую четкость, он приобретает индивидуалистические и иррационалистические черты, свойственные позднему постмодерну. Пропагандируя необходимость «целевого сдвига» в философии, Рорти идет на крайний догматизм, не видя в этом чего-то превратного. Например, он отмечает, что само сознание человека не является продуктом языка; у нас нет «долингвистического сознания», определяющего язык. Отбросив ностальгию по универсализму своих учителей наподобие Витгенштейна и

* Кант И. Критика чистого разума. С. 84.

Куайна, Рорти видит в сознании просто «лингвистический предикат», некую способность уместно или неуместно говорить. При этом Театр Юма, в котором человеческое сознание сводится к частным мыслям и чувствам, кажется для Рорти слишком «закрепощающим» сознание. Язык *не регламентируется ничем*, даже «местом» своего существования, которым в Театре Юма остается разум. Учитель Рорти Дэвидсон всегда полагал, что «анархизм» в допущении любых языков может не дать результата в силу того, что при возникшем произволе не будут функционировать даже самые «мягкие» критерии разграничения описания, интерпретации, экспертизы от фантазии, отсебятины, идиосинкразии. Рорти же, не прислушиваясь к таким аргументам, считает, что все языки и их истины *равнозначны*. Критерии языков детей и языков нейрофизиологов в свете этой философии *равноправны по отношению друг другу*, и лишь наши пристрастия регламентируют выбор. Человек Рорти пребывает в рамках лингвистического одиночества, имея возможность присоединиться к другим, но не понять их. Он находится в положении человека Кьеркегора, который не может выразить себя; а если бы он смог это сделать, его сочли бы сумасшедшим. Как у Кьеркегора, у которого человек в один и тот же момент времени имеет две противоположные страсти, человек Рорти одновременно замыкается в лингвистическом солипсизме и стремится наладить «солидарность» с другими. Это особая ситуация, ситуация «товарищей по несчастью», поработченных случайностью. Это и неизбежная расплата за лингвистический релятивизм, уводящий человека от бесконечной реальности мира в «раковину» частного языка.

Лингвистический солипсизм, в сторону которого, как мы убедились, эволюционирует лингвистический релятивизм, вызывает переоценку ценностей в современной аналитической философии, в результате чего «антирепрезентативизм» превращается в обязательное условие философской рефлексии. В результате «антирепрезентативизм», стремление изолировать язык от реальности теряют свое положительное содержание и исторический смысл, каким он, к примеру, обладал для прагматистов, антиреалистов, лингвистических идеалистов. Перестав бороться с реализмом, утратив свой антиреалистический смысл, лингвистический релятивизм современности становится достаточно экзотической концепцией, целью которой оказывается «не Единственно Верное Описание», а расширение репертуара альтернативных описаний^{*}. Согласно этой познавательной установке, освобождение от критериев соответствия содержания языка реальности позволяет переи-

^{*} Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. С. 67.

ти к «чисто языковым» формам познавательной деятельности. Поскольку разоблачен «миф Данного», и язык сводится к трансляции собственных «сообщений», то вполне логично, как полагает Дж. Фодор, ввести новый тип «концептуальной репрезентации», сменивший устаревший тип эмпирической репрезентации. Фодор вводит в связи с этим термин «традиция Элиминативизма», глубоко отражающий суть лингвистического солипсизма. Лингвистический солипсизм действительно *элиминирует, исключает за пределы рассмотрения всю реальность*. При этом реальность уже не является относительной к языку, как в лингвистическом идеализме, она просто «выносится за скобки». Лингвистический солипсизм, одна из основ «постфилософской» культуры современности, просто не интересуется реальностью. Ее для лингвистического солипсизма нет, как для атеизма нет Бога. Последователь Рорти Томас Рокмор пишет: «Подлинный подход к проблеме познания не лежит в обосновании независимой реальности, которая *никогда не будет обнаружена* (курсив наш. — С. Н.). Он, скорее, лежит в понимании основания референции, которая одна и определяет претензии чего-либо знать». Выступая на Первом российском философском конгрессе, Рокмор отметил тотальный отказ современной аналитической философии от категории «реальность», ее переход на позиции субъективного идеализма, когда антиреалистические проекты Витгенштейна, Даммита и Куайна оказываются вчерашним днем философии.

Смысл онтологии случайности, как отмечают Фодор и Рокмор, заключается в последовательном элиминативизме и лингвистическом солипсизме, когда «единый поток» философии раздробляется на множество частных более или менее успешных практик. Двигаясь в сторону изоляции языка, активно привлекая иррационалистические идеи Ницше, Хайдеггера, Деррида и др., лингвистические релятивисты по-своему воплощают мифотворческий тип сознания современности. Особенностью мифотворчества, которое мы подробно исследуем в следующей главе, является не только элиминация реальности, но и возвеличивание собственного частного языка, отказ от самой идеи коммуникации в философии, ее смыслового и концептуального единства. Как верно отметил Франк Анкерсмит, рассуждая о такой философии, лингвистический релятивист обращает внимание не на «все дерево», не на «сущность дерева», не на «значение дерева», а на «листья» дерева. Погрязнув в частных языках, лингвистический релятивизм в его крайнем тезисе «что хочу, то и говорю», уже не пре-

* Rockmore T. Recent Analytical Philosophy and Idealism // Первый российский философский конгресс. Т. VIII. СПб., 1998. С. 279.

следует идеи интеграции, объединения познания. Согласно онтологии случайности, сама такая интеграция случайна и сменяется периодом разъединения.

В наше время все более очевидны тупики онтологии случайности, приведшие философию и культуру к практически полному отсутствию единства, раздробившие ее на множество частных языков и несовместимых построений. «Либерализм» лингвистического релятивизма, раскрепощающий, прежде всего, индивидуальную творческую активность, в элиминативизме начинает ее же закрепощать. Помещение человека в узкие рамки «приватного» языка, следовавший за этим лингвистический солипсизм и индивидуализм, ставят под вопрос как судьбы классического наследия культуры, так и перспективы человеческого познания.

§5. По ту сторону сознания

Представим себе, что мы пришли в картинную галерею, где нас особенно привлекло одно полотно. На нем изображен лес, оттенки листвы и хвои которого очень яркие. Когда мы заинтересовались автором этой картины, нам сказали, что ее автор — кошка. Имея большой талант от природы, кошка быстро выучилась основам живописи, сделав феноменальные успехи. К тому же ей не нужны кисти; она рисует лапой. Любой здравомыслящий человек подумает, что это вздор. Кошки не умеют рисовать; это подлог. Однако среди этих здравомыслящих субъектов могут оказаться дети и студенты, которые могут допустить существование кошки-художника и сделают предположение: «Может быть, кошки думают и рисуют, но мы этого не можем понять».

В ответ на это можно потребовать предъявить кошку-художника и получить доказательства ее разумности. Если же ее нам не предъявят, то можно считать все это вымыслом, фантастическим предположением. Однако здесь есть одно затруднение. Сказать, что кошки-художника не бывает, значит быть уверенным, что она неразумна, и, следовательно, быть уверенным, что разумны мы. Разумной или неразумной можно считать сущность, только если сам обладаешь разумом. Если же разумом не обладаешь, то само деление сущностей на разумные и неразумные невозможно.

В настоящем параграфе мы докажем, что лингвистический релятивизм, подвергая деконструкции реальность и язык, разрушает и *саму идею разумности* человека. Согласно лингвистическим релятивистам, человек неразумен; он не имеет такой сущности, как разум. Пребывая в Театре Юма, лингвистический релятивист анализирует

частные переживания, мысли, ощущения, не заботясь об их общей связи. Отбрасывая «миф Декарта» о субстанциональном характере разума, лингвистический релятивист сводит ментальное к чисто языковым сообщениям, подобным сигналам принтера «вложить бумагу». Превращаясь в постмодернистскую форму философии, то есть вообще отказываясь от таких сущностей, как «язык», «сознание», «ментальные акты», лингвистический релятивизм приходит к животному портрету неразумного человека — зомби, который, действуя и говоря, не имеет внутренних, сознательных актов. В результате в крайней точке развития лингвистического релятивизма сознание перестает существовать как сущность. Оно исчезает, растворяется в частных неразумных действиях, наподобие того, как пишущий субъект у Фуко исчезает в своем воспроизведении. Уничтожение идеи разумности, веками определяющей образ человека, население страниц своих произведений роботами, компьютерами, гуманоидами и т. д. является закономерным следствием лингвистического релятивизма и Произвольной теории реальности. Разделяя такую философию, отказывая человеку в праве на разумность, мы действительно не можем опровергнуть идею кошки-художника.

Натуралистические идеи, которые лингвистические релятивисты активно применяют в качестве «штурмового отряда» по уничтожению сознания, не являются их собственным изобретением. Уже на заре существования аналитической философии метафизический реализм озабочен поиском «более реальных» проявлений ментальной и психической деятельности, нежели акты чистого самосознания. Теоретики метафизического реализма, выводя фактическое знание в качестве приоритетного способа постижения реальности, начинают задумываться о наличии специфических «актов сознания», приходя к убеждению, что эти акты, будучи субъективными, тем не менее *зависят* от «объективных условий» и, прежде всего, от физических объектов. К подобной точке зрения приходит Чарльз Броуд, назвав свои идеи точкой зрения эпифеноменализма. Согласно этой точке зрения, существует два типа причинности: физическая и ментальная. При этом утверждается два тезиса:

1. Физическая причина первична по отношению к ментальной. Описывая событие, мы сначала описываем физические, а затем ментальные причины.
2. Физические события могут быть следствием только физических событий, тогда как ментальные события должны иметь не только ментальные, но и физические причины.

Выводя позицию эпифеноменализма, с которой соглашались многие ведущие аналитики, Броуд, конечно, преследовал конкретные цели: обоснование метафизического реализма и борьбу с идеа-

листическими теориями сознания, сводящими деятельность сознания к чистому мышлению. Он и не подозревал, какое новое звучание приобретет эта идея, соединившись с принципами лингвистического релятивизма. Лингвистические релятивисты ликвидируют учение о *субъективности* ментальных событий, характерное для эпифеноменализма. Вводя принципы Театра Юма, они сводят сознание к совокупности «действий», которые, независимо от их характера, имеют чисто лингвистическое определение, закрепляются в соответствующих «психологических», «логических», «функциональных» и других глаголах. Лингвистические релятивисты, если можно так выразиться, вносят новые технические новшества в Театр Юма. Вместо достаточно простой схемы Юма «театральная сцена — разрозненные действия на ней» появляется много залов, где одновременно зрители могут наблюдать разные действия. Наконец, появляются и «спецэффекты» в виде искусственно сфабрикованных действий и сцен. Лингвистические релятивисты также уничтожают преимущественно рациональный характер действий сознания, на который, при всем эмпиризме, не покушаются Юм и Брод. «Лингвистически» трактуемые действия рациональности, как показали еще Райл и Уиздом, не обязательно должны принадлежать «разумному существу», то есть *между «человеком» и «разумным существом» можно и не ставить знак тождества*. Такое переописание достигается за счет откровенной девальвации мышления, внедрения ницшеанской и фрейдистской точки зрения о «недоделанности» рациональности по сравнению со «здоровой природой» опыта и языка. Этот процесс хорошо определяет Фуко, который пишет: «Прерывность — то есть то, что иногда всего лишь за несколько лет какая-то культура перестает мыслить на прежний лад и начинает мыслить иначе и иное, — указывает, несомненно, на внешнюю эрозию, на то пространство, которое находится *по другую сторону мысли* (курсив наш. — С. Н.), но в котором тем не менее культура непрерывно мыслила с самого начала». Фуко весьма точно ставит диагноз современной постмодернистски ориентированной культуре (недаром он врач): современная культура не мыслит, в ней уже нет мыслящего человека. Лингвистический релятивизм, постепенно становящийся важнейшей частью постмодерна, перетолковывает тезис Фуко на «лингвистический» и «аналитический» лад: *анализируя языки, мы не можем обнаружить стоящей за ними рациональной деятельности сознания*. Произвольная теория реальности, чтобы быть последовательной, должна элиминировать не только реальность, но и рациональность, как существенную часть реальности.

* Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 99.

Она должна доказать несостоятельность сократовского тезиса об исключительной, разумной природе человека, представив раздробленный на осколки разум в виде неудачного изобретения классических философов.

Анализируя в настоящей главе становление лингвистического релятивизма в логике Куайна, мы только вскользь коснулись его натуралистической эпистемологии, отметив, что потерпев неудачу в определении логических критериев возможности перевода, Куайн делает условием коммуникации «стимульную синонимию», некое сходство в определенных социально приемлемых импульсах, которое рождается у носителей одного языка при произнесении слов. Любому, кто знаком с произведением классиков британского эмпиризма, очевидны исторические корни этой идеи. Локк, а затем Юм, доказывая историческое происхождение морали, считали, что все добродетели формируются не только в силу поведения и нравственного облика личности, но и в силу социальной приемлемости, предрасположенности людей одобрять (или осуждать) те или иные поступки. Юм называет это качество симпатией, готовностью разделить со всеми членами общества те или иные моральные нормы. Принцип эмпирической моральной философии, сводящей этику к анализу поступков и социальных оценок, Куайн выводит из относительно частной сферы морали во всеобщую область логики и философии языка. В сфере коммуникации «стимульная синонимия» оказывается более важным фактором, нежели общность реального положения дел или трансцендентальных условий сознания. Согласно Куайну, мы понимаем друг друга не в силу общности реальных условий (вариант Рассела), не в силу тождества условий деятельности сознания (вариант Гуссерля) и не в силу родства в употреблении одного языка (вариант Витгенштейна). Мы понимаем друг друга в силу не имеющих рационального объяснения «стимулов», имеющих чисто физиологическую природу; и это понимание ничем не отличается от «понимания» друг друга дикарями, животными, компьютерами в локальной сети. Единственным каналом «осознания» этих стимулов, тоже нерациональным, является язык, делающий возможным их выражение через слова и предложения.

Отсюда рождается новая «неврологическая» схоластика, когда лингвистические релятивисты, привлекая термины физиологии и невропатологии, стремятся перейти на «более точный» язык науки, фиксирующий наличные феноменальные потоки сознания без стремления понять их скрытую сущность. Куайн является отцом подобного категориального аппарата, своеобразного «неврологического» жаргона в аналитической мысли. Для примера приведем фрагмент из книги «Слово и объект», где Куайн рассуждает о проблеме

перевода дикарского слова «гавагай» словом «кролик». Философ пишет: «Проблема заключается в том, что согласие или несогласие информатора с предложением „Гавагай?“ может быть излишне зависимо от предшествующей дополнительной информации, сопутствующей наличному побудительному стимулу. Он может выразить согласие, основанное исключительно на едва мелькнувшем движении в траве, руководствуясь тем неизвестным для лингвиста соображением, что он прежде видел в этом месте кролика. Поскольку сам лингвист, исходя из имеющейся в его распоряжении информации, не был побужден тем же самым мимолетным зрительным впечатлением согласиться с предложением „Кролик?“, мы сталкиваемся здесь с несовпадением между наличным стимульным значением предложения „Гавагай?“ для информатора и наличным стимульным значением предложения „Кролик?“ для лингвиста¹. Кроме уже отмеченного выше отказа от идеи референции, что порождает наивно-эмпирические рассуждения о предметах чувственного восприятия, можно отметить целый арсенал новых терминов («информатор», «побудительный стимул», «стимульное значение» и т. д.), которые постепенно начинают теснить термины из арсенала филологии. В результате ученики Куайна наполняют свои рассуждения теориями о С-волокнах, галлюцинациях, раздражительности и других предметах, которые столь же трудно читать без словаря по физиологии, как и рассуждения Райла без словаря по лингвистике. Эта зависимость лингвистического релятивизма от языков специальных наук, обнаруживающая их антиметафизическую суть, особенно значима на фоне возросшей социальной роли философии.

Ученик Куайна Рорти печатно восхищается тем, как Куайн создал тщательно продуманную натуралистическую эпистемологию. Мы же думаем совершенно иначе: учение о «стимульной синонимии» — это физиологическая «затычка», прикрывающая неспособность Куайна решить проблему языковой коммуникации чисто философскими средствами. Учение о родстве стимулов, лежащее в основе концепции коммуникации лингвистического релятивизма, весьма слабо, особенно в тех случаях, когда мы выходим за пределы физиологического языкового аппарата.

Сейчас все больше людей общается в чатах. Согласно правилам большинства этих чатов, человек может взять себе любой псевдоним, или ник, и вступить в виртуальное общение с другими никами. При этом ник может представляться в любом образе. Так, некоторые собеседники в чате могут даже разыгрывать романтическую виртуальную любовь, являясь на самом деле школьниками младших классов с

¹ Куайн У. В. О. Слово и объект. М., 2000. С. 55.

хулиганскими побуждениями. Когда один замаскированный ник признается другому нику в любви, у них, по Куайну, возникает «стигмальная синонимия», связь определенных слов и выражений с собственными эмоциями и убеждениями. В результате реальная любовь мужчины и женщины и виртуальная любовь двух ников в чате рождает те же «социально приемлемые стимулы». Из этого лингвистический релятивист делает вывод, что реальная любовь — только один из возможных видов и «языков» любви, а не выражение некой «сущности» любви.

На наш взгляд, лингвистический релятивист наподобие Куайна не делает разницы между подлинником и суррогатом, оригиналом и копией. Ведь в рассмотренном случае для лингвистического релятивиста нет ни реальности, согласно которой любовь определяется через объективные качества, ни идеи, к которой можно возвести все языки любви. Виртуальная любовь (кстати, как бьют тревогу психологи, все более и более востребованная в информационном обществе) для лингвистического релятивиста является столь же *человеческим* видом любви, как и реальная любовь. Если человек выбирает виртуальную любовь, то, согласно лингвистическому релятивисту наподобие Куайна, он может испытать те же ощущения и стимулы, что и при реальной любви. Куайн пишет: «Мы исследуем, как человеческий субъект нашего исследования постулирует тела и проектирует свою физику из своих данных, и мы понимаем, что позиция, занимаемая нами в мире, сходна с той позицией, которую занимает он»^{*}. В свете этого высказывания люди, подменяющие настоящие человеческие чувства суррогатом виртуальной любви, действительно могут быть вполне оправданы. Что же касается «своей физики», то Куайн не скрывает того, что лингвистический релятивизм и «натурализация» эпистемологии на самом деле превращают эпистемологию в часть психологии, сводят изучение познания к *частным*, а не всеобщим понятиям, описывая частные языки, действия, традиции.

Отказ от рациональности, предпринятый Куайном и лингвистическими релятивистами, отбрасывает эту философию на уже проторенные пути иррационализма, восходящие еще к Юму. Даже если прочитать много книг в современной философии, то не сразу удастся понять значение Юма и столь частую цитируемость его трудов. Однако, если понимать суть лингвистического релятивизма, это внимание к Юму становится вполне ясным. Юм — первый философ, который *психологизирует* метафизику, сводит изучение опыта к исследованию конкретных, частных оттенков ощущения, интересуется динамикой ощущения, субъективными оценками и т. д. Юм в своей

^{*} Там же. С. 379.

эпистемологии и моральной философии заложил основы, востребованные только сейчас. Например, Юм полагает, что любое впечатление обладает различными степенями *живости*, в зависимости от силы раздражающего объекта и состояния сознания воспринимающего субъекта. Получается, что, например, сонный человек воспримет содержание фильма с меньшей живостью, чем бодрый. Кант же в своей трансцендентальной эстетике упраздняет психологический интерес Юма, сводит учение об опыте к изучению формальных и всеобщих условий его возможности. Метафизические реалисты вслед за Кантом также игнорируют психологические оттенки восприятия, выводя учение об эпистемологическом анализе. Возникшая в лингвистическом релятивизме реставрация юмизма, как показывает этот краткий экскурс, неизбежно делает кантовскую трансцендентальную эстетику и муровскую теорию соответствия своими главными врагами. Ведь Кант учит об объективных условиях возможного опыта, а Мур учит о соответствии данных ощущений и объектов. Лингвистический же релятивист не имеет перед собой ни сознания, ни мира: его мир раздроблен на множество дискретных кусков, отражающихся в постоянно изменчивой деятельности мозга и нервной системы. Эту *деконструкцию сознания*, начатую Куайном, достаточно точно определяет К. Мак-Гинн, который пишет: «Я думаю, нельзя отрицать, что организмы сознательны в силу *некоторого* естественного качества мозга. Сознание, выражаясь кратко, должно быть естественным феноменом, естественно возникая из определенной организации материи... На самом деле, нет ничего мистического в том, как мозг порождает сознание. Не существует *метафизической* проблемы... Сознание в действительности — просто природный факт, на самом деле, ничего особенного»*.

Исходя из подобных высказываний лингвистических релятивистов, *сознания не существует*. Это эфемерная сущность, одно из свойств деятельности мозга, а никак не специфический человеческий предикат. Поскольку у нас нет сознания, центрирующего пеструю мешанину подлинных и поддельных восприятий, то мы теряем статус *homo sapiens*. *Мы не одни*. Мы становимся так похожи на животных, что не отличаемся от них. Мы так раскрепостили наши инстинкты и стимулы, что уже давно живем потребностями, диктуемыми языком. Наше сознание вовсе не уникально; его можно искусственно сфабриковать. Наш внутренний мир перестал быть загадкой для лингвистического релятивиста, который, находясь в своем частном, замороженном лингвистической, психологической и

* McGinn C. Can We Solve the Mind-Body problem // Mind. Vol. XCVIII. № 391. 1989. P. 353, 363.

неврологической риторикой языке, вообразил, что его не стало. Мак-Гинн несколько прямолинейно выразил основное убеждение лингвистических релятивистов: «Сознание? Ничего особенного! Не стоит абсолютизировать вопрос!»

Деконструкция сознания, осуществленная лингвистическими релятивистами, сопровождается не только вольным привлечением специальной психологической и неврологической литературы, но и утопизмом. Так, Рорти выводит неких Антиподов, которые полностью похожи на нас, за исключением одного: они не имеют умов и ментальных актов. Они не разделяют действия и внутренние переживания, поскольку не знают, что у них есть способность осуществлять такие переживания. Обо всех ощущениях, желаниях и намерениях они говорят на языке «простых описаний» своих ощущений, мыслей и действий. «В основных чертах язык, технология, жизнь и философия этой расы были похожи на наши. Но было и важное отличие. Неврология и биохимия были первыми из наук, в которых осуществился настоящий технологический прорыв, и большая часть разговоров этих людей шла об их нервных состояниях. Когда младенцы тянулись к горячей вещи, матери кричали: „Она будет стимулировать С-волокна!“ Когда людям предлагали посмотреть на хорошо подстроенную зрительную иллюзию, они говорили: „Как странно! Она заставляет дрожать нервный пучок G-14, но когда я смотрю на предмет со стороны, я вижу, что этот вовсе не красный прямоугольник”^{*}, — пишет Рорти. Разговор об ощущениях, идеях, интенциональных актах в этой утопии (вернее, антиутопии) переводится во *внешнюю*, физикалистскую и бихевиористскую сферу. Научившись неврологии (что само по себе сомнительно для неразумных антиподов), эти гуманоиды заменяют разговор о ментальных состояниях разговором о нейронах. Антиподы — просто передатчики, которые предоставляют сообщения о своих состояниях, выраженные в «нейтральных» терминах естественных наук.

Допустим, что Антиподы существуют и могут общаться упрощенным образом через внешние сигналы, например так, как общаются матросы разных кораблей с помощью флажков, или как диспетчер информирует машиниста о свободном пути зеленым светом семафора. Но совершенно неясно, как эти Антиподы ведут жизнь, столь похожую на нашу, и как они знают о неврологии. Антиподы, не имея умов, никак не могут быть похожими на нас, имеющих сложную внутреннюю жизнь в виде рефлексии, жизненного опыта, экзистенциальных противоречий и т. п. Культура во многом творится вокруг символов, созданных сознанием, либо вокруг символов по поводу

^{*} Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. С. 53.

внутреннего мира. У Антиподов, способных только, подобно амперметру, считывать данные о своих волокнах и пучках, не может быть культуры как отделенной от природы идеальной сущности. Для Антиподов, как у животных, существует только природа, только непосредственные состояния сознания, в которых они полностью локализованы и за пределы которых они не могут выйти.

Антиподы, если поверить Рорти, что они существуют, *не люди, а животные*, общающиеся, подобно птицам и зверям, посредством инстинктивно заложенных сигналов. Следовательно, Антиподы — либо мифологические персонажи, выдуманные Рорти, либо окружающие нас животные, имеющие сознательные действия, не сопровождающиеся рефлексией по поводу этих действий. После этого становится яснее цель, которую вкладывает Рорти и прочие лингвистические релятивисты в мифы об Антиподах: принизить человека, взглянуть на него как на «естественный вид», лишенный уникальной сущности. Если бы человек был животным, как доказывает Рорти, то он бы не мог *осознать* свою ментальную сущность; и это соответствует действительности. Даже если предположить, что выведенная нами кошка-художник на самом деле способна нарисовать картину, то мы не сможем обнаружить такую вещь, как *замысел* этой картины, который отличается от сюжета и техники самой картины. В мифе Рорти Антиподы, кошка-художник, малое дитя бодро малюют картины, которое зомбированное сообщество таких же особей выдает за произведение искусства. Антиподы, как животные и дикари, не имеют своей сущности, но не могут понять и сущности других, а также того, что они не имеют сущности.

Суть деконструкции сознания при рассуждениях об Антиподах гораздо важнее сомнительной сути сюжета этого мифа. У Антиподов, этих идеальных лингвистических релятивистов, полностью свободных от «ностальгии» по разрушенным на отдельные фрагменты реальности и разуму, отсутствует сама разумность и, как следствие, разделение на субъективное и объективное. Антипод — это существо, для которого существует *только субъективное*, которое передается в виде объективного сигнала, стимула, понятного другим. Для Антипода, лишенного внутреннего мира, нет отличия субъективного и объективного, реального и видимого, подлинного и кажущегося. Он следует Ницше, который пишет: «Делить мир на „истинный” и „кажущийся”, все равно, в духе ли христианства или в духе Канта... это лишь внушение *decadence* — симптом *нисходящей жизни*»¹. Лингвистический релятивист всецело на стороне Антиподов. Вместе с ними и Ницше. Он считает «истинный мир», в котором есть вещи и созна-

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 571.

ния, «выдумкой» философов. «Истинный мир» на самом деле — мир частных языков, отдельных стимулов и сообщений о раздражении каких-то нервных волокон.

Если использовать метафору Рорти, согласно которой лингвистический релятивизм отказывается представлять сознание в виде огромного Зеркала, отражающего объективную реальность, то точка зрения, которая выдвигается взамен, может метафорически выглядеть так: большое Зеркало разбилось на множество не связанных друг с другом осколков. Человеческое сознание, подобно этому зеркалу, *раздробляется* на множество частных когнитивных дискурсов, которые не может скрепить даже лингвистическая общность. По этому поводу можно привести идею Д. Деннета, который сводит человека к множеству маленьких автоматов-клеток, каждая из которых обладает собственной сознательной «жизнью». Человек состоит из множества маленьких роботов, которые, являясь «грубыми интенциональными системами», определяют характер сознательной деятельности. Человек начинает трактоваться в механистическом духе. На смену органицизму, пришедшему к убеждению в качественном отличии сознания от всех других сущностей, выдвигается новый «технический» механицизм, во многом похожий на «материалистический» механицизм Просвещения.

Когда профессор Преображенский в повести М. Булгакова «Собачье сердце» превратил собаку Шарика в человека Шарикова, он вскоре раскаялся в содеянном. Ставя целью омоложение, он произвел низший антропологический тип. Тем не менее научный мир с восторгом оценил эту идею, грезя о возможности создания фабрик по омоложению и фабрикации идей. Профессор Преображенский спрашивает: «Зачем нужно искусственно фабриковать Спиноз, когда любая баба может его родить когда угодно?» На наш взгляд, профессор совершенно прав: искусственное производство сознания, основанное на утилитарной цели и механистическом понимании мыслительной деятельности, не только не осуществимо, но и опасно для человечества. Прошло уже больше полувека с тех пор, как А. Тьюринг изобрел свою машину, а некоторые лингвистические релятивисты, раздробляющие сознание на отдельные языки и ментальные акты, вынашивают идею *искусственного* воспроизведения сознания.

Обломки зеркала куда легче воспроизвести, чем целое Зеркало. Отдельные акты сознания легче копируются и дублируются, чем деятельность сознания в целом. На этой простой, механистической по своей сути, идее базируются все так называемые теории искусственного интеллекта. Искусственный интеллект должен заполнить ту пустоту, которая возникает на месте деконструированного созна-

ния, равно как и язык заполняет пустоту на месте разрушенной реальности.

Обоснование возможности искусственного интеллекта в релятивистской «когнитивной науке» современности сводится к защите двух тезисов:

1. отождествление деятельности сознания и мозга.
2. Функционализм.

Согласно первой точке зрения, интенциональные акты сознания соответствуют «вычислительным механизмам» в деятельности мозга. Сознание всегда направлено на что-то, на изменение предмета; и если понять, как при типичной процедуре изменяется предмет, мы поймем и деятельность сознания. Например, если я хочу что-либо написать, то я беру ручку и пишу на бумаге; поэтому можно связать сознательное намерение что-либо написать с оставленными на бумаге строками. Тем самым, воспроизводя материальные следствия деятельности мозга, воспроизводятся и интенциональные акты. Согласно второй точке зрения, функционализму сознание представляется как «черный ящик» наподобие трансформатора, природу которого знать не обязательно. Достаточно сличать два потока информации: информацию на входе и информацию на выходе. Этот «математический» метод совершенно откровенно обнаруживает свою юмистскую сущность. Как Юм устанавливал идею привычки, возникающую на основании многократно повторяющихся актов восприятия, так и функционалист чисто статистическими методами при сравнении двух типов информации приходит к «обнаружению» тех преобразований, которые вносит в мир сознательная деятельность.

Полагаем, что оба этих тезиса, хорошо объяснимые в рамках лингвистического релятивизма, не работают, если взглянуть на них с других точек зрения. Раздробляя сознание на отдельные, материальные, ничем не связанные ментальные действия, лингвистический релятивизм не учитывает ни идеи *целостного* характера сознания, ни идеи *рационального* характера сознания, ни идеи *живого* характера сознания. Только когда сознание лишается своей уникальности, раздробляется на множество осколков в виде частных действий и языков, его можно приписать *другим* сущностям: машине, кошке, клетке, фотоэлементу и т. д. Но возьмем на себя смелость утверждать, что если это и возможно, то только с позиции существа, обладающего разумом. Лингвистический релятивист разумом не обладает, следовательно, все попытки увидеть *разумность* где-то за пределами человечности позволяют в крайнем случае создать неразумные технические машины, дублирующие человека. Следовательно, теория искусственного интеллекта, взятая с позиций лингвистического релятивизма, ложна.

В настоящий момент в Японии очень модно держать дома электронных собачек. Это достаточно сложное и дорогое устройство, запрограммированное как на все главные проявления собачьей природы, так и на все типичные проявления взаимоотношений человека и собаки. Электронная собачка лает, играет, встречает хозяев. Ее надо кормить и водить гулять, гладить и дрессировать; причем реакция робота повторяет повадки живых собак. В результате электронная собачка вполне заменяет живую собаку. Этот суррогат, наподобие любви через чат в Интернете, даже более удобен, чем живая собака. Можно ли допустить, что электронная собачка воспринимается как сознательное существо (разумеется, на уровне развития собаки)? По мнению лингвистического релятивиста, такое допущение вполне возможно. Если сфокусировать внимание на конкретных действиях и языках, не пытаясь увидеть «внутреннюю» природу этих действий, то нет существенных различий между живой и электронной собачками. На наш взгляд, гипотеза лингвистического релятивиста, для которого между языком о живых собаках и языком об электронных собаках нет отношения приоритета, совершенно бездоказательна. Она разбивается о такой вопрос: является ли поведение электронной собачки сознательной деятельностью или *имитацией* сознательной деятельности; обладает ли электронная собачка сознанием или только следует *заложенной программе*? В отличие от теоретиков искусственного интеллекта, мы считаем эти две альтернативы вполне реальными: сознательное существо радикально отличается от робота, имитирующего сознательную деятельность. Сознательная деятельность не программируется и не имитируется, она *оригинальна*, а не подражательна. Даже давая какие-либо команды и создавая элементарные программы действий, сознание дает команду само себе. Электронная же собачка подчиняется *чужой*, вложенной программе, даже если в нее заложены неизвестные программисту случайные комбинации. Лингвистический релятивист, деконструируя сознание, делает две ошибки: он низводит сознательное существо до низшего, функционального уровня робота и путает *свое* сознание субъекта и *чужое* сознание машины.

Машина, однако, может быть весьма хитроумной и, как отмечают такие теоретики, как Серл, Фодор, Дэвидсон и др., иногда не подчиняться программе, обладать определенной «иррациональностью». Например, логически возможно научить программу лгать. На вопрос: «Ты машина?» компьютер может ответить: «Нет, я собачка». Машина также может быть «краетивной», способной к нововведениям. Автомат в казино, наподобие «однорукого бандита», выдает каждый раз новые сочетания карт или картинок, причем программист, изобретший этот автомат, не может предугадать перечень таких со-

четаний. Единственное, что можно предугадать (и на этом достигается прибыль казино), — это заложить столь трудно выполнимые условия, при которых, в сумме всех случаев, количество выигрышных комбинаций будет заведомо ниже количества проигрышных. Полагаем, что нет основания дольше описывать подобные случаи. Вопреки лингвистическим релятивистам, считающим творчество и воображение столь примитивными процессами, мы считаем роботов и компьютеров тем, что они есть на самом деле: электронными машинами весьма ограниченного радиуса применения, программы которых заложены сознанием на основе математических, логических и физических законов. В случае с «одноруким бандитом» это особенно очевидно. Будучи не в состоянии определить все возможные комбинации в функции случайных чисел, человек испытывает желание наделить креативностью автомат, с которым он «играет».

Этот аспект тщательно исследует Джон Серл, который особенно интересен как «раскаившийся» лингвистический релятивист и теоретик искусственного интеллекта. Серл предлагает обратить внимание на два высказывания:

1. Я хочу яблоко.
2. Мистер X хочет яблоко.

Серл полагает, что, несмотря на одно и то же проявление желания и несмотря на один и тот же референт, между этими двумя суждениями есть неустранимая разница. Первое суждение обладает *субъективностью*: это высказывание «*мое обо мне*», а не высказывание мое обо мне, как если бы я был другим. На основании этого примера Серл высказывает сильный аргумент как против теории машинного интеллекта в частности, так и против лингвистического релятивизма в целом. Суть его сводится к следующему: суждения носителя сознания о самом себе обладают *неустранимой (и, следовательно, не копируемой) субъективностью*. Они могут пониматься только как суждения «от первого лица». Согласно «эпистемологии от первого лица», онтология ментальных состояний не может «элиминировать» субъекта, стать безличным, абстрактным, нейтральным описанием. «Подлинная онтология ментальных состояний является онтологией от первого лица. То, каким образом взгляд с позиции третьего лица применяется на практике, затрудняет для нас усмотреть различие между чем-то, действительно обладающим сознанием, и чем-то, чье поведение таково, как если бы оно обладало сознанием, например, компьютером»*, — пишет Серл. Видение объекта с точки зрения субъективности всегда вносит в восприятие *неэлиминируемое* качество, которому можно подражать, но которое может воспроизвести только носитель субъективности.

* Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 37.

Выступив противником теории искусственного интеллекта и подвергнув критике онтологию случайности лингвистических релятивистов, деконструирующую идею субъективности, Серл тем не менее выступает с кантианских, субъективно-идеалистических позиций. В трансцендентальной эстетике, анализируя ощущение как первоначальную форму сознательной деятельности, Кант стремится опровергнуть локковскую точку зрения о чистом отражении в опыте, доказывает наличие априорных форм в любом акте чувственного восприятия. По Канту, любое познание и сам порядок мира, являются субъективными; субъект определяет законы мышления и бытия. Вместе с тем идея Я Канта отличается от *cogito* Декарта, понимаемого как чистое Я, осознающее себя и определяющее себя. Кантовский субъект нуждается не только в себе, но и в мире для своего определения. «Я познаю себя не вследствие того, что сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я осознаю наглядное представление моего Я, как определенное в отношении функции моего мышления», — пишет Кант. Тем самым Кант и Серл, доказывая неустранимость субъективности (Я, «первого лица») в любом акте опыта, мышления и языка, опровергают саму возможность дублирования сознательной деятельности любой сущностью, которая не осознает себя в качестве субъекта. Лингвистический релятивист наподобие Рорти, наоборот, доказывает несостоятельность самой идеи субъективности, отсутствие ее уникальности и неповторимости. Лишенное «особого места» в бытии, сознание в представлении лингвистического релятивиста становится одной из языковых сущностей, одной из вещей. В связи с этим неслучайно, что лингвистический релятивист вполне допускает идею дублирующего искусственного интеллекта, который копирует сознание, как слепок копирует ключ. В идее субъективности для лингвистического релятивиста нет ничего загадочного, нет «второго плана», отличающегося от языковых действий. Сочетая функционализм и бихевиоризм, лингвистический релятивизм приходит к постмодернистскому «развенчиванию» сознания, сведению его до уровня «вычислительного феномена».

Если мы девальвируем идею субъективности, раздробив сознание на множество локальных языковых практик, то нетрудно допустить, что кошка-художник *рисует* картину, игровой автомат *играет* с нами, а электронная собачка *служит* нам. Точно так же, с подобной позиции можно предположить, что компьютер проверяет *правописание*. Для примера приведем случай, который возникает по поводу Мура, когда его фамилию печатаешь на компьютере (этот случай тем более символичен, поскольку сам лингвистический релятивизм на-

* Кант И. Критика чистого разума. С. 226.

чался с опровержения реализма Мура). Используя фамилию «Мур» в разных падежах, убеждаешься в полной несостоятельности компьютера. Для наглядности приведем сравнительную таблицу (мы уверены, что и в других языках можно найти такие случаи):

Слово	Как понимает компьютер	Как понимает человек
Мур	МУР — московский уголовный розыск	Философ Мур
Мура, Муру, Муре	Мура — жаргонизм	Философ Мур
Муром	Город Муром	Философ Мур

Очевидно, что компьютер «чудит», понимая все ситуации по-своему. И причина этого не в инициативе «думающего» компьютера, а в несовершенстве самой заложенной системы проверки правописания. Сопоставляя напечатанное слово с раз и навсегда заложенным словарем, компьютер не может допустить возможность *другого* значения этого слова. Человек же, гибко перестраиваясь в зависимости от ситуации и контекста, без труда совершает этот «скачок», выходя за пределы типичных правил и ассоциаций. Так, в тексте, где упоминается фраза «теория чувственных данных предложена Муром», человек, знакомый с философией, *не будет* понимать слово «Муром» как название города, что, как можно допустить, более типично в других случаях. «Вычислительность» человеческого сознания, если даже допустить, что она существует, не замыкается в одном контексте, как «сознание» машины, а сопоставляет все возможные контексты с *единым* пониманием рациональности и реальным положением дел. Компьютер не способен ни к подлинной креативности, ни к гибкой смене программы в зависимости от изменившихся условий.

Неспособность компьютера заменить человека бросает тень на лингвистический релятивизм, авантюрно отказавшийся от идей субъективности и рациональности. Лингвистический релятивист, для которого не существует «особого» статуса субъекта и, следовательно, не существует мерила, критерия, по которому можно оценивать другие «кандидатуры» на обладание сознанием, не находит ничего иного, как объявить несостоятельной саму противоположность сознательного и бессознательного, признать все возможности сознания столь же равноценными, как несколько ранее они признали языки. С. Прист, один из теоретиков сознания с позиций лингвистического

релятивизма, вообще приходит к парадоксальной точке зрения, что *сознания не существует*^{*}. На наш взгляд, Прист озвучивает предельное положение лингвистического релятивизма в отношении сознания, приходя к радикальному скептицизму. Сознание, перестав быть рациональностью, отчуждается от самого себя. Утверждается взгляд, который Д. Папинеу назвал «рилайбилизмом» (от английского *rely* — полагаться на что-либо), когда сознательная деятельность *редуцируется к чему-то, имеющему внешние характеристики*: языковым правилам, компьютерной программе, физиологическим реакциям и т. д. Абсолютизовав продукты и свойства одной деятельности, оторвав их от самого сознания, лингвистический релятивизм провалился как в обосновании искусственного интеллекта, так и в создании «альтернативы» классическому учению о субъекте.

Сведение деятельности сознания к физикализму и функционализму приводит лингвистический релятивизм к тому, что Поппер назвал «мифом концептуального каркаса», утверждающего неспособность сознания выйти за пределы частных языков и концептуальных схем. Согласно этому критерию Поппера, понятно, почему, если мы не лингвистические релятивисты, мы не поверим кошке-художнице, рисующей лес, и компьютеру, оценивающему лесные пейзажи Левитана. В отличие от кошки-художника и компьютера, Левитан рисует *лес*, превращая его в целостный художественный образ, неотделимый ни от самого леса, ни от художественного видения этого объекта. Картина Левитана интересна не столько количеством оттенков желтого и оранжевого цветов, сколько внутренним, человеческим отношением к осенней природе, переданной через талантливое произведение искусства. Несмотря на то, что художественный язык Левитана частный и уникальный (по Стросону, он является типичным «индивидуальным»), этот язык значим для нас, по крайней мере, в двух отношениях: 1) *Это картина Левитана*, великого художника; 2) *Это осенний пейзаж*, на котором изображен лес, русская природа. Эти две ценности, на наш взгляд, не могут разрушить лингвистические релятивисты, которые, несмотря на предложенную деконструкцию сознания, языка и реальности, делают это только на словах, только в пределах соображения.

Релятивистская позиция некоторых современных аналитиков, как показала наша критика, не смогла встать «по ту сторону» сознания, не сумела предложить иной альтернативы, кроме разрушения и *примитивизации* сознания. Доведя до логического завершения идею Ницше о сознании как «недоделанном» инстинкте, лингвистические релятивисты наделили сознанием животных, роботов, гу-

^{*} Прист С. Теории сознания. М., 2000. С. 270 — 279.

маноидов, компьютеры, и вместе с тем лишили сознания человека. Произвольная теория реальности, сопровождаемая радикальным юмизмом, превращает сознание в носителя локальных информационных систем, подчиняющихся физиологическим и кибернетическим законам, лишенных исключительности и особого места в бытии. У Х. Патнэма есть антиутопия «Мозги в бочке» о злодее-ученом, выкравшем наш мозг, поместившем его в особый раствор и дающем команды, имитирующие действия живого человека. Метафора Патнэма как нельзя лучше обрисовывает всю опасность попасть во власть злодея-ученого». Над самой человеческой субъективностью нависла угроза полной девальвации. Лингвистический релятивизм в области предложенной им деконструкции сознания является не только маргинальной и ложной, но и *антигуманистической* философией.

§6. Это не французы

Как мы увидели из предыдущих параграфов, лингвистический релятивизм и вытекающие из него радикальный практицизм, онтология случайности и деконструкция сознания определяют суть аналитического постмодернизма. Поскольку аналитический постмодернизм является предложенным нами синтетическим понятием для обозначения всех релятивистски ориентированных антиреалистических течений в аналитической философии, то для его полного определения следует лучше выявить его индивидуальность. Распространенный преимущественно в англоязычном философском пространстве лингвистический релятивизм, выходя за относительно узкие границы логических и эпистемологических теорий, претендует на установление новых ценностей, стремится быть не только философией, но и мировоззрением всей культуры. В этом смысле лингвистический релятивизм примыкает к постмодернизму, который стремится воплотить в жизнь широкомасштабную деконструкцию всех главных идей классической философии и, прежде всего, идеи реальности и рациональности. Но лингвистический релятивизм не растворяется в более широких рамках постмодернизма. Он имеет свое «аналитическое» лицо, стремится быть строгим, методологически выверенным, доказательным даже в рассуждениях о литературе, искусстве, политике. Это сильно отличает его от другой влиятельной формы постмодернизма — французского постмодернизма, начатого Сартром, Леви-Строссом и Фуко.

В следующем параграфе мы попытаемся доказать, что французский постмодернизм не является, несмотря на свое влияние, сино-

нимом постмодернизма вообще. Аналитический постмодернизм отличается от французского варианта, в некоторых случаях превосходя последний. Это особенно значимо для культуры постмодернизма, поскольку лингвистический релятивизм дает ей логически строгое обоснование, отличное от раскрепощающей бессознательное философии Делеза, Деррида и др. Аналитический постмодернизм, даже выводя маргинальные учения об искусственном интеллекте, локальности языков и Антиподах, остается *теоретической философией* и только потом ценностным руководством. Французский же постмодернизм, наоборот, ставит на первый план *практику* самореализации творчески мыслящего индивида и уж потом теоретическое обоснование этой практики. Разные установки и трактовки самого предмета философии тем не менее не мешают французским и англо-американским постмодернистам найти общий язык, особенно в области ниспровержения реализма и классической философии. Это состояние, отражающее дружбу-вражду двух главных типов философии постмодернизма, наиболее полно проявилось в «деле Остина», прямом столкновении двух ветвей постмодернизма. В этом споре, как мы увидим, аналитический и французский постмодернизмы проявили несколько различные подходы к определению релятивизма, лингвистической свободы и практики деконструкции. Сначала же мы исследуем другой предмет, попытавшись понять, что аналитический постмодернизм отвергает и что принимает у Фуко, Делеза, Деррида, Бодрийяра, Лиотара и других французских философов.

Жиль Делез называет философию чем-то средним между жанрами детектива и научной фантастики. Радикальный релятивизм, позволяющий творить из философии подобие романа, посвящается уже не исследованию, изучению, описанию, а представляет собой расследование, разоблачение, извлечение истины из глубины бессознательного. Определение Делеза обнаруживает полную «невменяемость» такой философии, причем это слово употребляется в позитивном смысле. Лишенный разума, отбросивший свою «сущность» человек выражает через творчество свои желания, которые инстинктивны, бесконтрольны, преходящи. Человек раздробляется, распадается на множество частных состояний, которые захватывают его и лишают контроля. В отличие от аналитических релятивистов, которые считали возможным языково выражение любого состояния сознания, Делез и его единомышленники считают, что большинство познавательных актов скрыты в области отчужденной бессознательной сущности. Понимая философию как детектив, Делез стремится выйти к этой бессознательной сущности, к особой фундаментальной «логике желания».

Проявление логики желания наиболее свойственно тем субъектам, которые не привыкли к рациональному контролю над своими действиями. На эту роль отлично подходят дикари, с легкой руки Леви-Стросса прочно водворенные в современном постмодернизме. Дикари, как мы помним, присутствуют и в аналитической философии. Лингвистические идеалисты и релятивисты (Витгенштейн, Куайн, Уинч и др.) выводят дикарей как носителей *иного* языка, который не может быть истолкован в терминах, словах и правилах западных языков. «Гавагай» Куайна наделяется скрытым лингвистическим богатством смыслов, которые бессилён передать английский язык, чья бедность обусловлена пристрастием к наименованию только типичных объектов, а не их свойств и состояний. Однако англоязычные философы, даже такие «поклонники» дикарей, как Рорти, не стремятся ставить «дикарское мышление» выше западного. Они, скорее, вообще лишают язык дикарей таких предикатов, как «самосознание» и «рефлексия». Леви-Стросс же стремится доказать не только то, что дикари обладают принципиально иной культурой и языком, не объяснимыми нашей наукой, но также и то, что дикари обладают *более совершенным* знанием. По Леви-Строссу, представления дикарей о живой и неживой природе во многих областях имеют даже большую научную и практическую ценность, чем биология и химия. До подобных аналогий лингвистический релятивизм аналитиков не доходит. Можно сказать, что аналитики остаются индифферентными к такой проблеме; им чуждо мазохистское желание доказать неполноценность нашей культуры. «Гавагай» дикаря для Куайна — главный пример проблемы перевода. Однако его исследования не простираются дальше отстраненного изучения языка этого племени. В какой-то степени, несмотря на свой релятивизм, Куайн выглядит «объективным» и «здоровомыслящим» на фоне вольных предположений Леви-Стросса.

Как мы доказали, аналитический постмодернизм подвергает деконструкции сознание, доводя до логического завершения принципы Театра Юма и Произвольной теории реальности. Он рассуждает не о сознании, а о деятельности сознания, понимаемой как языковая деятельность в рамках локальных практик. В связи с этим сознательная деятельность сводится к «более простым», «примитивным» источникам, вроде физических носителей, вычислительности и функциональности. В этой философии, на наш взгляд, имеют место также существенные уступки иррационалистическим трактовкам сознания, выразившиеся, прежде всего, в критике самой идеи рациональности, перспектив «разумного человека». Од-

нако, несмотря на достаточно последовательную деконструкцию сознания, в аналитическом постмодернизме не делается фрейдистских и ницшеанских выводов о наличии бессознательной сущности субъекта, некоем «шизоидном сознании», управляющим человеком против его воли. Даже такие «анти-рационалисты», как Пикок, Фодор и Рорти, высказывают скептические прогнозы относительно любых кандидатур на обоснование сущности человека, которые должны сменить разум, будь это воля или бессознательное. Допустив иные критерии, кроме возможности рациональной редукции к идеальному, аналитические постмодернисты стремятся к «логически последовательной» позиции, при которой *никакие критерии не определяют сущность языка, сознания, мира*. В этой связи Рорти справедливо упрекает философов наподобие Ницше и Деррида в «само-референциальном противоречии», когда, отвергая разумность человека, они как чисто формальную противоположность утверждают неразумность человека. Для Рорти французские интеллектуалы, демонстрируя, как надо «разделяться» с универсалистскими идеями и классическими трактовками, ошибочно увлекаются *неклассическими* трактовками. Опровергая «кантовский трибунал» в философии, Рорти стремится избежать подчеркнутого «не-академизма» и иррационалистических допущений. Вместо эксплуатации дискурсов бессознательного, лингвистический релятивизм уходит, дистанцируется от самой противоположности разума и воли, делая ее «несущественной» проблемой нового частного языка. Такие типично иррационалистические проблемы, как определение «диспозитива сексуальности», «добровольного стирания», «забвения», «пустот и пробелов», «крови», «шизоидного сознания» и т. д., остаются вне оценок самых радикальных аналитических постмодернистов.

Можно сказать, что аналитические постмодернисты, в отличие от своих французских коллег, не видят необходимости превращать убеждения лингвистического релятивизма в подобие «игры без правил», что особенно проявляется в вопросах языка. Можно считать, что они отвергают *экзистенциальный план* лингвистического релятивизма, оставаясь проникнутыми духом юмовского скептицизма беспристрастными исследователями. Для них, например, вряд ли приемлема трактовка языка у Фуко, который пишет: «Письмо теперь — это добровольное стирание, которое и не должно быть представлено в книгах, поскольку оно совершается в самом существовании писателя. Творение, задачей которого было приносить бессмертие, теперь получило право убивать — быть убийцей своего ав-

тора»^{*}. Для Фуко важна не просто деконструкция авторства, но и внимание к экзистенциальному плану переживания этой деконструкции, считыванию симптомов разложения идеи письма и мучительных последствий «стирания» автора в тексте. Рассуждающие с аналитической, в основном формальной и прагматистской, позиции лингвистические релятивисты оставляют без внимания исследование психологических глубин, несмотря на то, что катастрофа классического дискурса для них так же имеет определяющее значение. Только они считают релятивизацию мышления современным постмодернизмом и присущую ему дискурсивную раздробленность *логической* катастрофой, лишенной титанических мотивов и героизма в виде, например, Сизифа Камю. Лингвистические релятивисты, разрушая классические философские теории, отказываясь от понятий реальности, сознания, опыта, проводят чисто логическую деконструкцию: распыление реальности на множество концептуальных схем, распад универсального языка мышления на массу частных языков, разложение сознания на фрагментарные когнитивные частички и т. д. При этом такая деконструкция не затрагивает самого философа-аналитика. Ко всем подобным вопросам он занимает, по меткому выражению Даммита, «позицию методолога». Это, в свою очередь, возмущает французских интеллектуалов, которые не допускают возможность философии без трансформации своей собственной субъективности.

Некоторые идеи французских постмодернистов находят устойчивое неприятие даже у лояльных лингвистических релятивистов в силу их *догматической* деструктивности. Так, аналитическая мысль отторгает от себя клинику Фуко, хаос Делеза, симулякры Лиотара, фаллизм Фуко и прочие подобные идеи, которые считаются просто нефилософскими. Даже когда Рорти призывает крайне осторожно относиться к непохожим на нас носителям других языков, теорий и практик, он не может допустить рассуждения Делеза, который, например, считает наиболее позитивным хаос, а не порядок, или рассуждения Деррида о существовании письма до письма. В последнем вопросе расхождение особенно заметно. Деррида полагает (если, конечно, можно этому доверять), что письмо выходит за пределы языкового пространства; оно уже не фиксирует своими знаками поток мышления и устную речь, а начинает обнаруживать самодостаточность. «Рациональность... та рациональность, которая управляет письмом в его расширенном и углубленном понимании, уже ис-

^{*} Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 14.

ходит из логоса; она начинает работу деструкции: не развал, но подрыв, де-конструкцию всех тех значений, источником которых был логос»^{*}, — пишет Деррида. Несмотря на то, что идеи Деррида в области «деструкции» разума находят полное понимание у лингвистических релятивистов, они, принимая «дух» таких построений, тщательно дистанцируются от их «буквы». Даже для такой однородной фигуры, как Рорти, Деррида кажется чрезмерно фантазирующим мыслителем, склонным абсолютизировать частности, философом, которому чужд аналитический разбор проблем и взвешенность решений. Как мы уже показали в § 5 этой главы, лингвистический релятивизм не с меньшей последовательностью элиминирует разум из языка, но совсем другими способами. В этом смысле аналитический постмодернизм кажется слишком инертным и приверженным логицизму, но вместе с тем гораздо более строгим и обоснованным. На наш взгляд, отвлеченные переписания Куайна, Рорти и Берлина подвергают классическое наследие философии гораздо более последовательной и далеко идущей критике, нежели «авторские», полные вольных намеков и беспочвенных фантазий аргументы французских «деконструктивистов». Утверждение Деррида «все есть письмо» современные французские аналитики рассматривают в качестве стоящей внимания и оригинальной, но экзотической концепции, воспринимая ее, скорее, как художественно изложенное credo, нежели как серьезную философию.

Мы не ставили целью проведение полного компаративистского анализа взаимоотношений англо-американского и французского типов постмодернизма, но даже уже высказанного достаточно, чтобы увидеть их сходство только в самых общих вопросах, например в отношении к классической философии, реализму, разумности человека и т. д. В остальном же — пропасть отчуждения. Дж. Пассмор верно отметил, что французских интеллектуалов современности не интересуют эпистемологические и логические проблемы, которые стремятся прояснить аналитики (сами понятия «эпистемология» и «логика» получают во французском постмодернизме иное значение). Лингвистические релятивисты, в свою очередь, игнорируют саму иррационалистическую постановку проблем, структуралистский категориальный аппарат и лишённую методологии авторскую точку зрения. Два типа постмодернизма неизбежно должны сталкиваться между собой, вступать в междоусобную войну за первенство. Пожалуй, особенно яркое и запоминающееся столкновение связано с так называемым «делом Остина», возникшим в 1977 году.

^{*} Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 124.

Суть «дела Остина» не в оценке, которую Деррида дал идеям Остина. Эта оценка, учитывая либерализм современности, могла бы быть любой. Напряженность возникла по поводу того, как Деррида обошелся с идеями Остина. Смотря правде в глаза, отметим, что Деррида просто переврал Остина, перетолковав его идеи на свой лад, «прошелся по верхам». Дж. Серл, выступив в защиту Остина, обвинил Деррида в неуважении к идеям философа, которого нельзя читать как кому вздумается*. Ответ Деррида Серлу еще более фантастичен. Деррида утверждает не то, что он фантазирует или пускается в иррационалистические откровения, но свое право на «создание себя», на свой взгляд, который не должен быть комментарием других философов.

Даже Рорти, при всем уважении к релятивизму Деррида, вынужден объявить поражение французского философа. Будучи философом, Деррида не может уподобиться частному лицу и вольно трактовать чужие идеи, которые заслуживают такого же уважения, как и идеи Деррида. При всей дистанции Рорти от Рассела, Рорти все же сохраняет рекомендацию основоположника аналитической философии стремиться с помощью языка исследования превращать личный опыт в общественный опыт. Это не должен быть идеальный язык с позиций незыблемых Канонов, но по крайней мере этот язык должен учитывать право Остина на неприкосновенность как носителя пусть и чужого, но *философского* языка. Как пишет Рорти, «поздний Деррида приватизирует свое философское мышление и тем самым разрушает напряженность между иронизмом и теоретизированием. Он просто оставляет теорию — стремление последовательно и в целом рассмотреть своих предшественников — ради того, чтобы фантазировать о них, играть с ними, дать волю вызываемой ими веренице ассоциаций»†. Из этого фрагмента становится ясной антитеза аналитического и французского типов постмодернизма: *Теория против Фантазии*. Аналитический постмодернизм, несмотря на свою деконструктивистскую сущность, по видимости тождественную сущности устремлений Деррида, Делеза, Лиотара, Бодрийера и др., остается все-таки *теорией*, тщательно изгоняющей фантазии и произвольные предположения.

Фуко как-то высказался, что роль интеллектуала заключается в том, чтобы разрушать привычные стереотипы, разбивать все обще-

* Отметим, что Серл в тот период был одним из наиболее последовательных лингвистических релятивистов, подвергая разрушению идею рациональности и доказывая возможность программирования сознательной деятельности.

† Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. С. 165.

принятое и устоявшееся. Аналитические постмодернисты, выдвигая столь деконструктивистские идеи, как потерю реальности, разума, смысла, не готовы *просто разрушать*. Их не устраивает та «игра без правил», то вольное самосозидание через воображение, которое предлагает современная французская философия. Аналитический постмодернизм разрушает, не возводя в идеал сам культ разрушения. Разрушая, он остается созидающим. В отличие от французского постмодернизма, аналитический постмодернизм создает философию-преемника, которая пойдет дальше тупиков этой философии — дальше постмодернизма. Мы называем эту философию *Post postmodernism*.

Глава IV.

Post postmodernism

Как отмечал Ницше, все должно породить что-то выше себя. Если допустить, что он открыл всеобщий закон жизни и культуры, то не существует вечных проблем, теорий, истин. Постмодернизм, претендующий быть «концом истории», подвергший деконструкции все классическое наследие, утвердивший релятивизм как позитивную программу, не вечен. Он должен исчезнуть, породив что-либо выше себя. Интересуясь преимущественно аналитическим постмодернизмом, мы посвящаем эту главу решению следующего вопроса: может ли релятивизм, лежащий в основе аналитического постмодернизма, стать основой новой парадигмы аналитической философии?

В этой связи мы обозначаем понятием *Post postmodernism* всю совокупность теорий в аналитической философии, которые, отталкиваясь от ключевых идей лингвистического релятивизма, стремятся их критиковать, двигаться от них к новым *положительным* основам философии. На наш взгляд, *Post postmodernism* развивается в трех направлениях:

1. Критика лингвистического релятивизма.
2. Восстановление целостной сущности человека через изучение истории и культуры.
3. Восстановление осмысленности философского языка.

В первом направлении в центре нашего внимания будет находиться фигура Д. Дэвидсона, который, находясь внутри лингвистического релятивизма, первым подверг его критике. Перспективы релятивизма, оптимистически представляемые аналитическими постмодернистами, после критики Дэвидсоном стали казаться «*опьяняющим релятивизмом*», бессмысленным мультиплицированием частных языков. Во втором направлении *Post postmodernism* стремится уйти от лингвистического идеализма в сторону открытия новых, необязательно языковых, полей исследования. Одним из таких полей оказывается история и культура. «Уход в историю», пренебрежение многими проблемами аналитической философии языка характерны для *Post postmodernism*. По-своему эти философы правы, пытаются восстановить утраченную целостность сознания, культуры, ценностей, что вынуждает

их суживать проблематику аналитической философии, заниматься ее переориентацией. В третьем направлении, обретая человека, *Post post-modernism* ищет солидарности с теми философскими фрагментами, которые, по крайней мере, не полностью разрушились в постмодернизме. Таким фрагментом оказывается герменевтика, с которой такие мыслители, как Апель или Рикер, хотят сблизить аналитическую философию. В результате получаются метафилософские проекты. Они выглядят подчеркнуто монументально на фоне отмирающих постмодернистских школ и, несмотря на явный эклектизм, выступают первым неклассическим синтезом в *Post postmodernism*.

Тем не менее *Post postmodernism* занимает положение только *после* постмодернизма. Он слишком зависим от оснований постмодернизма, слишком держится за его идеи и ценности. *Post postmodernism* еще не в состоянии выработать *новый* язык философии, выйти к иным, лишенным релятивизма, методологиям и ориентирам. Несмотря на движение в сторону классической философии и реализма, *Post postmodernism* не имеет четкой позиции. Но его значение — дело *деконструкции самой идеи деконструкции*, дело *релятивизации самого релятивизма* — нельзя переоценить. Стихийное, лишенное единства и порядка выступление таких философов-аналитиков, как Дэвидсон, Анкерсмит, Макинтайр, Апель, Патнэм и др., позволило создать благоприятные предпосылки для преодоления лингвистического релятивизма, для «восстановления» человека, реальности, метафизики.

§1. «Опьяняющий релятивизм»

Вынесенное в название параграфа высказывание Дональда Дэвидсона побуждает придумать одну историю. Существует (а может быть, и нет) некое Общество Прижизненных Гениев. В это Общество принимаются все люди, которые создали свою теорию, после чего неизбежно уверовали в ее истинность. От обычных догматиков их отличает то, что они готовы бесконечно долго совершенствоваться и отстаивать свою теорию, выступая перед другими членами общества. В уставе Общества Прижизненных Гениев записано строгое правило, разрешающее практиковать внутри Общества любые методологии, языки, критерии истинности. При этом такие оценочные предикаты, как «правильно», «разумно», «идеально», «действительно», «единственно возможно» и т. п., запрещены. Особенность этого сообщества в том, что *все* языки и точки зрения считаются равноценными, так как любое мерило ценности ущемляет святое право членов общества на свободу самореализации. Все нарушители этого правила, например

каждый, кто пытается ставить свою теорию выше других, исключается из общества и приобретает репутацию «ретрограда», сторонника давно преодоленных старых ценностей философии.

Только на первый взгляд кажется, что такое сообщество невозможно. Общество Прижизненных Гениев столь же возможно, как и общество Любителей сказок. Это как раз то самое сообщество интеллектуалов, о котором грезят постмодернисты и которое столь художественно описывает Рорти. То общество уважающих друг друга ученых, сменяющее диктатуру академической философии, будет именно Обществом Прижизненных Гениев. Если философия, по совету Рорти, отбросит свой «кантианский самоимидж», то она потеряет *право* давать экспертные оценки, отличные от бабушкиных советов, похвалы, распоряжений начальства. К тому же будет трудно отделаться от недругов, доказывающих, что философия в таком сообществе станет анархией бессвязных, произвольных, а зачастую идиосинкразических «описаний». Любой студент, вооружившись заповедью Рорти о необходимости бесконечного расширения «репертуара» философских описаний, скажет профессору на экзамене: «Мой ответ об априорных понятиях совершенно исключает философию Канта, так как эта философия не соответствует моим взглядам. Поэтому я не считаю нужным вступать в кантианские дискуссии. Оценивайте меня как хотите, поскольку ваша «двойка» ничего для меня не значит, как для человека, не желающего играть с Вами по правилам одного языка». По Рорти, мы не сможем осадить этого «творческого» юношу, этого наследника футуристов. Единственное, что можно сделать, — это выдворить его из университета и отправить в Общество Прижизненных Гениев.

Лингвистический релятивизм содержит подобную опасность. Он слишком надеется на правило естественного отбора. Предоставляя полную свободу языков и точек зрения, лингвистический релятивизм убежден, что среди множества неудачных гипотез появятся «гипотезы-лидеры», выигравшие конкуренцию среди других гипотез, как деревья в лесу. Эпистемологический анархизм и лингвистический анархизм не учитывают таких последствий, как столпотворение языков и теорий. Когда в лесу засеивается слишком много елок или берез, то они начинают давить друг друга, а не сотрудничать. В результате этой конкуренции может победить одно дерево, но оно выйдет из этой борьбы хилым и уже не догонит дерево, выросшее на просторе. В Обществе Прижизненных Гениев все теоретики честолюбивы: уважая права всех других, они стремятся отстаивать только свое право.

Расширение философии «вширь», в сферу формирования бесконечного множества языков, концепций сознания, истины и реально-

сти, на наш взгляд, приводит философию к измельчанию. Критерии воображения, активно задействованные в лингвистическом релятивизме, начинают фальсифицировать реальность, приносить ее в жертву схеме. В принципе, подобных схем может быть бесконечно много, и мы можем выбирать. Возникает несколько парадоксальная ситуация: если в классической философии существовала *одна* философская методология, *один* категориальный аппарат, *одна* трактовка человека, общества и реальности, то в лингвистическом релятивизме появляется *сколько угодно* таких трактовок. Например, выдвинутый Фейерабендом эпистемологический анархизм допускает для науки и философии бесконечное множество критериев реальности, относительных к теориям. Принцип «Anything Goes» допускает установление любых критериев реальности, в том числе и гипотез *ad hoc*. Фейерабенд, опровергая метафизический реализм муровского типа, столь увлекается, что ведет к другой, противоположной крайности, допускает, что все критерии реальности одинаково возможны и хороши.

На наш взгляд, отмеченное нами честолюбие Прижизненных Гениев и конкуренция деревьев в лесу показывают более реальную картину философии в условиях аналитического постмодернизма. Провозглашенная лингвистическим релятивизмом деконструкция сознания в сочетании с Произвольной теорией реальности не может обеспечить существования множества равноценных языков, каждый из которых способен заменить утраченный язык классической философии. В результате эти языки, совершенствуясь в самооправдании, находятся в хаотичном движении. Их объединяет только крайний субъективизм, лежащий в основе их происхождения. В этой связи аналитический постмодернизм разрушается под собственной тяжестью, не выдерживая массы маленьких теорий и частных языков, каждый из которых бесконтрольно попирает другие теории и языки. Можно сказать, что любая теория в рамках лингвистического релятивизма не отвечает на главные философские вопросы, в силу отсутствия такой сущности, как «философские вопросы». Такая ситуация может устроить Прижизненных Гениев, но вряд ли устроит серьезно мыслителя, ищущего истину, а не частного совершенства.

Особенность классической философии, искусства, литературы заключается не в их статусе. Нельзя что-либо назвать «классическим», если оно объективно, в силу внутренних достоинств, не дает ответа на самые главные вопросы, волнующие человечество. Например, греческая архитектура является классической не потому, что ее так назвали историки, а потому, что в ней содержатся простые, четкие, но вместе с тем оригинальные ответы на значимые для архитектуры вопросы о пропорциях, элементах, композициях зданий. «Неклассический» архитектор неизбежно будет отрицать классические

каноны, утверждая свои эстетические принципы и стили. Однако, если эти каноны держатся *только* на отрицании, а не на положительном преодолении, то они быстро изнашиваются. Так произошло с архитектурой модерна, которая очень быстро развилась и принесла свои плоды, после чего началось возвращение к классическому стилю. Так происходит и с современной архитектурой эпохи постмодернизма, которая все более и более перестает устраивать общественность, требующую искоренения принесенного ей диссонанса в классический облик городов. Переноса эту аналогию на философию, можно сделать вывод о том, что классическая философия может быть разрушена *только формально, но не содержательно*. Ошибка лингвистических релятивистов заключается в том, что философов наподобие Канта или Рассела они считают мыслителями, устанавливающими, навязывающими каноны и принципы философии, которые объявлялись классическими. Это представление, на наш взгляд, совершенно ложно. «Дело Остина» показало, что Деррида совершенно не намерен считаться с принципами самого Остина. Из этого, однако, не следует того, что Остин руководствовался теми же критериями, что и Деррида. Переописывая классические идеи философии, лингвистические релятивисты не учитывают того, что большинство классических философов дискутировали о том, что Поппер назвал «объективными проблемами». Их совершенно не интересовали вопросы частного языка и совершенства. Они были исследователями проблем, которые не *придумывались* ими, а заимствовались из мышления и практики, то есть из объективной реальности. В связи с этим «старые» классические понятия философии успешно функционируют через эпохи, тогда как понятия постмодернизма обветшали спустя тридцать лет.

Возвращение философии к классическим ценностям и восстановление духа реализма не может быть простой реставрацией. Лингвистический релятивизм во многих вопросах вскрыл несовершенство категориального аппарата абсолютного идеализма и метафизического реализма классической философии, доказал возможность концептуального, языкового, культурного плюрализма. Его следует сохранить и, очистив от релятивизма, подвести под новый фундамент. Таким фундаментом может быть только реализм, понимаемый не в старом, метафизическом смысле, а в новом, «человеческом» смысле. Философия, учитывая плюрализм языков, культур, точек зрения, не может уже искать ответы в области потусторонней реальности, понимаемой как область фактов. Если она и возвращается к реализму, то этот реализм учитывает человека, живущего в конкретной культуре, имеющего определенные язык, образование, взгляды. Однако плюрализм языков уже не становится здесь самодовлеющей

ценностью, как в Обществе Прижизненных Гениев. Плюрализм языков, культур, эпох принимается как факт, для объяснения которого важно не оправдывать, а искать причины этого факта. Вобрав в себя все достижения лингвистического релятивизма, такие аналитики идут дальше, ставя вопрос о *коммуникации языков* и, как следствие, вопрос о *выработке внеязыковых критериев любого языка*. Это позволяет подвергнуть релятивизм критике, выйти к философии, в которой есть *не один, а несколько* критериев реальности, истины и языка. От старой, релятивистской точки зрения эта новая позиция отличается тем, что все критерии реальности, истины и языка должны быть объективны. Они не могут «годиться», быть одинаково приемлемыми в зависимости от цели и ситуации. То, что их *несколько*, еще не значит, что их *сколько угодно*, что все они могут быть одинаково приемлемы.

Этот значительный шаг, превосходящий релятивизм и сохраняющий свободу выбора позиции, впервые сделал Дэвидсон. Путь Дэвидсона от релятивизма к реализму, от анархизма к коммуникации, от волюнтаризма к интерпретации наглядно демонстрирует преодоление лингвистического релятивизма, Театра Юма и Произвольной теории реальности «изнутри», с позиций самого аналитического постмодернизма. Доводя эти взгляды до крайности, Дэвидсон убедился, что далее возможно только обоснование *позитивных* ценностей философии, восстановление утраченного доверия к значимости объективности, анализа, интерпретации. Во многом это определялось относительно случайными, биографическими обстоятельствами Дэвидсона. Оказавший на него большое влияние реализм Уайтхеда, Рассела и Броуда (о чем Дэвидсон сам пишет в автобиографии) позволил ему найти ориентиры для преодоления релятивистских тупиков Куайна. Отмечая свои расхождения с Рорти по поводу релятивизма, Дэвидсон пишет, что он все же считает возможным вести речь об объективном мире, независимом от сознания и языка. От лингвистического идеализма Дэвидсон все более и более движется в сторону лингвистического реализма.

Дэвидсон не стремится исключить разногласия между языками, тем более подвести их под фундамент идеального логического языка, снимающего все споры. Он хочет доказать, что разногласия возможны только для людей, которые спорят об *одном* предмете, а не говорят о разных предметах на разных языках. Разногласие тем самым невозможно без некоторого общего основания в согласии. Общество, по Дэвидсону, не состоит из Прижизненных Гениев. Они составляют относительное меньшинство в любом языковом сообществе в силу того, что просто не нуждаются в этом сообществе. Большинство людей открыты для диалогов и дискуссий, готовы обмениваться мне-

ниями и ради их понятности идти на некоторые уступки. Представители же некоторых философских школ, в том числе и лингвистические релятивисты, замыкаются в области частных, частных языков, не выходя за их пределы.

Сама идея лингвистического релятивизма подвергается Дэвидсоном критике и пересмотру. Дэвидсон полагает, что относительность и индивидуальность языков носит «сделанный», «человеческий» характер. Примечательно, что Дэвидсон предлагает для нового обозначения относительности языка категорию «relativized» вместо категории «relative». В переводе на русский язык и то, и другое слово означают «относительный», однако для носителей английского языка есть большая разница. «Relative» означает «относительный» в смысле объективно присущего чему-либо качества; в этом смысле язык или истина относительны сами по себе. «Relativized» означает «сделанный относительным»; в этом смысле относительность не присуща языку, а привносится в язык как дополнительное свойство. В результате Дэвидсон критикует релятивизм их же собственным оружием. Он стремится доказать, что, называя языки относительными, лингвистические релятивисты ничего не говорят о *природе* языка. Относительность языка — это только фиксация отношения к языку, определение роли языка и взаимоотношений с другими языками. Сам же язык *нейтрален*: он может быть как относительным, так и необходимым. «Лингвистический релятивизм возможен, но он не обязателен», — к такому выводу приходит Дэвидсон.

На наш взгляд, аргументы Дэвидсона совершенно адекватны. Если обратиться к нашему примеру с Любителями сказок, то следует допустить, что наш преимущественно объектный (предметный — ?) язык не похож на язык Любителей сказок. В этом случае можно признать, что наш язык и язык Любителей сказок — это *разные* языки, положения которых могут быть и не описаны в одинаковых терминах. В конце концов, можно даже признать, что эти языки не могут быть описаны в терминах друг друга. Теперь же допустим, что это равноценные языки, между которыми можно сделать выбор; и ни один из этих языков не является истинным языком. Подобные допущения, в отличие от первоначальных, не затрагивают самого языка: ни в моем языке, ни в языке Любителя сказок нет указаний на их относительность. Тем самым Дэвидсон опровергает лингвистический релятивизм.

Однако опровержение Дэвидсона имеет и слабые стороны. Опровергая лингвистический релятивизм как методологическую установку, он допускает *любые* языки, что оставляет его «скрытым» релятивистом. Дэвидсон считает, что каждый субъект, приходя к определенному языку, считая что-либо настоящим или истинным, вполне

может иметь убеждения собственного языка, не оценивая этот язык по отношению к другим языкам. Здесь можно усмотреть определенную непоследовательность американского философа. Отвергнув релятивизм как тезис о равноценности языков, Дэвидсон оставляет возможность замкнуться внутри отдельного частного языка. Он не ставит вопроса о *сходстве* языков за пределами чисто логических и лингвистических критериев. Лингвистический релятивизм Дэвидсон стремится опровергать *лингвистическими* средствами, что останавливает его на полпути. В Дэвидсоне слишком силен ученик Куайна, полагающий, что язык является замкнутой логической схемой, которая не «выходит» к миру, а «набрасывается» на него, как сеть.

Половинчатость критики релятивизма Дэвидсона проявилась в опровержении куайновского тезиса о невозможности перевода. Согласно самому Куайну, вариант перевода «гавагай» как «частный случай кроличьего бега» подсказал сам Дэвидсон, тем самым оказав медвежью услугу учителю. Сравним два варианта перевода «гавагай», предложенные «лингвистом» Куайна и Дэвидсоном:

1. «Гаваяй» — это кролик (лингвист Куайна).
2. «Гаваяй» — это частный случай кроличьего бега (вариант Дэвидсона).

Самый беглый обзор двух вариантов позволяет выделить *точность* перевода Дэвидсона по отношению к переводу Куайна. Дэвидсон обходит трудность перевода путем отказа от перевода одного слова *одним* словом, рассматривая «гавагай» не как логическую единицу, обозначение сущности, а как символы, за которыми скрываются определенные действия кролика. В результате, хотя перевод Дэвидсона и не является идеальным, Дэвидсон обходит затруднение Куайна. Для Дэвидсона тем самым не требуется двух условий, которые ставит перед переводом Куайн:

1. Дэвидсон не стремится перевести одно слово через другое слово.
2. Дэвидсон оставляет без внимания контекстуальность Куайна. Даже если нам непонятен контекст языка дикаря, по поводу «гавагая» может быть достигнуто определенное единство во взглядах.

Во втором случае Дэвидсон хочет сказать, что Куайн, свергнув догму логических аналитиков о наличии нейтрального языка перевода, поставил на их место противоположную догму, постулируя принципиальную неудачу перевода. Принцип Куайна вступает в противоречие с потребностью в успешной интерпретации, направленной на достижение единства во взглядах, а не на констатацию нашего языкового одиночества. «Мы просто должны стремиться вывести интерпретацию из-под удара, сохраняя разумную теорию убеждений. Как философы, мы особенно терпимы к систематической словесной

путанице и стремимся к тому, чтобы интерпретация давала результаты. Этот процесс заключается в конструировании жизнеспособной теории убеждений и значений из предложений, которые считаются истинными*, — пишет Дэвидсон. Его аргументы тем самым носят «прагматический» характер. Признавая относительную правоту Куайна и трудность перевода, он считает наиболее ценными случаи консенсуса отдельных языков, точки их сходства и пересечения, на которые заостряет внимание философия.

Несмотря на то, что любая истина относительна к языку, и разногласия между языками неизбежны, Дэвидсон стремится показать, что *сама непереводаемость невозможна без общего допущения переводимости*. Между любыми языками, несмотря на их несхожесть, могут возникнуть либо «нейтральные поля», либо точки пересечения в виде общих понятий и трактовок, позволяющих этим языком общаться. Однако Дэвидсон, на наш взгляд, ошибочно сводит коммуникацию только к логическим критериям. Опасаясь метафизического реализма, он не делает важного шага — допущения возможности коммуникации по поводу реальных фактов. В случае с «гавагаем» Дэвидсон не допускает идеи, что кролик и его бег являются точкой соприкосновения любых языков о кроликах (даже если это воображаемые кролики). Когда я говорю: «Кролик белый», меня может понять не просто носитель моего языка или носитель другого языка, готовый доверять моему свидетельству, а человек, привыкший видеть белых кроликов. «Белый кролик» здесь оказывается не именем и не метафорой; он вообще не является языковой сущностью. *Для нас*, конечно, важно, как мы описываем его свойства, как мы его классифицируем и определяем, но *для кролика* это не является обязательным условием. Когда Дэвидсон переводит «гавагай» как «частный случай кроличьего бега», он, на наш взгляд, рассуждает не о метафорическом, а о фактическом фундаменте коммуникации, об объективном качестве самого кролика, не зависящего от наименования и описания.

Мы отчетливо осознаем, что наш взгляд на Дэвидсона несколько пристрастен. Чтобы так посмотреть на Дэвидсона, надо перестать видеть в нем сторонника инструментализма, холизма и релятивизма, признать, что Дэвидсон дополняет идеей объективности сам принцип лингвистического идеализма. Несмотря на преимущественно холистический характер языков и замкнутость контекстов, в главных случаях взаимодействия языков необходим особый «ситуативный» анализ, дополняющий холизм. В этих случаях мы должны искать некоторые объективные, внеязыковые пункты, во-

* Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 157.

круг которых установится коммуникация. Все различие нашей позиции с позицией Дэвидсона заключается в том, что эти пункты — не только логические, но и физические структуры, независимые ни от языка, ни от мышления. Для коммуникации, на наш взгляд, необходимо не только сходство позиций относительно *смыслов*, но и сходство относительно *вещей*. Абориген и американец, хотя по-разному связывают слова «гавагай» и «кролик» с определенным животным, говорят при этом об одном и том же объективном мире, не созданном ими. Дэвидсон, на наш взгляд, вплотную подошел к реализму, к убеждению, что, если язык не соответствует объективному содержанию, его следует исправлять даже ценой утраты связности и самобытности. Но он не сделал этого шага, оставшись скептиком и лингвистическим идеалистом.

Отказ от релятивизма не ведет к потере свободы для самых различных интерпретаций. Так, одна и та же научная дискуссия может быть интерпретирована и как перебранка, и как конструктивный диалог. В этой связи возникает потребность в защите от такого «разброса» в оценках одного и того же явления. Поскольку, как мы уже доказали, остающийся лингвистическим идеалистом Дэвидсон не допускает фактических критериев достоверности, он обращается к ценностным критериям. По Дэвидсону, коммуникация возможна в случае стремления ее участников к поиску согласия и предмета диалога, то есть в случае доверия. Дэвидсон пишет: «Поскольку доверие является не просто свободным выбором, а условием для того, чтобы иметь работоспособную теорию, бессмысленно полагать, будто одобряя его, мы делаем серьезную ошибку. До тех пор, пока мы не имеем систематической корреляции предложений, истинных для говорящего, с предложениями, истинными для интерпретатора, мы вообще не делаем никакой ошибки. Доверие действует на нас, хотим мы этого или нет, и если мы стремимся понимать других, мы должны считать их правыми по существу»^{*}. Поддерживая стремление Дэвидсона к коммуникации, а не к изоляции языков, мы не можем разделить его принципа, имеющего юмистский, социально-психологический характер. Во-первых, этот принцип не рационален. Доверие превращается в самостоятельную сущность, «воздействующую» на нас против воли, наподобие того, как у Хайдеггера «голос вещи» воздействует на язык. Во-вторых, нельзя списывать предложенного Я. Хинтикой «недоброжелательного оппонента», который может стремиться не доверять нам, а опровергать нас. В этом смысле следует искать более объективной возможности для коммуникации, нежели доверие, которая будет бесспорной даже для «недоброжелательного оппонента».

^{*} Там же. С. 158.

Критикуя Дэвидсона, мы адекватно оцениваем его вклад в критику релятивизма. Дэвидсон сумел подвергнуть критике анархистское допущение любых языков, выступил сторонником наличия критериев разграничения между различными интерпретациями, описаниями, мнениями и т. д. Он уже делает различие между объективным и субъективным, реальностью и вымыслом, описанием и фантазией. В какой-то степени Дэвидсон понимает языковые описания в духе трансцендентального схематизма Канта, благодаря которому явления «подводятся» под понятия языка. Концептуальные схемы Дэвидсона точно так же «подводят» нас к действительности, позволяя увидеть конечность любого языка и необходимость поиска общего фундамента языков. Понимая языковые описания как интерпретации, Дэвидсон убеждается в наличии того *объективного содержания*, по поводу которого строится наше понимание и которое вместе с тем не зависит от любых возможных истолкований.

Последним пунктом, проливающим свет на выход Дэвидсона за пределы лингвистического релятивизма, является его несогласие с радикальным релятивизмом Рорти, отказывающимся от идеи связи языка и мира. Отмечая значительное сходство своих идей с идеями Рорти, Дэвидсон пишет: «Отличаются наши позиции (если они отличаются) в том, остается ли актуальным вопрос: „Как — если для нас невозможно выйти за пределы наших убеждений или языка, чтобы там, вовне, найти какой-то иной критерий помимо связности — для нас все же возможно иметь знание об объективном публичном мире, не созданном нами, и вести о нем осмысленный разговор?“ Я убежден в актуальности этого вопроса, но подозреваю, что Рорти так не считает»*. Данное высказывание еще раз подтверждает наш тезис о движении Дэвидсона в сторону реализма, восстановления значимости логических критериев языка и соответствия содержания высказываний реальности. Подлинная интерпретация неотделима ни от определенного согласия в категориях, ни от признания некоторых случаев соответствия наших слов и мыслей объективному миру. Как мы уже продемонстрировали в предыдущей главе, Рорти, выступая за бесконечную свободу переописаний и совершенствование частных языков, вообще радикально отвергает соответствие языка реальности и вообще отвергает сам мир. Дэвидсон же, выходя из лингвистической замкнутости, наоборот, включает мир как необходимое условие коммуникации. И хотя этот мир определен только логически, можно сказать, только нарисован на бумаге, Дэвидсон склонен скорее *ограничивать*, нежели расширять степень «открытости» теории. Откры-

* Дэвидсон Д. Когерентная теория истины и познания // Метафизические исследования. Выпуск 11. Язык. СПб., 1999. С. 245.

тость теорий, возведенная в абсолют, порождает Общество Прижизненных Гениев, ниспровергающих классику и ставящих на ее место свое Я. Философия Дэвидсона показывает ценность классических философских дискурсов как главного залога успешной коммуникации. Выводя *конструктивную* цель обеспечения коммуникации, Дэвидсон ставит вопрос о наличии таких пунктов доверия, которые не могли бы быть устранены частным языком. Не сумев обрести эти пункты, Дэвидсон указал путь преодоления релятивизма в сторону «реконструкции» реалистического критерия соответствия объективной реальности и логического критерия возможности интерпретации в рамках особых структур доверия. Не пытаясь освободить Дэвидсона от постмодернистского характера его концепции, мы развиваем его стремление выйти за его пределы, найти *нечто большее, чем достоверность частного языка*. В конце концов, это не что иное, как стремление обрести утраченную в лингвистическом релятивизме реальность и восстановить классический характер философии. Заслуга Дэвидсона в том, что после его философии Общество Прижизненных Гениев стало анахронизмом.

§2. Возвращение человека

Исследование философии Дэвидсона как первого философа за пределами постмодернизма, приводит нас к необходимости восстановления *внеязыковых* критериев философии, таких как объективность, тождество сознания и возможность успешной интерпретации. Дэвидсон доказывает, что «человеческая» точка зрения обязательно обретается в области частного языка и не обязательно ведет к изоляции. Сам человек у Дэвидсона включен в постоянный процесс коммуникации через интерпретацию чужих языков. Человек вынужден постоянно выходить за пределы своего языка, обретая все больше и больше точек схождения с носителями чужих языков. Это делает людей все более схожими, находящими все большее количество точек сближения и доверия. В результате в лингвистический релятивизм возвращается *человек*. «Взрывая» лингвистический релятивизм изнутри, человек вновь обретает сознание, мир, истину, не теряя при этом своей языковой индивидуальности. Смысл критики релятивизма, таким образом, сводится к восстановлению *целостности человека*.

Идея человека не является сильным местом аналитической философии, сторонившейся субъективности и экзистенциальных проблем. Во всех главных теориях человек представляется как субъект: логический или языковой. В лингвистическом релятивизме языковой субъект

ект, в свою очередь, распадается на множество частиц, соответствующих частным языкам. Например, Поппер, критикуя «историцизм», отмечает, что логический субъект не зависит от законов истории, которые человек может направлять, исходя из критериев своей рациональности. Еще ранее, в трудах Рассела, мы видим достаточно эмпирический образ человека как отдельного индивида с конкретным организмом, психикой и умом, включенным в определенные общественные отношения. Если аналитики и допускают индивидуальность субъекта, то это либо психологическая, либо языковая индивидуальность. Они не рассуждают о субъекте самом по себе, наподобие немецких философов. Тем не менее им непонятен экзистенциализм, определяющий существование человека. Как отмечали многие аналитики, концепции Шелера и Хайдеггера, ставящие человеческое бытие в центр мира, у них вызывают недоумение. Аналогичное отношение вырабатывается и к философии истории Гегеля. Аналитики полагают, что в любом обществе, в любой момент истории человек, несмотря на определенные социальные и культурные признаки, тем не менее остается логическим субъектом, осуществляющим познавательную и языковую деятельность. В этой связи можно сделать вывод, что в своем основном потоке аналитическая философия является антиисторической и антиреалистической традицией.

Метафизический реализм, доказывающий онтологическую независимость реальности от сознания, стремится преодолеть любую форму субъективности. Идеальный язык, ориентированный на факты, стремится к знанию, свободному от эмоциональной и ценностной окраски. Точное описание теории соответствия — это идеальный логический конструкт, в котором носителем языка оказывается логический субъект. Когда Мур утверждает, что дерево остается физическим объектом, совершенно независимым по своей природе от наименования и определения, он пытается в максимальной степени «очистить» представление о дереве от субъективности восприятия, а также от неточности и метафоричности языка. Метафизический реализм тем самым стремится стать философией, лишенной субъективности. Это реализм, как если бы в нем не было человека. Как ни парадоксально, но в метафизическом реализме *нет человека*; он отсутствует, скрывается за научным языком. Все человеческое, субъективное остается в рамках морали, частной жизни, политики, не затрагивая основ логики и науки. В какой-то степени в концепциях Рассела, Айера, Поппера фигурируют логические автоматы, картонные люди, занимающиеся сугубо установлением фактов и точных описаний этих фактов.

Уже Рассел сомневается в действенности такого реализма, в его неспособности познать сложную *человеческую реальность*. В книге

«Человеческое познание» Рассел отмечает, что идеальный язык науки не может быть пригоден для всех описаний. Например, он мало может помочь для выражения чувств и переживаний. Получается, что восторг от красоты окружающего пейзажа не может быть сведен к простым и точным описаниям. Герой «Гордости и предубеждения» Дж. Остен мистер Коллинз, говоря спутницам о красоте окружающей рощи, не забывает сообщить сведения, что в ней три вяза, пять дубов и т. д. Из этого можно сделать вывод, что идеальный язык метафизического реализма не может стать всеобщим языком, на котором можно фиксировать все проявления субъективности. Например, поэтический язык не может быть ни сведен к идеальному логическому языку, ни передан в его терминах.

А.-Н. Уайтхед был первым мыслителем, который попытался вернуть человека в метафизический реализм, подчеркнуть *особый* статус человеческой реальности. Создавая концепцию «приключений идей», Уайтхед делает познание ареной сложных исторических трансформаций, в ходе которых меняются концепции рациональности. Рассмотрение сложного процесса перехода от механицизма к органицизму в период романтизма приводит Уайтхеда к учению об *историчности* любой формы познания, о том, что символизм познания не может базироваться на вечных, всеобщих принципах. К сожалению, на фоне господствующего логицизма аналитической философии теория Уайтхеда считалась экзотической концепцией, находящейся за пределами основного потока философии. Такие современники Уайтхеда, как Айер, Витгенштейн, Поппер, Стросон, просмотрели открытое им новое поле исторического исследования — *поле исторического воображения*. Уайтхед был единственным ранним аналитиком, поддержавшим «гегельянские» идеи Коллингвуда, Кроче и Кассирера о специфичности человеческого бытия, о неотделимости символизма языка от исторической эпохи с ее главными ценностями.

«Потеря реальности», начавшаяся с Витгенштейна, привела к трансформации логического субъекта метафизического реализма в языковой субъект, что, на первый взгляд, сделало образ человека более конкретным, вовлеченным в социальные структуры языка. Но это — иллюзия. Лингвистические идеалисты и следующие за ними лингвистические релятивисты перетолковали идеи человека, истории и культуры на свой лад, сделав человека и все продукты его деятельности языковыми формами. Эти языковые формы не исключают определенного «историзма», но последний понимается в духе зависимости языка от случайностей времени и ситуации. Такие философы, как Витгенштейн, Куайн, Рорти, не задумываются о причинах языкового плюрализма за пределами логики и эпистемологии; для

них это «историческая случайность», некий голый факт наподобие факта произрастания в какой-то местности некоторых трав. Когда Рорти отмечает, что «историцизм» рассматривает любую личность, язык, культуру как «продукт времени и случая», он как бы «отсекает» сам вопрос о причинах подобной пестроты случайных дискурсов. Любой ответ на этот вопрос будет неизбежно насильственно подводить разнообразие случайных языковых практик под «выдуманные» необходимые понятия, принципы, нормы. Положение Витгенштейна «надо оставлять все как есть» выражается в лингвистическом релятивизме в типичную для постмодернизма «погоню» за различными языками, стремление к их безудержной мультипликации. Причем лингвистические релятивисты считают это «простым» решением, снимающим надуманные вопросы о сущности человека, истории, культуры.

В эпоху лингвистического релятивизма становится особенно ясно, почему аналитики, за редким исключением, в течение почти ста лет не занимались построением концепций личности, истории и культуры. Они считали их *придуманнами*, чисто метафизическими проблемами, загоняющими разнообразную реальность языка и мира в формальные схемы. Такие категории, как «Я», «экзистенция», «историческая необходимость», «человеческое бытие» и т. п., либо изгонялись из философии, либо раздроблялись на множество частных лингвистических проблем. Например, экзистенциализм был отвергнут ввиду неясности категорий «экзистенция», «абсурд», «Ничто» и т. д. Свидетельствует ли это об определенной узости, ограниченности аналитической философии? Или аналитическая философия права, считая подобные проблемы, скорее, философским фантазированием, нежели серьезным аргументированным исследованием?

На эти глобальные вопросы нельзя дать однозначного ответа. В какой-то степени аналитическая философия должна исключать все персоналистические и идеалистические тенденции: ведь ее предметом выступает аналитическое рассмотрение реальности и языка, а не попытка оценки или объяснения сущности этой реальности. Когда, например, Рассел пишет о личности, истории, политике или культуре, то, будучи реалистом, он описывает конкретные, наблюдаемые локальные географические области и социальные процессы, произведения искусства, войны, революции и т. д. Ему просто *не нужно*, наподобие Гегеля или Ницше, подводить все расстилающееся многообразие социальной жизни под априорную всеобщую концепцию. Когда мы возразим, что аналитический метод «идет на поводу» у реальной действительности, не пытаясь вскрыть ее сущность, раздробляя жизнь человечества на отдельные культурные фрагменты, заостря внимание на фактах, а не на переживаниях, ответ Рассела про-

звучит примерно так: «Ну и что?» Ведь по-своему он прав, считая, что любое объяснение сущности истории, культуры, личности приводит к метафизическим, неverifiedируемым всеобщим теориям, которые нельзя доказать. Отметим, что аналитические философы в этом смысле очень нужны миру. Сколько «вольных» теорий, особенно иррационалистических теорий, были подвергнуты утонченной критике, доказывающей субъективное происхождение этих теорий! Такие направления, как психоанализ, экзистенциализм, философия жизни, абсолютный идеализм, благодаря критике аналитиков, лишились ореола проникновения в тайны человеческой личности, языка, истории.

Однако отношение аналитической философии к персоналистическим, культурологическим и историческим проблемам, в котором преобладают формальные подходы, становится все более и более архаичным. Лингвистические релятивисты осознали ложность позиции «бесстрастного логического субъекта», позиции эксперта-аналитика. Они щедро насытили свои произведения ссылками на литературу, религию, мистику, пытаясь расширить границы языкового субъекта до границ культуры, а не логики и философии языка. В этом несколько лапидарном подходе, превратившем, к примеру, книгу Рорти «Случайность, ирония и солидарность» в настоящую мешанину из всех областей духовной культуры, некую готовность интеллектуала говорить обо всем, есть своя правда. Лингвистические релятивисты, пусть и в чисто экстенсивном смысле, расширяют сферу применения аналитического метода, ставят вопрос об историчности любого языка, доказывают необходимость исследований не просто личности, субъективности и рациональности, а *современной* личности, субъекта, рациональности. Но это весьма сомнительный выход в условиях исключительно лингвистического подхода и Произвольной теории реальности. Строгая, логически ориентированная аналитическая философия прошлого, пусть и была весьма ограниченной философией, имела свое лицо, могла дать определенные ответы на все главные вопросы философии, могла интерпретировать любые явления культуры в духе последовательного реализма или антиреализма. Аналитическая философия в эпоху лингвистического релятивизма, наоборот, предоставляет любому возможность выработать свой частный язык, частную теорию, частную методологию, ввести любые описания, вступить в любую форму солидарности с нефилософскими практиками и т. д. В результате, несмотря на заметное расширение сферы аналитической философии, лингвистический релятивизм не вырабатывает какой-то методологии, позволяющей проанализировать такие новооткрытые области, как историю, традицию, литературу, массовую культуру и многие другие.

Как мы доказали, исследуя положения философии Дэвидсона, лингвистический релятивизм, в силу своих основоположений, не может выработать теорию интерпретации, не может увидеть единства за разнообразием языков, теорий, способов жизни. *Post postmodernism*, проводя эрозию лингвистического релятивизма, ставит вопрос о закономерном, а не произвольном основании любого языка, об определенном единстве человеческой личности, истории и культуры. *Post postmodernism*, ставя вопрос о коммуникации, доверии, терпимости, восстанавливает раздробленное на частные дискурсы человеческое бытие. Помещая любой язык в более широкую область мира, культуры, традиции, *Post postmodernism* возрождает реалистическую направленность аналитической философии первых десятилетий, цenia вместе с тем лингвистический плюрализм современности. В этом смысле наиболее серьезные трансформации происходят в области истории.

Почему именно *история* становится главным объектом аналитической философии эпохи *Post postmodernism*? Не есть ли это очередная смена моды и приватного интереса, столь типичная для постмодернизма? На наш взгляд, поворот аналитической философии тем и интересен, что он *не случаен*. Во-первых, в отличие от опыта, мышления, морали, история меньше оказалась подвергнута деконструкции лингвистического релятивизма. Отвергая практически любую определенность, лингвистические релятивисты сохраняли тезис об историчности любого феномена культуры. Во-вторых, история наименее всего подвержена превращению в языковой дискурс. Совершенно ясно, что история не может быть «просто» разговором, рассказом, романом. В этом смысле в истории остается актуальной проблема целостности, объективности и научности. В-третьих, история как нельзя лучше подходит для реализации центральной в *Post postmodernism* идеи коммуникации. Где, как не на предельно широкой арене истории, можно проводить самые разные интерпретации, находить сходства и различия различных языков, искать точки пересечения цивилизаций и т. д. В-четвертых, история является преимущественно авторским исследованием, которое активно задействует воображение. Однако, в отличие от чистой самореализации автора эпохи постмодернизма через произвольные переописания, история все же претендует на «правдивость», что позволяет выстроить лишний произвола, аргументированный дискурс.

Все эти четыре причины сводятся к одному главному тезису: именно в области истории *Post postmodernism* обретает утраченную целостность личности, человечества и культуры, после чего *сама история* опровергает неисторичный постмодернизм. Становясь новым, еще неисследованным полем аналитической философии, история по-

зволяет построить теории, которые уже лишены лингвистического релятивизма, свободны от постмодернистского сознания. При этом аналитическая философия, конечно, не становится философией истории. Логические, эпистемологические, моральные и другие проблемы просто *помещаются* в исторический контекст, теряя как вне-временный характер метафизического реализма, так и произвольный характер лингвистического релятивизма. В этой связи исследование идей таких ориентированных на историю аналитиков, как Берлин, Макинтайр, Грей, Данто, Анкерсмит и др., позволяет понять не только то, как аналитическая философия приобретает утраченное единство, но и как она обретает утраченную цельность человека.

В этом смысле нельзя переоценить заслуги И. Берлина, который, будучи последовательным лингвистическим релятивистом и культурологическим постмодернистом, первым поставил вопрос о недостаточности этих позиций для объяснения исторической реальности. Доказав ценностный релятивизм и индивидуальность большинства исторически значимых практик, Берлин поставил вопрос об *основании* этого разнообразия. Этот крайне неудобный вопрос для постмодернизма, предпочитающего, скорее, констатировать, нежели обосновывать лингвистический и культурный плюрализм, вынудил Берлина (во многом против своей воли) выйти к положительному обоснованию истории.

Дети очень любят играть в картинки-загадки, или «пазлы». Суть игры сводится к тому, чтобы из кусочков собрать картинку, совмещающая кусочки друг с другом. Особенность пазла заключается в том, что вне целого кусочки ничего не значат, представляя собой разноцветные картинки с фрагментами линий. Особенность аналитики идей Берлина заключается в том, что он как бы собирает целое культуры из различных индивидуальных фрагментов, ставит вопрос о наличии общего плана, в который укладываются эти фрагменты. Аналитический метод, по Берлину, представляет собой умение обосновывать лингвистический, культурный и социальный плюрализм, а также умение находить общие точки между, казалось бы, несовместимыми идеями. Историк идей выступает одновременно аналитиком идей, рассматривая отдельные идеи в контексте связи с другими идеями. По Берлину, несмотря на индивидуальность, идеи тесно связаны с природой, обществом и культурой. На место физической действительности неореалистов и реальности языка лингвистических идеалистов Берлин ставит *социокультурную реальность*, «очеловеченную» форму бытия. Нельзя сказать, что Берлин делает это последовательно. Социокультурная реальность истории является, скорее, фоном для множества частных форм, который только указывает им местоположение, но никак не диктует свои законы. Единство исто-

рии Берлина несколько эклектично; он слишком дорожит индивидуальностью культурных и языковых практик, чтобы подчинить их какому-либо высшему принципу. Тем не менее даже «мягкая» форма синтеза истории, предложенная Берлиным, уже находится за пределами постмодернизма. Можно сказать, что Берлин от лингвистического и культурного релятивизма делает шаг в направлении *исторического реализма*.

В нашем исследовании мы не ставим целью рассмотрение частных областей методологии Берлина*, но мимо одного из вопросов нельзя пройти. Вопрос это следующий: как поместить такого философа, как Дж. Вико, в историю философии? Совершенно очевидно, что Вико не укладывается в рамки рационалистических идей Просвещения. Маргинальный философ, создавший картину трех эпох истории цивилизации, не задавался вопросами о методе, познании, социальном смысле теории и т. д. Тем не менее теория Вико предвосхитила цивилизационный подход в области философии истории; поэтому она ценна сама по себе. Должны ли мы рассматривать идеи Вико как идеи философа-одиночки, или мы должны расширить поле исследования мысли Нового времени, перестав видеть в нем только Просвещение, борьбу рационализма и эмпиризма? Берлин выбирает второй путь, переописывая саму картину Просвещения, помещая туда таких оригиналов, как Вико и Жозеф де Местр. Здесь, по видимому, нет ничего отличающегося от свойственного аналитическому постмодернизму принципа переописания, если бы не одно «но». В отличие от Рорти, занимающегося переописанием ради самих переописаний, Берлин переописывает философию Нового времени ради восстановления *исторической истины*, ради ликвидации деления на «главные» и «второстепенные» теории в истории философии. Правда, Берлин готов допустить *все* теории, как приемлемые и равноценные, пропагандируя «терпимость» ко всем идеям, не похожим на наши. «Мы можем восхвалять или оплакивать, испытывать чувство любви или ненависти, чувство удовлетворения или стыда, но мы не можем ни осуждать, ни оправдывать. Александр Македонский, Юлий Цезарь, Аттила, Мухаммед, Кромвель, Гитлер подобны потопу, землетрясению, закату солнца, океану, горной вершине»[†], — пишет Берлин.

Такое вот «смирение» испытывает Берлин перед множеством эпох, культур, обществ, языков. Историк идей, получается, констатирует это разнообразие как некий факт, подобный землетрясению. Но

* Это мы уже сделали в другой работе. См. Никоненко С. В. Английская философия XX века. Раздел 5.3.С.

[†] Берлин И. Подлинная цель познания. М., 2002. С. 191.

все эти явления объединены несколькими характеристиками, которые уже не зависят от исторических случайностей: все они происходят, имеют причины и следствия и, наконец, определяют саму сущность человеческого образа. Историцизм Берлина, таким образом, балансирует между постмодернистским призывом к полной свободе выбора среди самых разных дискурсов и допущением объективности и связанности исторических процессов. Это допущение очень похоже на рассмотренную выше логику Дэвидсона, который задался вопросом об *условии* возможности успешной интерпретации и выдвинул в качестве него доверие. Берлин также пытается найти условие культурного плюрализма, причину разнообразия исторических форм. В качестве этого условия он обретает *человека*. Все исторические практики, при всем их разнообразии ставят и решают один и тот же вопрос: *что значит быть человеком?*

Философские идеи Вико никак нельзя втиснуть в рамки немецких историй философии (Гегеля, Куно Фишера, Виндельбанда и др.). Следовательно, надо либо исключить Вико из пределов философии (или «основного потока» философии), либо расширить само представление философии этой эпохи, представив идеи Вико не менее значимыми, чем «официально признанные» идеи Вольтера. Берлин осуществляет такое расширение за счет введения индивидуального характера любого языка, теории, исторического процесса. Символизм культуры оказывается неотделимым от идеи индивидуальности культурных практик, что, в свою очередь, делает *индивидуальность* этих практик всеобщим основанием культуры. Аналитическое рассмотрение истории тем самым сводится к обоснованию этой индивидуальности и сопоставлению ее с другими индивидуальностями. Здесь можно провести параллели между Бергсоном и Стросоном. Оба философа представляют язык и задачи аналитического метода исключительно в исследовании «индивидов», пытаются затем создать на их основе «дескриптивную метафизику», объясняющую генезис и общность этих индивидов. Конечно, в такой методологии различия гораздо важнее сходств, а индивидуальность важнее всеобщности, но само восстановление вопросов о сходстве и общем основании позволит судить об истории идей как форме *Post postmodernism*.

Основанием общности всех индивидуальных идей, языков и практик, не позволяющим культуре рассыпаться на множество ничем не связанных дискурсов, выступает сам человек, объективная реальность его существования, жизни, деятельности, познания. Берлин пишет: «Говорить о наших ценностях как объективных и универсальных не означает сказать, что существует некоторый объективный код, внушенный нам извне, не нарушаемый нами (так как он не создан нами). Это означает сказать, что мы не можем не допустить дан-

ные основные принципы, поскольку мы — люди, мы не можем не искать (если мы нормальны) тепла, а не холода, истины, а не лжи, признания, а не безучастности и непонимания»*. Несмотря на то, что существует слишком очевидный психологизм в ссылках на «человечность» любой культурной формы, идея Берлина не выглядит банальной в силу реальности человека, причем *реальности целостного человека*, которая, объективно существуя, приобретает в каждую эпоху свою трактовку. Не банальная ссылка на то, что все в истории «человеческое», а постановка самой «человечности» в центр истории позволяет судить об объективном основании концепции Берлина. Х. Ортега-и-Гассет отмечает, что человеческая реальность проявляется в том, что в любой культуре существует представление о «человечном» и «бесчеловечном». Например, фашизм отвергается, как бесчеловечный режим. Нюрнбергский процесс обвинил лидеров нацизма в преступлениях против человечества. «Человечность», естественно, изменяется в истории. Например, в Средние века рабство считалось бесчеловечным, тогда как греки не видели в нем ничего недопустимого. Однако и для греков были свои критерии человечности, определявшие их жизнь и культуру.

Таким образом, концепция Берлина, выступая ранней формой *Post postmodernism*, подводит нас к двум противоположным выводам:

1. «Быть человеком» (to be human) является главным критерием, по которому оценивается культура или эпоха. «Человечность» аналитически определяется как необходимое и всеобщее условие для существования культуры. История идей позволяет взглянуть на события с точки зрения единого принципа.

2. Критерии «человечности» индивидуальны в различные эпохи и несводимы друг к другу. История идей изучает события как происходящие в индивидуальных культурах, эпохах, обществах и т. д.

Совершенно ясно, что история идей, находясь одной ногой в пределах лингвистического релятивизма, а другой ногой — за его пределами, не может разрешить этой антиномии. Понимая историю как картинку-загадку, Берлин, хотя и допускает возможность сложить «пазл», доказывает, что некоторые «кусочки» будут положены не на то место или пропущены. Любая наша концепция целостности истории, реконструируя идею «человечности», в свою очередь, не является свободной от субъективности самого историка. Однако историк, выводя свой взгляд на события, должен быть реалистом в одном отношении: он должен осознавать объективность всех критериев «человечности», которые должны сохраняться с максимально возможной степенью аутентичности. Реализм, совмещаясь с интерпре-

* Berlin I. *The Crooked Timber of Humanity*. N-Y., 1990. P. 204.

тационизмом, по Берлину, является не противоречивым, а следующим из самой сложности жизни, которая имеет непредсказуемую логику. Согласно Берлину, мы не поймем человеческой реальности, пока не осознаем, что она не может иметь простого определения, имеющего внеисторическую сущность. Делая человека противоречивым существом, мечущимся между пристрастием и терпимостью, Берлин доказывает изначально запутанный, трудно разрешимый характер человеческой реальности.

Человеческая реальность, хотя и выступает для Берлина *положительным основанием* истории, центрирующим все возможные исторические практики, не является *простым* основанием. Проявляя себя как лингвистический и культурный релятивист, Берлин только ставит вопрос о преодолении релятивизма в собственной позиции. Предложенный им крайне аморфный принцип человечности, как и принцип доверия Дэвидсона, значим, скорее, как попытка выйти за пределы релятивизма постмодерна, но не как реальное руководство к действию. Обращение к человечности, несмотря на свою логическую несостоятельность, исторически востребовано, так как ставит вопрос о внеязыковом характере человеческой реальности, которую можно поставить вместо метафизической реальности ранних аналитиков. Историк идей уже не смотрит на историю как на арену приложения авторского воображения, как это делает, например, Фуко, доказывая, что дискурс задает порядок самим вещам. Для историка идей появляется объективность человека и исторической реальности; он уже не похож на героя Сартра, лишённого своего прошлого. В отличие от последовательного лингвистического и культурного релятивиста, который, подобно Сартру, утверждает, что историческая реальность — это «карманное прошлое, книжица из золотой библиотеки, полная прописных истин»^{*}, Берлин выглядит весьма «еретическим» последователем постмодернистских ценностей. «Неудобный» вопрос о человеке как объективном основании всего разнообразия исторических практик, уже не может быть решен в рамках аналитического постмодернизма.

То, что человечность выступает описательным и неопределённым понятием, настолько очевидно, что вряд ли стоит это доказывать. Этому критерию недостает онтологического обоснования, определения самой сути человеческой реальности. При этом определение человеческой реальности должно быть аналитическим. Философа-аналитика не может устроить, например, определение Хайдеггера, сводящее человека к человеческому бытию, *Dasein*. Такое определение представляется догматическим: определяя челове-

^{*} Сартр Ж.-П. Стена. М., 1992. С. 77.

ка, оно не определяет человеческую *реальность*, которая, будучи несводимой к природной, божественной, языковой или какой-либо другой реальности, тем не менее не зависит только от самой себя. В этом смысле человеческая реальность должна определяться через свою наиболее типичную *форму*, на основании которой мы можем отделить «человеческое» от «нечеловеческого». Такая объективная форма человеческого существования, поддерживаемая в культуре, выступает как *традиция*, отличная от любой нечеловеческой формы реальности. К такому выводу приходит, в частности, А. Макинтайр, система которого, в отличие от теории Берлина, не только намечает способ преодоления лингвистического релятивизма, но и *преодолевает* его.

Суть концепции Макинтайра сводится к тому, что на место идеи рациональности, которая в эпоху лингвистического релятивизма перестает определять философию, ставится понятие традиции. Сама рациональность рассматривается как проявление традиции, одно из ее свойств. Что же касается стандартов академической философии, утверждающей единую рациональность западной культуры, то она поддерживает лишь видимость давно утраченных ценностей. История Запада не подчиняется ни греческой, ни немецкой философии; она существует в форме относительно замкнутых традиций, крупнейшие из которых задают рациональность всей эпохи. Когда Макинтайр ставит вопрос о плюрализме критериев рациональности, мы тем самым не видим ничего, что как-то выделялось бы из общего фона постмодернизма. Когда Макинтайр ставит любую рациональность в зависимость от традиции, он претендует на «запрещенное» в постмодернизме обобщение, попытку определить сущность рациональности и истории.

Метод исторического исследования Макинтайра работает с различными традициями, конкурирующими, мирно сосуществующими или безразличными друг другу. Взаимоотношения традиций похожи на взаимоотношения людей, наций и партий, причем каждая традиция выступает с позиций своей индивидуальности. «Доктрины, теории и аргументы должны объясняться в пределах исторического контекста... Рациональность сама по себе, как теоретическая, так и практическая, является понятием в истории... Существуют, скорее, рациональности, нежели рациональность; существуют, скорее, справедливости, нежели справедливость»*, — пишет Макинтайр. Все ценности и понятия морали, науки, политики, языка и т. п. следует считать относительными к конкретной традиции. Традиция тем самым выступает предельным обобщением философии истории.

* Macintyre A. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, 1988. P. 9.

Особенность традиции заключается в ее практическом характере, не требующем рационального или даже языкового объяснения. Например, традиции спартанцев или дикарей поддерживаются исключительно через личный пример и общие для всех нормы поведения, запреты, поощрения ит. д. Традиция, несмотря на кажущуюся примитивность, является более широкой основой культуры, нежели рациональность, воплощающаяся не везде и не всегда. Это особенно очевидно в области морали, в которой процент рационализации дискурсов предельно низок и, как правило, ограничивается только высшими образованными сословиями.

Можно спросить самого Макинтайра: не есть ли *отсутствие традиции* в эпоху постмодернизма сама традиция современности? Не является ли современный человек, свободно переходящий языковые, географические, национальные, конфессиональные, междисциплинарные и другие границы, носителем традиции? Эти вопросы, затрагивающие саму суть современности, требуют от философа определенного ответа. Оригинальность ответа Макинтайра, на наш взгляд, заключается в последовательно-отрицательном ответе как на первый, так и на второй вопросы. Релятивизм постмодерна, приводя к размножению самых идиосинкразических дискурсов и внедрению их в массовое сознание, надеется на свободу и солидарность, что утопично. В условиях отсутствия традиции человек отрывается от живой связи с историей, лишается своего прошлого, переписывает его заново. Человек постмодернизма неизбежно, по выражению Рорти, паразитирует на идеях прошлого, начинает жить деконструкцией истории, реальности, человека. По определению этот процесс не может быть бесконечным, он иссякает при возникновении удобного для деконструкции «сырья». В результате разрушение традиции, не ставящее целью создать новую традицию, обречено на исторический провал.

Если очистить сочинения Макинтайра от критики универсализма Просвещения, значимой самой по себе для обоснования плюрализма, но несколько затемняющей саму категорию «традиция», то становится ясным антирелятивистский характер учения Макинтайра. Конечно, традиция — несколько субъективный термин с метафорическим значением, который даже у самого Макинтайра не получает четкого определения. Но даже в условиях явного коммуналного солипсизма, читаемого в обосновании традиции, бросается в глаза значительно большая степень *всеобщности* традиции по сравнению с уже изученными нами доверием и человечностью. Категория «традиция» лишается индивидуалистического характера, становясь обозначением фрагмента объективной реальности культуры. В этом понятии, имеющем не только логический,

исторический, культурологический, но и социальный смысл, *Post postmodernism* выходит не только к человеку, но и к *человечеству*. Традиционная форма истории человечества, несмотря на очевидную маргинальность происхождения, претендует стать определением специфики реальности культуры; она стремится встать в один ряд с *классическими* принципами философии истории. Тезис Макинтайра о зависимости рациональности от традиции обладает новой для современной аналитической философии всеобщей формой, в пределах которой релятивизм оказывается *частным* фрагментом, но никак не главным содержанием. То, что в некоторых традициях человечество становится перед выбором между различными теориями, принципами, политическими программами, точками зрения, оказывается значимым только для определенной традиции; тогда как в других традициях подобного плюрализма может не быть вовсе. Будучи помещен внутри традиции, релятивизм перестает быть всеобщим явлением в философии, культуре, истории.

Именно такие вещи имеет в виду Макинтайр, когда критикует «концептуальную мешанину» современной морали. Он пишет: «Дело не просто в том, что мы живем согласно разнообразным и многочисленным *фрагментированным концепциям*; дело в том, что они используются в одно и то же время для выражения конкурирующих и несовместимых идей и политик и наполняют нас *плюралистической политической риторикой*, функция которой состоит в сокрытии глубины наших конфликтов (везде курсив наш. — С. Н.)»^{*}. Несмотря на то, что Макинтайр редко переходит границы чистой метафизики, морали и политики, очевидна направленность его высказывания не только против современности, но и против постмодернизма и, в частности, наиболее близкого Макинтайру лингвистического релятивизма, претендующих быть обоснованием современности. Диагноз современной мысли, выведенный Макинтайром, весьма точен: лингвистический релятивизм и Произвольная теория реальности действительно прикрываются «риторикой» о свободе человека, на самом деле уже лишенного своей сущности.

Как уже отмечалось, *Post postmodernism* отличает то, что представляющие его философы, уйдя от постмодернизма, не знают, что делать и чего искать далее. Макинтайр не является в этом ряду исключением; его практический реализм увязает в скептицизме как по отношению к современной западной культуре, так и к категориальному аппарату философии Просвещения. Подобно Дж. Фаулзу (у которого очень много общего с идеями Макинтайра), Макинтайр не знает, что взять в качестве основы аналитической философии исто-

^{*} Макинтайр А. После добродетели. М., 2000. С. 342.

рии: формальное определение традиции или плюрализм традиций. Макинтайра уже не устраивает позиция Рорти и Деррида относительно классической философии и позиция Маяковского и Набокова относительно классической литературы: он не видит ценности в самом процессе деконструкции. Но вместе с тем, будучи слишком зависимым от лингвистического релятивизма, Макинтайр не идет дальше скептицизма, он выходит к тому новому пониманию реализма, который стоит за всеми традициями. Отбрасывая новоевропейское учение о единой внеисторической рациональности и ставя на ее место традицию, Макинтайр считает ложным универсализмом поставить вопрос об основаниях самой традиции, что делает последнюю, скорее, маргинальной, нежели реальной сущностью. Выйдя за пределы индивидуализма предшественников, Макинтайр не сумел построить логику традиции.

То, что логическая проработка теории придает ей гораздо больший вес, является прописной истиной аналитической философии; поэтому традиция должна получить не только историческое и эпистемологическое, но и логическое обоснование. Необходимо решить вопрос о самосознании самой традиции, о возможности ее оформления в определенный язык, понятия, ценности, а также вытекающий отсюда вопрос о коммуникациях между языками и категориями различных традиций. Этот непростой вопрос, параллельно с Макинтайром, решали так называемые аналитические философы истории (Данто, Анкерсмит, Мунц, Уэлш и др.). В отличие от Макинтайра, аналитические философы истории ставят не только вопрос о традиции, но и вопрос о выработке методологии постижения традиции, или «языке историков». В результате они приходят к выявлению *нарратива* как всеобщей формы любого исторического описания. Нарративная логика, рождающаяся в этой несколько замкнутой школе, интересна своим отчетливым антипостмодернистским характером.

Представим себе историка (историка философии, культуролога и т. п.), который, изучая какой-то предмет, ставит целью как можно более точное описание фактов, событий, археологических и текстовых документов и т. д. Например, можно точно описать биографию Петрарки, его сочинения, литературные и личные связи, его социальное окружение и многое другое. Здесь не обязательно задаваться целью интерпретировать творчество итальянского поэта; здесь область строгих фактов, а не домыслов. Подобный пропозитивистский подход А. Данто называет позицией Идеального Хрониста, доказывая, что, как чистая фактография, он несостоятелен как история. Вместе с тем чистая история, лишенная фактов и артефактов, является вымыслом, мало чем отличающимся от исторического романа. В этой связи оформляется главная проблема аналитической филосо-

фии истории: как создать такое описание прошлого, которое, не будучи фактографией или вымыслом, было бы подлинно историческим описанием?

Совершенно ясно, что ни позиция Идеального Хрониста, ни релятивистская теория переописаний не могут удовлетворить аналитического философа истории. Он не стремится описывать прошлое ни с точки зрения анализа фактов, ни с точки зрения экстраполяции событий настоящего на прошлое. Аналитическая философия истории тем самым не является субстанциальной или релятивистской позицией; она склоняется к представлению исторической реальности в форме *нарративов*, как интерпретаций прошлого с особой точки зрения. Особенность нарративов, как специфической формы исторического описания, заключается в их объективности и вместе с тем целостности. Целостность событий прошлого и есть то «очеловечивание» реальности, которое позволяет говорить об истории. История не является выдуманной ситуацией романа и буквальной фактографией; ее нарративы занимают промежуточное положение, являясь интерпретацией объективной реальности культуры.

Радикальное отличие нарративистской философии истории от переописания лингвистического релятивизма заключается, на наш взгляд, в том, что в нарративе человек не является относительным к языку и точке зрения. Человек, общество, культура обладают неэлиминируемой объективностью. Эта объективность, в свою очередь, может быть интерпретирована с различных точек зрения, каждой из которых приписываются только требования связности и обоснованности. При этом плюрализме аналитическая философия истории не утверждает ни равноценности нарративов, ни их произвольности, объявляя этот вопрос чисто субъективным пристрастием. Такие философы, как Данто или Уэлш, демонстрируют, как можно быть историческими плюралистами, избегая оценочных суждений релятивизма.

Особенность «нарративной логики» в понимании истории и культуры заключается в наличии *человеческой* точки зрения на социальную реальность, стремлении рассуждать не об абстрактных классах, партиях, народах, а о конкретных индивидуальных сущностях, будь то экзотическая культура, жизнь гения или глобальная экономика. При этом нарратив может рассматриваться как *одна из возможных* интерпретаций, но не как *единственная* интерпретация или *любая* интерпретация. Это сближает нарративную логику и герменевтику. Гадамер как-то отметил, что истину не может сообщать и передавать кто-то один. Аналитический философ истории, строя нарратив, допускает наличие чего-то *за пределами* нарратива, что дает возможность другим создать альтернативные нарративы. Как от-

мечает Анкерсмит, нарративная логика — это «не-кантианская модель исторического понимания, которое не стремится к присвоению мира»^{*}.

Но здесь можно спросить: не является ли нарративный подход той самой плюралистической риторикой, которая, как отмечал Макинтайр, прикрывает нашу неспособность обрести утраченную в релятивизме целостность культуры? Ведь любая историческая интерпретация, становясь нарративом, несет в себе противоречие, с одной стороны, реалистического стремления к объективности и, с другой стороны, идеалистического допущения зависимости истории от интерпретации. Не является ли сама целостность нарратива субъективной, предвзятой точкой зрения?

Несомненно, этот вопрос может быть разрешен, только если мы выйдем за пределы сравнительно узкой проблемы достоверности исторического описания к более широкой проблеме описания вообще. Аналитическая философия истории тем самым должна «потерять» специфичность предмета, став эпистемологией вообще. Только тогда становится менее туманным стремление нарративной логики к сохранению, описанию, а не к созданию, придумыванию исторического целого. Когда огромное количество фактов подводится под нарратив (например, «Ренессанс», «история Рима», «постмодернизм» и т. д.), то описание, вскрывая целостность, лежащую в основе этих фактов, никак не покушается на сами эти факты. Эпистемология нарративной логики, несмотря на заявленный интерпретационизм (или «нарративный идеализм»), как это ни парадоксально, должна преследовать дескриптивные цели, обретая истинность не в языке и точке зрения, а в *самой реальности*, стремясь углубить понимание этой реальности. Интерпретация, выступая человеческой точкой зрения, потому и не удовлетворяется фактами, что стремится вскрыть стоящую за ними целостную связь, некую скрытую, не лежащую на поверхности сущность этих фактов. Выступая против субъективизма и релятивизма, подобная эпистемология не может мерить все на свой лад, вводя такие произвольные дискурсы, как «век париков и пудры» или «история сексуальности на Западе». Нарратив, несмотря на свой человеческий, авторский характер, не может быть произвольным; *он является конструкцией, а не деконструкцией.*

Конструируя нарратив, мы как бы «одеваем» прошлое, организуя броуновскую хаотичность событий, языков, мнений и т. д. При этом, конечно, в прошлое вносится определенная предвзятость, позволяющая говорить о субъективном характере самого нарратива.

^{*} Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003. С. 94.

Возникает парадоксальная эпистемологическая ситуация: субъективный нарратив претендует на объективность описания. На наш взгляд, это несостоятельная претензия, по крайней мере для того теоретика культуры, который ценит авторский характер описания выше самого объекта описания. Философ наподобие Анкерсмита, выступая сторонником интерпретационизма, скорее, намекает на существование не подлежащей интерпретации исторической реальности, нежели доказывает ее существование. Например, Анкерсмит считает, что историк не утверждает взаимосвязь событий, а создает ее. Здесь Анкерсмиту трудно бы было возразить такому последовательному релятивисту, как Деррида, который считал, что историк создает прошлое по образу и подобию своих интеллектуальных капризов. Рекомендация Анкерсмита избегать фальсификаций и маргиналий в историческом исследовании — не более чем благое пожелание, ценное, скорее, как отказ от постмодернистских идей, нежели как доказательный принцип. Например, релятивист вполне может учесть такие рекомендации, но допустить не один, а сразу несколько нарративов, равно подходящих в данном случае. Преследуя цель подвергнуть критике произвольные переописания лингвистического релятивизма, аналитическая философия истории, равно как и другие течения *Post postmodernism*, переоценивает роль автора, историка, интерпретатора, тем самым превращаясь в идеалистическое учение. В принципе, еще Кант и Риккерт отмечали особый характер культуры, при изучении которой допустим только практический, ценностный подход, указывающий на индивидуальность исторических форм. Как пишет Риккерт, «историческое с логических точек зрения не поддается естественнонаучному пониманию не потому, что оно есть продукт свободных существ, но лишь потому, что оно должно быть изображено в своей индивидуальности»*. Подобно Риккерту, аналитические философы истории доказывают специфичность исторической реальности, понимая ее как особую реальность, а не как часть реальности вообще. В этой связи символизм нарратива создается отдельным автором, а не самой исторической реальностью. Нарративная логика, чрезмерно дорожа возможностью плюрализма нарративов, выражаясь словами Гадамера, не видит того смысла, который раскрывается через эти нарративы. Таким смыслом, ускользнувшим от нарративной логики, мы считаем объективную историческую реальность культуры, которая *не зависит от любых описаний*, а только символически преобразуется в них, порождая лингвистическую иллюзию зависимости от

* Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997. С. 326.

нарратива. Аналитическая философия истории, таким образом, не может стать основой подлинного реализма как вследствие концептуальной узости (стремления изучать только историю), так и вследствие переоценки возможностей исторической интерпретации. Во втором смысле догматический субъективизм лингвистического релятивизма все еще оказывает влияние на аналитическую философию истории, стремящуюся поставить авторство нарратива выше его объективности.

Выступая против «большой истории» и исторического релятивизма, *Post postmodernism* только частично выходит за пределы постмодерна. Несмотря на стремление к «человеческой» точке зрения, лишенной произвола и предвзятости переописаний, сам человек еще не обретается в этой философии. Смутно осознавая единство всех языков, культур, эпох вокруг человека, *Post postmodernism* все еще видит в человеке автора, обладающего неискоренимым индивидуализмом. Философы наподобие Берлина, Макинтайра или Анкерсмита, будучи привержены авторской точке зрения, понимая культуру как продукт воли, не стремятся *ограничить* человеческие переописания, представить человека как часть реальности вообще, а культуру только как исторически обусловленную символическую проекцию реальности. Идя по идеалистическому пути интерпретационизма, философ *Post postmodernism* слишком доверяет своему кредо, своей точке зрения, своему праву на творческое истолкование. Обретая в себе человека, переставая быть набором симулякров, языков и частных переживаний, философ наподобие Анкерсмита видит последнюю реальность именно в человеке, останавливаясь там, где нужно пойти далее. Отсюда невнятность самого образа человека в этой философии, в которой позитивное убеждение в целостности и объективности человеческого бытия заменяет доказательство. Объективность истории, языка, общества *Post postmodernism* принимает догматически, как некое абстрактное условие возможности истолкования ее в различных концептуальных схемах, типах рациональности, нарративах и т. п. Такая философия в любом случае выходит к более высокому уровню обоснованности своих положений, нежели лингвистический релятивизм, но она видит в самом лингвистическом релятивизме завоевание, а не упадок, залог творческой свободы, а не деградацию знания. На наш взгляд, *Post postmodernism* только тогда обретает человека, когда человек перестает утверждать свою исключительность, когда он полностью перестает рассматривать философию как выработку определенного языка, интерпретации, нарратива, превратив ее в исследование высших основ реальности и поиск объективной истины.

§3. Аналитическая философия и метафилософский проект

Наряду с философами, ищущими эпистемологического преодоления релятивизма, и с философами, открывающими еще не подвергшиеся деконструкции области исследования, некоторые теоретики *Post postmodernism* идут по пути восстановления единства философии, реконструируют ее утраченную целостность. Сама эта тенденция, все еще новая и недостаточно оцененная, заслуживает рассмотрения, как существенная черта *Post postmodernism*. Такие разные философы, как Патнэм, Апель, Рокмор и др., не удовлетворившись лингвистическим и концептуальным произволом философии эпохи постмодернизма, пытаются поднять философию из руин, собрать ее заново из еще не обесцененных деконструкцией частей. Эти проекты, носящие *метафилософский характер*, ставят целью противопоставить раздробленности постмодернизма новую и четкую модель философии, имеющую точные ответы на вопросы об объективности, истинности, значимости и т. д. Такая философия строится, прежде всего, за счет симбиоза с другими направлениями философии, враждебными лингвистическому релятивизму, среди которых особенно выделяется герменевтика. Сращение враждебной релятивизму части аналитической философии и герменевтики позволяет нанести удар лингвистическому релятивизму в области ценностей, девальвируя идею бесконтрольной свободы переописаний. Аналитическая философия берет от герменевтики фундаментальность языка и уверенность в наличии объективного смысла любой интерпретации, делая, в свою очередь, герменевтику методологией анализа действительности, а не туманных «смыслов». Тем самым метафилософские проекты современности, сформированные на основе аналитической философии и герменевтики, ставят задачу восстановления классического характера философии, доказывая несостоятельность постмодернистской идеи тотальной деконструкции. В настоящем параграфе мы проанализируем обоснованность этого проекта, доказав исторически необходимую и вместе с тем псевдомонументальную сущность современной метафилософии.

Консолидация аналитической философии и герменевтики, как двух философских течений, в которых поиск смысла и истины еще не перестал казаться безнадежным делом, выглядит вполне закономерной и оправданной. Преследуя общую цель — расформирование философии в условиях кризиса постмодернизма на основе критики лингвистического релятивизма, метафилософские проекты выглядят трояко: как «прививки» герменевтики к аналитической философии, как «прививки» аналитической философии к герменевтике и как

синтез оснований этих двух философий. В ходе этого синтеза, как мы покажем, метафилософия приобретает не-релятивистский, человеческий и осмысленный характер, который вместе с тем имеет идеалистический характер.

Деятельность Т. Рокмора по сближению позиций аналитической философии и герменевтики заслуживает не меньшего внимания, чем его идеи. Выступая последователем Рорти, Рокмор, возможно, остался бы в его тени, выражая такие постмодернистские и сомнительные в плане достоверности идеи, как доказательство идеалистических оснований аналитической философии, выведение У. Селларса на ведущие роли в философии и т. д. Но типично релятивистские переописания в духе Произвольной теории реальности Рокмор связывает с поиском «фундаментальности» аналитической философии, придания самому аналитическому методу онтологического основания, которое было бы объективным и к которому восходили бы все возможные языки. Здесь Рокмор и обращается за помощью к герменевтике. Опираясь на Дэвидсона, Рокмор заимствует герменевтическую идею интерпретации, когда понимание осуществляется с различных точек зрения в различных перспективах.

Рассуждая об основаниях аналитического метода, Рокмор устанавливает его тесную связь с философией Канта. Аналитики, как и Кант, уделяют значительное внимание методологии познания с целью ограничить сферу достоверного знания. Хотя аналитики и не предполагают, что априорные понятия определяют реальность, все содержание познания сводится к языку, закрепляющему знание. Аналитики, будучи реалистами в онтологии, как бы постулируют этот реализм, занимаясь впоследствии только языком, как способом познания этой реальности. Поэтому можно сделать вывод, что аналитическая философия является реалистической только номинально, в области мировоззренческого базиса; реально же она может быть и идеалистической философией, когда замыкается на проблемах познания и языка. «Подлинный подход к проблеме познания не лежит в обосновании познания независимой реальности, которая никогда не будет обнаружена. Он, скорее, лежит в понимании основания референции, которая одна и определяет претензии что-либо знать», — пишет Рокмор. Таким образом, суть переописания Рокмора сводится к тому, что аналитический метод имеет только логическое и лингвистическое определение, являясь формой идеализма; и идеалистическое содержание вытесняет номинально допускаемый реализм.

* Rockmore T. Recent Analytical Philosophy and Idealism // Первый Российский Философский Конгресс. Т. VIII. СПб., 1998. С. 279.

То, что это явная фальсификация, не требует особых доказательств. В духе переописаний постмодернизма авторская позиция Рокмора подчиняет себе даже факты, свидетельствующие о совсем другом, реалистическом характере философии Мура, Рассела, Айера и др. Поэтому нам интересно другое, а именно стремление Рокмора найти то, что он называет «основанием референции». Это основание уже не может быть относительным к языку, как у Рорти. Ставя целью исследовать коммуникацию языков и самосознание современной философии, для Рорти начинают доминировать ценности *Post post-modernism*: стремление к целостности, объективности, историчности философии. Все это Рокмор находит в человеческом бытии, в исследовании познания как фундамента референции. Познание в идеях Рокмора уже не является частным понятием языка; скорее, языки выступают средством для познания. Тем самым аналитическая философия из анализа языка должна превратиться в анализ оснований языка и роли языка в познании. При этом условии, убежден Рокмор, аналитическая философия обретет утраченную в лингвистическом релятивизме целостность.

Философия Рокмора демонстрирует не только стремление отказаться от релятивизма, но и утвердить последовательный антропоцентризм. Если для Рокмора и существует реальность, значимая для философии, то это человеческая реальность, понимаемая как самодостаточное, автономное бытие. Именно здесь Рокмор наиболее «герменевтичен», максимально приближаясь к «чистым» немецким оригиналам. Например, Хайдеггер и Гадамер понимают язык как человеческое присутствие в бытии, при котором слово «вводит» себя в язык, устанавливает один из каналов коммуникации с бытием. Как пишет Гадамер, «слово есть нечто большее, чем глухой коридор между нами и миром»^{*}. Этого онтологизма языка, по Рокмору, не хватает аналитической философии, дробящей язык на множество частных языков, понимающей язык в узком, формально-логическом духе. В самом деле, любой язык (даже язык Любителей сказок) был бы невозможен без своей интерпретационной сути, как способ связи человека и мира. Получается, что все языки разными способами преследуют одну и ту же цель — сделать человеку знакомым самого себя и мир вокруг него. Тем самым прагматистские и герменевтические установки, причудливо соединяясь у Рокмора, приводят его к поставленной цели — доказать бессмысленность логицизма и лингвистического релятивизма, доказать наличие объективного смысла в каждом возможном языке. *Post postmodernism*, обретая в лице Рокмора весьма эклектичный и откровенно авторский проект, ставит новые кон-

^{*} Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 60.

структивные цели: синтез современной философии не вокруг школы, а вокруг центральной проблемы познания. Вводя эту проблему в виде идеалистического допущения, беря ее «напрокат» из герменевтики, Рокмор пытается интерпретировать аналитическую философию через перечень решаемых объективных проблем, в какой-то степени восстанавливая классические принципы аналитической философии, уходя за пределы лингвистического идеализма к более широкой сфере смысла и бытия. Все это Рокмор делает, однако, неправильно, доказывая, что аналитическая философия всегда *была* такой философией, вместо того, чтобы доказать, что аналитическая философия *становится* такой философией. Это, на наш взгляд, является причиной механистического введения идеализма и герменевтики в основания аналитической философии, осуществленное Рокмором в формах достаточно глубокого синтеза.

Рокмору, как мы убеждаемся, не удастся доказать ни идеалистического характера аналитической философии, ни необходимости включения герменевтических проблем в обоснование аналитического метода. Все, что он сумел сделать, это заменить релятивистский базис неопрагматизма на идеалистический базис герменевтики. В этой связи особенно актуален вопрос о *внутреннем*, а не внешнем синтезе аналитической философии и герменевтики, который был предпринят К.-О. Апелем.

Апель не случайно называет свой главный труд «Трансформация философии». Это название как нельзя лучше отражает характер перманентного обновления, присущего философии постмодерна. Весь смысл концепции Апеля сводится к критике этого требования постоянной трансформации. Вместо того чтобы быть актуальной, философия должна искать истину, приобретать фундаментальный облик. В этом смысле Апель проводит синтез герменевтики и аналитической философии, очищая идеи этих направлений от случайных наносов и пытаясь определить их «вечное» содержание. Это содержание можно понять в виде тезиса: все проблемы языка, определяющие характер познания, сводятся к постижению бытия, к обретению смысла и к достижению самосознания человека. В отличие от Рокмора, не питающего иллюзий относительно возможностей герменевтики, Апель видит в любом языке (и особенно философском языке) первую «тайну», которая относится к области потаенной, скрытой связи языка и мира. Апель хочет быть тем философом-герменевтиком, который, привлекая идеи анализа языка, делает эту тайну менее таинственной.

Апель стремится свести само понятие языка к единому истолкованию, доказав родство поисков и трактовок аналитической философии и герменевтики. Он пишет: «Всякое прагматически верифици-

руемое «использование» языка предполагает еще и некую пойетически воплощенную истинностную функцию языка? — По-моему, так в действительности и происходит, и как раз в том смысле, в каком среднестатистический человек, то есть человек в своей бихевиористски исследуемой усредненности, уже снимает квартиру в «доме бытия», возникшем из смысловых событий истории языка, релевантных для наук о духе»^{*}. В этом высказывании перед нами предстает типичный герменевтик, который ищет «квартиру» языка в его скрытых смыслах, прямо контактирующих с бытием. Здесь и можно было бы потерять к Апелю аналитический интерес, если бы не его требование сделать сам герменевтический метод предметом аналитического разбора, увидеть в нем не только расшифровку текстов, а определенную языковую практику. Это позволяет Апелю вступить в дискуссии о языке аналитической философии и путях его реформирования.

Любой герменевтик, и Апель не исключение, принимает неокантианское положение о неотделимости наук о духе от сферы ценностей, что ведет к учению о невозможности того, что Апель называет «эмпирико-аналитической наукой», понять эту сферу. Язык, понимаемый в свете этой установки, приобретает, наряду с дескриптивной и коммуникативной функцией, еще и *экзистенциальную* функцию, выступая способом открытия мира. Вся компаративистика Апеля, сближающего Хайдеггера и Витгенштейна, строится на понимании языка не только как способа выражения мыслей, но и как формы обитания человека в бытии, того, что Витгенштейн называл «формой жизни». Лингвистический идеализм в свете этого тезиса Апеля становится недостаточной философией, неспособной увидеть что-либо, кроме языка, в силу полной сосредоточенности на языке. Даже приобретя плюралистические формы, лингвистический идеализм остается чужд миру.

На наш взгляд, попытка Апеля понять Витгенштейна в духе герменевтики, несмотря на совершенно явную фальсификацию, преследует не такие комментаторские цели, как, допустим, у Бейкера и Хакера, а скорее, глобальные, метафизические цели. Апель пытается доказать, что язык (или языки) не может быть *самодостаточной* сущностью, имеющей только логическое определение. Вопреки Куайну и Рорти, Апель видит за языком более широкий мир духа и природы, которые не могут определяться языком и к которым так или иначе редуцируется любой язык. Объективизм философии Апеля держится на допущении мира и его смысла, который не может быть подвергнут деконструкции, даже если появится язык, готовый это сделать. В философии Деррида, к примеру, мир и человек только по видимости подвергаются разрушению, потому что он *бессилен* это

^{*} Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 60.

сделать за пределами формальных допущений и сферы воображения. Вскрывая маргинальный характер лингвистического релятивизма, Апель отчетливо обнаруживает его субъективно-идеалистический, солипсистский, волюнтаристский характер. Несколько иначе, чем делали мы, Апель тоже видит в лингвистическом релятивизме прообраз Общества Прижизненных Гениев с раздутыми до всеобщего масштаба частными языками. «Соль методического солипсизма (современной) аналитической философии языка в той мере, в какой такая философия предполагается логическим эмпиризмом [заключается в том, что] отрицается не существование других субъектов, а трансцендентально-прагматическая или трансцендентально-герменевтическая предпосылка коммуникации с другими субъектами для миропонимания и самопонимания человека», — пишет Апель.

Таким образом, Апель приходит к убеждению в несостоятельности лингвистического релятивизма как «солипсистской» методологии, замыкающей субъекта в «тюрьме» частного языка, ставя его в зависимость от языковых привычек и пристрастий. За чисто лингвистическими каналами коммуникации должны существовать иные, высшие критерии, придающие смысл любому языку и высказыванию. Обретая эти критерии, философия завершит постоянную трансформацию, обретет классическую форму. На наш взгляд, размышления Апеля об аналитической философии, современном постмодернизме и Витгенштейне преследуют одну цель: установить *единство* всех языков не через введение универсального языка, а через введение нейтрального для всех языков основания в виде жизни, смысла и бытия. В этом плане концепция Апеля является одной из ведущих в *Post postmodernism*, давая четкие и определенные ответы на вопросы о преодолении лингвистического релятивизма, выводя последовательно объективистскую позицию.

Но в этом месте и начинаются главные нестыковки. Бытие, предложенное Апелем в качестве основания языка, на языке аналитической философии является весьма туманным, неопределенным понятием. Аналитик, привыкший к конкретным формам мышления, на наш взгляд, всегда будет следовать Канту, предложившему заметить идеальные определения бытия на реальные определения существования. В этой связи основание Апеля «не работает» в аналитической философии. К тому же Апель дискредитирует себя, принимая весьма экзотическое учение о «тайне» бытия, которая раскрывается лишь изредка, да и то в абсолютизированном «пойетическом» языке. Поэтому суть нашего возражения Апелью сводится к следующему: подвергнув критике лингвистический релятивизм и доказав его несо-

* Там же. С. 214.

стоятельность, Апелъ правильно ставит вопрос о наличии внеязыковой реальности, но ложно понимает то основание в виде зашифрованного бытия и потусторонних смыслов, в результате чего переходит на объективно-идеалистические позиции. Проект Апеля еще раз доказывает, что *Post postmodernism*, восстанавливая целостность человеческого бытия, по-прежнему подменяет этой целостностью более широкую целостность мира.

Эту проблему, в отличие от Апеля, гораздо яснее видит Х. Патнэм, который, выводя примерно такую же критику лингвистического релятивизма, впервые увидел его источник не в ложно понимаемой независимости языка, а в лежащей в его основе Произвольной теории реальности. В отличие от Дэвидсона, Берлина, Анкерсмита, Апеля и других современных теоретиков, *Post postmodernism* Патнэма приобретает *реалистический* характер, который доминирует даже над типичным для современной аналитической философии вниманием к человеческому бытию. Оставляя внутренний реализм Патнэма для подробного анализа в следующей главе, мы не можем пройти мимо его метафилософских идей.

Патнэм полагает, что последовательный лингвистический релятивизм невозможен, поскольку невозможно «плавание без берегов». Релятивист наподобие Рорти, даже уверяя нас в том, что он сумел встать по ту сторону проблемы выбора, не может придерживаться всех языков вместе. Он определяется только некоторыми языками, которые и определяют его изменчивую сущность. Таким образом, релятивизм как мировоззренческая позиция невозможен; это философская абстракция. По этому поводу Патнэм пишет: «Однако совершенно неверно полагать, будто бы мы в конечном счете оказались в более выигрышном положении, если бы отказались от идеи о существовании таких стандартов, как беспристрастность, последовательность и разумность, даже если мы только приближаемся к ним в течение своей жизни и деятельности, и пришли бы ко мнению, что существуют только субъективные убеждения по поводу такого рода вещей, и не существует, соответственно, никаких эмпирических данных, обращение к которым позволило бы нам решить, какое из этих «субъективных убеждений» является правильным»^{*}. По этому поводу Патнэм ставит задачу: как сравнить жизнь образованных ученых и ограниченных фермеров? С точки зрения релятивизма, трактуемого Патнэмом как радикальный субъективизм, подобных критериев не существует. Мы не можем сказать, если мы релятивисты, что жизнь фермеров с их обывательскими запросами, примитивным развитием и пустым досугом чем-то напоминает

^{*} Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2002. С. 217.

жизнь откормленных животных. Почему? Потому что отсутствует объективный, внеязыковой стандарт сравнения этих двух языков, стандарт, внешний к собственно лингвистическим структурам. Такие ценности классической философии, как духовность, разумность, объективность, истинность, утрачиваются не от стремления к индивидуальному самовыражению, а от замкнутости философии в сознании и языке, то есть от солипсистских тенденций современного релятивизма. Смысл критики Патнэма сводится к тому, что коммуникация возможна не на основе психологических факторов наподобие стимульной синонимии или доверия, а на основе «эмпирических данных», которые трактуются пусть и с человеческой, но объективной точки зрения. Девальвация классической философии в этой связи не означает еще девальвации внефилософских и внеязыковых сущностей, таких, как человек, мир, реальность, общество и т. д. Преодолевая релятивизм через введение общего для всех языков реалистического базиса, Патнэм вместе с тем не совершает ошибки Апеля, догматически допуская таинственность бытия или возможность того, что мы назвали каналом прямого доступа к бытию. Проявив чувство философской меры, Патнэм оставил критерии реальности в некоторой степени независимыми от языка, сознания, культуры. Они оказываются не таинственными, а просто не во всем известными и подвластными языку; причем язык не может остаться безучастным к реальности. Американские фермеры Патнэма или наши Любители сказок могут быть отвергнуты не в силу их маргинальности (что вполне допустимо в свободном обществе), но в силу нереальности и нерациональности их главных убеждений, в силу того, что Макинтайр метко назвал «выпадением» из традиции и мира. Именно это придает концепции Патнэма несколько архаическую классичность, которая, при вдумчивости в ее основания, убеждает в своей монументальности, наличии объективных проблем и ответов, причем сделанных не с позиции языка, а с позиции здравого смысла и ценностей философской культуры. «Мы не заманены в индивидуальный солипсистский ад, как в ловушку, но приглашены участвовать в подлинно человеческом диалоге, сочетающем общность с индивидуальной ответственностью»*, — пишет Патнэм.

Идеи Патнэма, важнейшие для понимания того, как в аналитической философии *Post postmodernism* восстанавливает утраченное единство философии, можно было бы и не включать в число метафилософских проектов, если бы не тесные параллели и общность устремления Патнэма с герменевтикой, и особенно с фило-

* Там же. С. 279.

софией Рикера. Причем ни Патнэм, ни Рикер, в отличие от философов наподобие Рокмора и Апеля, не пытаются потерять свою концептуальную и школьную принадлежность. Патнэм, к примеру, оставаясь аналитиком, берет только те герменевтические проблемы и категории, которые необходимы, исходя из внутренней логики его системы.

Патнэм и Рикер пытаются восстановить целостность философии, сблизив интерпретации различных школ и направлений на основе подведения общего фундамента философии. По мнению Рикера, само *единство* «познавательного дискурса», раздробленного в ходе полувекового наступления релятивизма, оказывается проблематичным. «Сегодня мы, люди, располагаем символической логикой, экзегетической наукой, астрологией и психоанализом, которые, быть может, впервые способны охватить целиком вопрос о воссоединении человеческого дискурса»^{*}, — так формулирует Рикер цель своей философии. Любой язык несет в себе стремление к коммуникации с другими языками, постоянное желание включать в себя фрагменты мира и других языков, подвергая их интерпретации. В этом смысле Рикер (как и Патнэм) ближе к Дэвидсону, нежели к Куайну, доказывая практическую невозможность чисто лингвистического холизма. В результате межлингвистической коммуникации возникают новые отношения между смыслами и понятиями, которые разрушают холистическую структуру, пробивают в ней концептуальные бреши, через которые этот язык может быть «открытым» для мира. Мы, конечно, осознаем, что тут, в свою очередь, язык Рикера интерпретируется в духе наших убеждений. На наш взгляд, учение о необходимости каждого языка имеет лакуны, в которых они осознают свою недостаточность, что ведет к потребности коммуникации, а это значительно важнее тезиса об обретении этой коммуникации в бытии. Для нас важно то, что такие мыслители, как Патнэм и Рикер, находясь внутри постмодернизма и лингвистического релятивизма, увидели в принципе «открытости» языка, в самом факте лингвистической коммуникации *нечто большее*, чем язык; и это большее оказывается не чем иным, как миром: природой и человеком, взятыми в контексте истории и культуры. Отказываясь от эклектичного синтеза различных языков и методологий, сохраняя свою индивидуальную сущность, Патнэм и Рикер предлагают встать выше собственного языка и совершенства, обнаружить *реалистические* основания мира и человека и *символические* основания познания и культуры. То, что для Рорти или Деррида было

^{*} Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 23.

познавательным дискурсом из изолированных, лоскутных, самодостаточных языков, для Рикера и Патнэма перестало быть признаком подлинной философии, в которой, сохраняя плюрализм языков, теорий, традиций, культур, можно ввести общие объективные проблемы, вокруг которых строится их свободная конкуренция и коммуникация. Патнэм и Рикер показали, насколько *пуста* программа лингвистического релятивизма и насколько бесполезно пребывать в Обществе Прижизненных Гениев.

Патнэм, Рикер, Дэвидсон и другие теоретики *Post postmodernism* показывают, как в недрах аналитического постмодернизма зарождается реакция на лингвистический релятивизм, неудовлетворенность раздробленностью познания, сознания, мира и стремление восстановить объективные критерии коммуникации. Большинство таких философов видят эти критерии в человеке, в объективности его природы, истории, культуры. Поэтому это идеалистические теории, среди которых лишь теория Патнэма преследует реалистические цели. Однако именно Патнэм, как никто другой, доказывает, что *Post postmodernism* стоит под знаком реализма, стремится увидеть за завоеванной в сознании современности духовной свободой нечто большее, чем произвол нагромождения языковых практик. Однако здесь, как мы старались показать, *Post postmodernism* про буксовывает. Он слишком зависим от канонов и ценностей лингвистического релятивизма, что проявляется в стремлении искать новые объективные критерии достоверности, прежде всего, в *человеческом бытии*, в мире субъективности, истории, культуры. *Post postmodernism* в сознании крупнейших представителей отвергает реализм старого типа, ориентированный на решение эпистемологических и научных проблем, как бесчеловечное, враждебное свободе интеллектуальное направление. На наш взгляд, это ошибочно. Это приводит *Post postmodernism* к замкнутости в антропологических проблемах, что доказывает история идей или аналитическая философия истории. Персоналистический, гуманистический реализм этой философии все еще напоминает субъективный идеализм кантовского типа, который, будучи предпочтительным в сравнении с лингвистическим релятивизмом, слишком узок в качестве основания философии будущего. Отсюда лакуны эклектизма, релятивизма, иррационализма, которые встречаются даже у самого последовательного теоретика *Post postmodernism* Хилари Патнэма.

Современная философия, как мы полагаем, уже изжила саму противоположность «*Post postmodernism — postmodernism*». Она уже может встать по ту сторону этой противоположности, рассматривая лингвистический релятивизм, произвольную теорию реаль-

ности и другие стороны аналитического постмодернизма как локальные и во многом несостоятельные философские теории. Необходима последовательная, непротиворечивая, цельная философия, приобретающая классическую строгость и выверенность оснований. На наш взгляд, *Post postmodernism*, поставив объективность на место лингвистического релятивизма и обратившись к человеку вместо исследования языков, подготовил фундамент новой парадигмы аналитической философии, которую мы назовем *философией символического реализма*.

Глава V.

Символический реализм

В этой главе мы возвращаемся к теме о трех типах реализма, с которой началась эта книга. Мы продемонстрировали, как отказ от реалистического базиса породил лингвистический идеализм в аналитической философии, приобретший впоследствии черты лингвистического релятивизма. В то время как лингвистический релятивизм все более и более приобретал постмодернистские черты, деконструируя сами основания аналитической философии, в его недрах зарождается реакция на лингвистический релятивизм — *Post postmodernism*. В предыдущей главе мы показали, как целый ряд философов и школ аналитической мысли последних тридцати лет демонстрируют возможность заниматься философией на положительном, а не релятивистском фундаменте.

Однако *Post postmodernism*, как мы тоже показали, выступил преимущественно идеалистическим течением, восстанавливающим единство философии за счет введения человеческого бытия, истории и культуры. Обретая человека, доказывая, что человеческое бытие не может быть свойством частного языка, эта философия еще не выходит за пределы субъективности. Неслучайно *Post postmodernism* выступает как аналитическая философия истории и культуры, а не как логика и эпистемология. Единственным теоретиком «человеческой формы» аналитической философии с реалистической направленностью был Х. Патнэм, который доказывает *недостаточность* человеческого бытия в качестве базиса познания, каким бы значимым для нас оно ни было. В этой связи начало главы строится вокруг человеческой формы реализма, где, кроме Патнэма, исследуются идеи Гудмена, Джексона, Бонжура и др. На наш взгляд, человеческий (или внутренний) реализм выступает наиболее перспективной из уже сложившихся теорий аналитической философии, дающей ответы на все главные философские вопросы в духе последовательного реализма. Человеческая форма реализма выступает «онтологическим поворотом» в современной аналитической философии, восстанавливая проблематику реалистической эпистемологии на новом, плюралистическом фундаменте. Человеческую форму реализма также нельзя отнести к *Post postmodernism*, поскольку она содержит в себе поло-

жизельное преодоление лингвистического идеализма, оставляя его как исторически значимый, но пройденный этап философии.

Тем не менее, исследуя значение внутреннего реализма, мы подвергаем критике такие спорные пункты, как плюрализм критериев реальности, творение миров, рациональную приемлемость и т. д. Доказывая чужеродность таких фрагментов в последовательном реализме, мы предлагаем восстановить *субстанциональное единство реальности*, сделав ее нейтральным онтологическим основанием любых теорий, языков, культур. Другое дело, что это нейтральное основание может постигаться различными способами, в разных языках и перспективах; поэтому мы понимаем эти перспективы как разные, иногда несводимые друг к другу *символизации* реальности. Здесь появляется идея символизма, которую мы кладем в основу *символического реализма как четвертой формы реализма, сменяющей сенсуалистический, метафизический и внутренний формы реализма.*

Идея символизма (несмотря на то, что она определяет наше видение философии) не является случайной в аналитической философии. С самого начала эта философия выступает как попытка построения языка, обладающего, по выражению Рассела, точным символизмом. В ранней аналитической философии, особенно концепции Уайтхеда, создается реалистический символизм, альтернативный к уже существующему идеалистическому символизму неокантианцев. В этой связи в главе проводится компаративистский анализ идеалистического и реалистического типов символизма. Присоединяясь к последнему типу, мы доказываем, что он может решить те вопросы, которые идеалистический символизм, подобный теории символических форм Кассирера, решить не может.

Доказывая перспективность и истинность реалистического символизма, мы отвергаем целый ряд его трактовок в сфере анализа символов, ценностей и искусства, которые кажутся нам недостаточно реалистическими. Критикуя эти идеи, мы выводим *символический анализ* как новый метод философии, сменяющий ставший устаревшим анализ языка. Символический анализ выводит как эпистемологию, так и логику символизма в духе реализма, онтологического монизма и гносеологического плюрализма. Будучи всеобщей формой аналитической философии, символический реализм не замыкается в отдельной сфере философского исследования. Символическому анализу могут подвергаться все явления культуры и познания; его предметом выступает сама человеческая свобода — свобода мышления, действия и творческого воображения. В этом смысле, как нам видится, реалистический символизм может сформировать неоклассическую парадигму современной философии.

§1. Человеческая форма реализма

Бертран Рассел утверждал, что положение «Эдинбург севернее Лондона» истинно, даже если ни один человек не мог бы отличить севера от юга, и даже если бы во всей Вселенной не было ни одного разумного существа. Это высказывание как нельзя лучше передает дух метафизического реализма, определяющего становление аналитической философии. Согласно метафизическому реализму, критерии реальности не зависят ни от чего, кроме самой реальности. Реализм в этой связи определяется как философская позиция, согласно которой любая теория обретает свою истинность в зависимости от степени соответствия реальности. Критерии истинности, как доказывают Мур, Рассел, Айер и др., зависят не от теории и языка, а от объективности фактов, которые описываются в этой теории или языке.

Подобный реализм категорически не устраивает теоретика, который, желая сохранить реалистический базис эпистемологии, тем не менее хочет учесть особенности «человеческой точки зрения»: точки зрения индивидуальности, школы, культуры, традиции и т. д. Для такого реалиста реальность в какой-то степени начинает существовать наподобие кантовской вещи в себе; она недостижима за пределами «человеческой точки зрения», определенной «перспективы». Каждая перспектива, акцентируя внимание на определенных аспектах реальности, выделяя одни и игнорируя другие, задает свои критерии реального и идеального. Реальность тем самым оказывается относительной к той или иной теории; ее критерии задаются *внутри* этой теории. «Человеческая точка зрения», или человеческая форма реализма, предполагает зависимость критериев реальности от критериев концептуальной схемы; она выступает формой внутреннего реализма. От антиреализма и объективного идеализма эту теорию отличает то, что критерии реальности, хотя и определяются нашим языком и мировоззрением, задаются лишь *логически*, не пытаясь определять «большую» реальность, реальность вообще. Будучи плюралистической точкой зрения, внутренний реализм допускает много различных, несводимых друг к другу трактовок реальности. Однако при этом не делается вывод об *относительности* реальности к теории или о *несуществовании* реальности за пределами языка. Будучи реализмом, «человеческая точка зрения» подчеркивает ограниченность, конечность любого языка, любой традиции, любой теории по отношению к объективной, бесконечной, неисчерпаемой действительности. Исследуя крупнейших представителей человеческой формы реализма, мы преследуем две цели:

1. Доказать, что внутренний реализм выступает с убедительной критикой как антиреализма, так и метафизического реализма, что

позволяет ему преодолеть как универсализм, так и релятивизм. В этой связи мы рискнем сделать вывод о том, что внутренний реализм — наиболее перспективное из всех уже сложившихся направлений аналитической философии.

2. Доказать, что при сопоставлении идей реализма и плюрализма внутренний реализм встает перед целым рядом проблем. Главной из них оказывается антиномия между утверждением объективности реальности и вместе с тем зависимости критериев реальности от концептуальной схемы. Поэтому, на наш взгляд, внутренний реализм недостаточно реалистичен; его символизм все еще зависит от логических и лингвистических критериев языка.

Возвращаясь к расселовскому примеру, приведенному в начале параграфа, отметим, что факт более северного положения Эдинбурга по отношению к Лондону действительно не предполагает присутствия человека или так называемого «человеческого фактора». В самом деле, положение, что эта точка земной поверхности ближе к северному магнитному полюсу, может быть приписано абстрактному субъекту: карте, компьютеру, книге и т. д. Если предполагаемые инопланетяне после возможного исчезновения человечества найдут и расшифруют наши карты, то они могут понять этот факт в элементарных физических терминах. Аналогично, например, мы понимаем законы царя Хаммурапи, после того как удалось расшифровать клинопись, высеченную на столбе. С такими идеями совершенно не согласен сторонник человеческой формы реализма. Например, Х. Патнэм называет этот реализм «точкой зрения Божественного взора». Такой реализм выводится с позиции идеального гипотетического субъекта, который в своем сознании охватывает всю реальность и обладает идеальным языком, на котором можно высказать это знание. Весь «Трактат» Витгенштейна, в самом деле, сводится к доказательству «идеального Я», которому приписывается язык логики. Патнэм тем самым определяет расселовский и витгенштейнианский реализм как форму «солипсизма» идеального логического субъекта, охватывающего в своем сознании *всю реальность*. Метафизический реализм, возвеличивая идеального логического субъекта, игнорирует человека, особенности его восприятия, языка, культуры. Это *реализм-как-если-бы-в-нем-не-было-человека*, реализм, приносящий в жертву эпистемологической точности и логической строгости психологические, лингвистические и социокультурные факты. В этой связи антиреалистический период, приведший к полному отказу от самой категории «реальность», абсолютизирующий значение языка и субъективности, был необходим и исторически оправдан.

Внутренний реализм, по Патнэму, уже не может вернуться к прежним метафизическим определениям; он должен вобрать в себя

то лучшее, что было в долгом периоде лингвистического идеализма, и, прежде всего, должен вобрать в себя внимание к человеку, языку, культуре, творчеству и т. п. Реализм должен перестать быть теорией, которая обслуживает только потребности науки. Из *отвлеченного* учения реализм должен превратиться в конкретное обоснование человеческого познания, приобрести «человеческое лицо». То, что Патнэм называет «реализмом с человеческим лицом», по его замыслу, спустя десятилетия наследует прежнему реализму, понимаемому в новой перспективе. В этом смысле символично, что Рассел назвал одну из своих поздних книг «*Человеческое познание*», как бы передавая эстафету новому типу реализма.

Внутренний реализм, в отличие от прежнего метафизического реализма, сводит любое знание к определенной «внутренней перспективе», которая может быть языком, группой языков, традицией, школой и т. д. «Я буду ссылаться на нее как на *внутреннюю* перспективу, поскольку отличительной чертой этой перспективы является убеждение, что вопрос: „*Из каких объектов состоит мир?*” можно задавать только *в рамках* определенной теории или описания», — пишет Патнэм. Тем самым внутренний реализм имеет много общего с онтологическим антиреализмом. Например, Джон Фостер также утверждает, что мы можем создать представление о мире только в рамках определенного логического языка; и критерии объективности, истинности, достоверности применимы только внутри этого языка. Внутренний реализм, утверждая то же самое, имеет только две особенности: он утверждает неполноту любого теоретического представления о реальности и он не считает возможным замкнуться внутри одной-единственной концептуальной схемы. Это делает внутренний реализм более масштабной теорией, хотя и не освобождает от присутствия доли антиреализма. Полагаем, что здесь Патнэм допустил аналитическую неточность. Утверждение, что мы можем определить реальность в рамках определенной теории, может породить убеждение, что критерии реальности не только описываются, но и *задаются* языком. Формулировка принципа внутреннего реализма, на наш взгляд, дает возможность такого истолкования. Сознание античного человека и сознание человека эпохи компьютерной революции в свете патнэмовского принципа могут содержать в себе полностью непересекающиеся критерии реальности, оперировать с совершенно разными объектами. Полагаем, что эта граница определена Патнэмом неточно. В рамках теории мы можем только описать, выбрать, сделать акценты, зафиксировать те или иные факты и описания как «реальные», но никак не *здать* критерии реальности. Праг-

* Патнэм Х. Разум, истина и история. С. 70.

матистское прошлое внутреннего реализма, его убеждение в зависимости реальности от теоретических определений наделяет внутренний реализм свойственным Канту и лингвистическим идеалистам убеждением, что реальность (даже если она существует) не имеет значения за пределами концептуальной схемы. Таким образом, значение теории, хотя и ограничивается требованием объективности, остается во внутреннем реализме все еще настолько значительным, что позволяет ей диктовать критерии самой реальности. Стремясь избежать феноменализма — метафизического допущения о существовании абсолютно независимых фактов, внутренний реализм делает такие уступки антиреализму и лингвистическому идеализму, что в некоторых пунктах мало отличается от них. Как верно отметил Л. Бонжур, внутренний реализм, в отличие от метафизического реализма, выступает «эпистемической» точкой зрения; причем критерии реальности достижимы только внутри этой эпистемы.

Итак, логические и эпистемологические критерии опыта, мышления и языка в тех вопросах, когда речь идет о реальности, задаются внутри определенной перспективы. Тем самым возникает плюрализм определений того, что считается «реальным», «объективным», «истинным» и т. д. Внутренний реализм, выступая человеческой точкой зрения, чужд всяких форм онтологизма; он вступает в противоречие с «единственно правильным» или «единственно возможным» определением реальности. Внутренний реализм выступает «слабой» формой реализма, который, хотя и допускает наличие объективного мира, не допускает «чистого» мира, свободного от концептуальных описаний. Внутренний реализм, если так можно выразиться, более символичен, чем реалистичен; символизм концептуальной схемы оказывается более значимым, чем внечеловеческие, потусторонние критерии реальности. В этом смысле внутренний реализм отрицает две вещи:

1. Существование данных, которые сами не формировались бы нашими понятиями. Внутренний реализм, будучи формой концептуализма, утверждает, что любые исходные данные, хотя и объективны, но «концептуально инфигированы». В самом деле, все исходные данные независимы от описаний, убеждений и ценностей; они не являются чистыми фактами.

2. Существование данных, которые допускают единственное описание, независимое от «концептуальных предпочтений». Внутренний реализм отвергает логический язык «Principia Mathematica». Факты невозможно представить в отрыве от их описаний. Как отмечает Патнэм, «наш мир — человеческий мир, и что является, а что не является сознательным, что имеет ощущения, а что их не имеет, что чему качественно подобно, а что чему нет — все это,

в конечном счете, зависит от наших человеческих суждений о сходстве и различии»^{*}.

Внутренний реализм, как видно из этих принципов, сочетает два различных аспекта: объективность критериев реальности и плюрализм человеческих точек зрения на мир. Как однажды выразился Н. Гудмен, мир, в который приходит человек, уже не тот мир, из которого он уходит. Гудмен полагает, что мир объективен, и большинство событий можно считать реальными, но он сочетает это убеждение с точкой зрения, что трактовка этих событий как *реальных событий* присуща исключительно человеческому сознанию, а не миру. Может быть, и, скорее всего, это так, мир и существует сам по себе, но *для нас*, людей, этот безличный мир важен чисто формально, как кому-то может показаться важным здоровье китайского императора. Плюралистический реализм, представленный нами, допускает существование реального мира; но этот мир существует только в рамках определенной концептуальной схемы.

В этой связи логично сопоставление человеческой формы реализма с лейбницевской теорией возможных миров. Если аналитически разобрать онтологию Лейбница, очистив ее от метафизических положений, то логически идеи различных миров, различных теоретических, языковых, концептуальных, культурных и других полей, в которых живет человечество, вполне обоснованы. Когда китаец рассуждает о Дао, я, в принципе, могу и не видеть в нем центрального космологического понятия, могу не считать это видение мира реальным. С другой стороны, я не могу запретить иметь представления о Дао только на том основании, что это не соответствует моим убеждениям, включающим в себя это понятие. Поэтому, если и возможна коммуникация между мной и китайцем, то она должна включать в себя положение о различиях в трактовке *самой реальности*, о том, что одни и те же слова могут обозначать разные вещи. Возможные миры Лейбница, лишаясь во внутреннем реализме своей космологической сути, превращаются в возможные интерпретационные схемы, вырабатываемые в развитых формах культуры.

Возникает вопрос, который мы вправе задать внутреннему реалисту: описываете ли вы в рамках теории реальный мир? Если мы убедимся, что несколько версий действительно описывают мир, то сам *выбор* между ними будет плодотворен независимо от результата: любая теория *будет с необходимостью* описывать мир. Однако как это доказать? Патнэм предлагает следующий ответ, когда пишет: «Я хочу сказать, что элементы того, что мы называем „языком“ или „разумом“ *проникают столько глубоко в то, что мы называем „реально-*

^{*} Там же. С. 138.

стью», что сам проект представления себя как „картографов” чего-либо независимого от языка, с самого начала фатально скомпрометирован. Подобно релятивизму, но другим способом реализм не способен пытаться взглянуть на мир „из ниоткуда”^{*}. Мы полагаем общую идею этого высказывания верной, за исключением тезиса о «проникновении» языка и мира. Подобное допущение несколько иррационально и напоминает такие хайдеггеровские определения, как «вещь открывает себя» или «слово само себя вводит». Полагаем, что Патнэм, стремясь доказать концептуальный реализм и зависимость реальности от «человеческих» понятий, несколько перестарался. Его учение о способности теории не только описывать, но и «проникать» в реальность, является *антиреалистическим* фрагментом. В частности, оно напоминает положение теории наименования С. Крипке, согласно которой возможны концептуальные схемы, описывающие таким сущности, как «кошки-демоны», «столы из льда» и т. д. на основании того, что в определенной теории в определенный исторический момент эти сущности были введены как реальные. На наш взгляд, антиреализм, наподобие теорий Даммита и Крипке, является более последовательной теорией, чем внутренний реализм, когда он рассуждает о соотношении теории и реальности. Антиреалист с чистой совестью делает реальность зависимой от логических структур языка, не пытаясь искать что-либо за пределами этого языка. Реалист наподобие Патнэма утверждает то же самое, хотя правильно было бы порвать с этой теорией, *понизить* значимость концептуального плюрализма, объявить сам плюрализм человеческих точек зрения менее важным, чем их объективность. Когда Патнэм утверждает, что все суждения о вещах «концептуально инфицированы», он уже не может видеть реальности самой по себе. Но из этого факта не следует того, что концептуально инфицированные представления о реальности не могут анализироваться с целью отделения объективного содержания от субъективного содержания, с целью освобождения реального содержания от случайных психологических, культурных и прочих наслоений. Несмотря на всю значимость этих наслоений, несмотря на объективную невозможность выйти за пределы их ограниченности, философский анализ должен и может пойти *далее* подобного плюрализма. Сама возможность коммуникации различных языков, теорий и точек зрения по поводу вещей, событий, фактов, может достигаться и за счет *выхода за пределы* концептуальной схемы. Не стремясь быть точкой зрения «из ниоткуда», такой реализм вполне может считать концептуальный плюрализм существенным свойством *человеческой реальности*, но не реальности вооб-

^{*} Putnam H. Realism with a Human face. Cambridge, Mass. — L., 1990. P. 28.

ще. Заковыкая себя в отдельные концептуальные схемы, внутренний реализм забывает о том, что любой реализм признает конечность, ограниченность любой теории по отношению к неисчерпаемой реальности.

Это можно проследить на примере исследования *Аргумента Знания* (Knowledge Argument) Ф. Джексона, который традиционно считают одним из главных аргументов в защиту внутреннего реализма. Согласно Аргументу Знания, Мэри живет в черно-белой комнате, читает черно-белые книги, смотрит черно-белый телевизор. Так она знает окружающий мир. Если физикализм истинен, полагает Джексон, то Мэри знает всю реальность, все факты. Но, допустим, она выходит из своей комнаты, видя цветной мир. Она, конечно, изучала нейрофизиологию и знала, что есть разные цвета. Вопрос, который ставит Джексон, следующий: знала ли Мэри красный цвет a priori или узнала его только тогда, когда увидела? Приобрела ли она знание красных предметов в виде абстрактной идеи или в виде конкретного восприятия?

Парадокс Джексона показывает, что Мэри, зная все физические факты, тем не менее *узнает* нечто новое, что раньше не знала. Это новое, по-видимому, есть субъективное восприятие красного цвета и знание об этом восприятии. Физикализм, не учитывая субъективного, человеческого характера опыта, создает ложную эпистемологическую теорию, сводящую познание к анализу высказываний о фактах, без учета возможности их опытного постижения. Аргумент Знания против физикализма носит реалистический характер. Например, можно провести параллели с эпистемологией Локка, который также доказывал невозможность *абстрактного* постижения таких простых идей, как вкус апельсина. Человек знает вкус апельсина, только если он его пробовал, равно как Мэри знает красный цвет, только если она видела красный предмет. Аргумент Знания связывает воедино эпистемологические идеи внутреннего реализма, соединяя столь разные и непохожие теории, как, к примеру, эпистемологию «от первого лица» Серла или учение о «человеческом лице» познания Патнэма. Если мы реалисты, то в случае Мэри мы должны признать реальность не только объективных условий опыта (объектов, ощущений и т. д.), но и *самого процесса опыта*, который, будучи объективным, вводит в свою сферу мир. Аргумент знания, выступая против метафизического взгляда физикализма, делает мир релевантным к человеческой точке зрения, требует учитывать ее специфику, даже если в космическом масштабе эта точка зрения не занимает большого места.

Реальность *субъективного*, по мнению Патнэма и Джексона, выступает новым словом внутреннего реализма. Внутренний реализм, можно сказать, *уравнивает* субъективное и объективное, лишает са-

ми эти категории статуса противоположности. Предлагая больше не стремиться к «чистой» объективности метафизического реализма и учитывать «аспектуальность» человеческой точки зрения, внутренний реализм в какой-то степени выбивает оружие из рук антиреализма и лингвистического идеализма. Последние, критикуя метафизический реализм за невнимание к языку и индивидуальным различиям языков, культур, теорий, не могут упрекнуть в этом внутренний реализм. Философ, подобный Джексону, занимает весьма защищенную позицию модифицированного кантианства, суть которой сводится к *абстрактному* допущению бесконечной реальности, независимой от познания, которая, тем не менее постигается в той степени и в том языке, которые присущи человеку конкретной традиции. «Феноменальные факты», то есть мир в пределах определенной «перспективы», могут быть достаточно разнообразными, в зависимости от того, какой «срез» реальности отображается в этой перспективе. Реальность в опыте Мэри, попавшей за пределы черно-белой комнаты, приобретает совершенно новый тип символизма не только в силу того, что она узнает *новые* факты, но и в силу того, что *она* узнает новые факты, перестающие быть абстрактными, выключенными из ее космологической схемы.

Но, может быть, Мэри, выходя в цветной мир, постигает те же факты, только по-новому? Такой критический вопрос задают некоторые антиреалисты (Черчлэнд, Папинеу и др.). Смысл их рассуждений понятен: черно-белый телевизор показывает ту же самую картинку, что и цветной, только цветной телевизор передает все цвета, а не два из них. Следовательно, Мэри и в цветном мире видит то же самое, только в цвете. Это также похоже на современную технику раскрашивания черно-белой фотографии, когда различные серые оттенки распознаются компьютером и переводятся в соответствующие цвета. На наш взгляд, этот контраргумент, не лишенный рационального зерна, все же ложен. Если бы Джексон был идеалистом, сводящим, наподобие Беркли, содержание мира к содержанию познания, то Мэри, действительно, знала бы *два* мира. Но суть в том, что Мэри узнает в цветном мире не копию черно-белого мира, раскрашенную в цвета, а *совсем другой* мир, который учитывает среди многих фактов и то, что человек способен воспринимать предметы в цвете. Мэри не обретает новой *способности*, нового способа постижения мира; сам мир за пределами черно-белой комнаты начинает соответствовать ее способностям.

Внутренний реализм позволяет говорить об онтологическом повороте, намечившемся в аналитической философии современности. С позиций этой концепции, когда сохраняется несколько архаическое убеждение в бесконечном плюрализме критериев реальности,

тем не менее реальность существует вне *любой* схемы. Получается, что, какую бы реакцию мы ни занимали и в какой бы перспективе мы ни видели мир, всегда будут существовать определенные критерии достоверности, возводящие не к нашему познанию и языку, а к объективным структурам реальности: вещам, событиям, людям и т. д. Это хорошо показывает Гудмен, предлагая приписать Лондону предикат «быть гористым». С точки зрения лингвистического релятивизма, выводящего мифотворческий тип познания и Произвольную теорию реальности, ничего не стоит соорудить в центре Лондона воображаемую гору и затем приписать предикат «быть гористым». Радикальному лингвистическому идеалисту вполне достаточно того, что такое переописание представлений о рельефе Лондона вполне возможно. Философы наподобие Куайна и Рорти, буквально перенявшие тезис Гегеля «все действительное разумно», трактуют мир как производную языка, структуры которого определяют «реальные» характеристики. Сама возможность снятия фильма о том, как после страшного землетрясения в Лондоне возникли Альпы, позволяет лингвистическому релятивисту сделать вывод о наличии такого мира. Реалист наподобие Гудмена справедливо вскрывает безразличие таких идеалистов ко всему, не вписавшемуся в их язык и теоретические схемы. «Я вовсе не пытаюсь, конечно, предложить средства установления истинности или ложности высказываний о возможностях, а ищущу способы перевода этих высказываний в предложения о реальном», — пишет Гудмен. Гора в центре Лондона не может быть сооружена в силу невозможности какого-либо языка предложить внеязыковые, немаргинальные критерии, на основании которых у нас будет *онтологическое* основание говорить о реальности гористого Лондона. Так, к примеру, все возможные языки, содержащие понятие «ледяной дом», были бы маргинальными, если бы в 1730-х гг. и в 2006 г. любой человек, оказавшийся в центре Санкт-Петербурга, не мог бы убедиться в существовании вполне осязаемой постройки из льда. Внутренний реализм в свете этих рассуждений вполне позволяет *игнорировать* чисто маргинальные или идиосинкразические представления, даже допуская плюрализм критериев реальности. Маргинальные представления не подойдут ни под какое определение реальности в силу того, что маргинальное, по своему понятию, не требует критериев достоверности за пределами самого себя.

Это вовсе не значит, что следует, подобно метафизическим реалистам, «выводить» вымыслы за пределы философии и науки. Это значит лишь то, что *лингвистическая необходимость* (то есть способность языкового дискурса определять порядок вещей) радикаль-

* Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001. С. 58.

но отвергается внутренним реализмом. Возьмем, например, патнэмовский пример: «Неподдерживаемые объекты падают вниз». Представим себе двух людей, которые не верят этому положению, один из которых — член Общества Любителей сказок, а другой — ученый. Для лингвистического релятивиста важно понять, почему и тот, и другой не верят этому положению; после чего и решить, присоединяться или не присоединяться к одному из возражений. Для реалиста важно то, что Любитель сказок *придумывает* ситуации (или берет уже придуманное до него), в которых объект не падает вниз, а ученый, наоборот, *доказывает* это, апеллируя к явлениям, не зависящим от теории. Как это ни обидно для лингвистического релятивизма, но внутренний реализм на примере таких случаев вскрывает не только ложность, но и банальность точки зрения о несуществовании мира за пределами языка.

Сохраняя плюрализм критериев реальности, внутренний реализм не делает их свойством языка и предметом концептуального произвола. Можно сказать, перефразируя скандальный по своей откровенности принцип эпистемологического анархизма Фейерабенда «все годится», что внутренний реализм утверждает противоположное. *Не все годится*. Существование множества перспектив, в рамках которых видится мир, не стирает различий между этими перспективами, а также не позволяет придать статус реальности содержанию чистых вымыслов. Согласно внутреннему реалисту, рассказ Мюнхгаузена о полете на пушечном ядре не может быть включен в какую-либо теорию реальности до тех пор, пока не будут представлены объективные свидетельства факта полета человека на ядре. Весь смысл внутреннего реализма сводится к тому, что факт может быть включен в различные «перспективы» реальности, но никак не к тому, что факты подтасовываются под теоретическое или языковое содержание этих перспектив. Заслуга внутреннего реализма, таким образом, заключается в том, что, несмотря на крайне либеральный призыв «творить миры», создавать различные человеческие точки зрения на мир, он провел критику релятивизма с эпистемологических позиций, доказал недостаточность логических и лингвистических критериев. «Возвращение» реализма в аналитическую философию отправило эпистемологию лингвистического релятивизма в исторический музей философских курьезов, не имеющих отношения к серьезному исследованию истины.

Один преподаватель, если верить Патнэму, говорил студентам: «У нас разные позиции, но я знаю, что, с моей точки зрения, релятивизм является ошибкой». Этот аргумент вскрывает логическую невозможность того, что Рорти назвал «позицией ироника». Противоречиво придерживаться определенной позиции, иронически допус-

кая при этом, что все позиции одинаково хороши. «Если любая точка зрения хороша, то почему тогда *точке зрения, согласно которой релятивизм является ложным*, не быть столь же правдивой, сколь и любой другой»*, — спрашивает Патнэм. Подобный вопрос свидетельствует как о силе, так и о слабости внутреннего реализма. Внутренний реализм убедительно доказывает, что критерии объективности, правильности и истинности присущи *любому* языку, любой концептуальной схеме, даже если они отличаются друг от друга. Каждая «перспектива» в этом смысле должна быть человеческой точкой зрения о реальности, наподобие того, как каждый язык у Даммита должен стремиться к семантической четкости. Вместе с тем Патнэм совершает ошибку, постоянно споря с релятивизмом и опровергая его. Несмотря на историческую оправданность такого спора, внутренний реализм незаметно для себя играет по тем же правилам, что и лингвистический релятивизм, что выражается в неспособности идти *далее* плюралистического реализма, сделать сам плюрализм вполне обычным, но никак не важнейшим условием «человеческой точки зрения». Человеческая форма реализма, представляя право выбора между различными способами видения реальности, не может *однозначно* определить отличия плюрализма от релятивизма, определить саму *нереальность* такого плюрализма, взятого с онтологической точки зрения. Внутренний реализм, таким образом, нов тем, что он восстанавливает реализм, и стар тем, что он выступает аналогией плюрализма. Прогрессивный характер внутреннего реализма мы видим в восстановлении идеи объективности и доказательстве несостоятельности лингвистического релятивизма как программы аналитической философии. Любой язык, текст, любая теория, практика, культура т. д. могут подвергаться тому, что Гудмен назвал *экземплификацией*†, то есть переводом всех возможных суждений в высказывания о действительных вещах. В свете экземплификации мифы, вымыслы, фантазии, романы и другие дискурсы, на которых активно спекулирует постмодернизм, не копируют мир, а углубляют, расширяют, разоблачают его, при этом являясь *распознаваемыми* вымыслами. В любой человеческой точке зрения на мир, с позиции внутреннего реализма, доминируют четкость описаний и объективность высказываний. Только в их канве могут существовать «отступления» от привычных или физических критериев реальности, потребность которых, прежде всего, реализуется в художественном вымысле. Эк-

* Патнэм Х. Разум, истина и история. С. 161.

† От английского example — пример. Экземплификация предполагает, что содержание предложения может быть не только высказано, но и продемонстрировано, то есть сведено к эмпирическим или рациональным внеязыковым критериям.

земплификация, будучи эпистемологическим критерием, тем самым приобретает определенные эстетические черты, как бы приглашая к воображению и творчеству, созданию новых перспектив, символов, образов и т. д. Однако это должно осуществляться с условием сохранения экстенсионалов во всех случаях осуществления референции, а не с условием релятивизации мира в языке. Внутренний реалист, скорее, разрешит рассуждать о ведьмах и зеленых гномах, нежели признает правоту философов наподобие Делеза, который пишет: «Когда, напротив, произведение современного искусства разворачивает свои обратимые ряды и круговые структуры, оно указывает философии путь, ведущий к отходу от репрезентации»^{*}. Внутренний реалист спустя почти столетие убеждается в правоте Мура, который считал, что философ последним должен перестать быть здравомыслящим человеком, даже если все вокруг потеряли веру в свои репрезентации.

Несмотря на реалистический характер этой философии, отличающий ее от всех других течений *Post postmodernism*, человеческая форма реализма не может четко определить степень допущения концептуального плюрализма. Сам тезис о том, что «перспектива» внутри себя задает критерии реальности, несмотря на свою историческую и социокультурную правоту, вызывает определенные *эпистемологические* возражения. В самом деле, критерии реальности Беркли и Мура существенно различны и, в какой-то степени, определяются внутри их теорий. Беркли полагает, что реальное есть ощущаемое, тогда как Мур определяет реальность как мир, независимый от сознания. Можно сказать, что критерии реальности здесь заданы диаметрально противоположно. Но тогда можно спросить: как возможна *коммуникация* между этими теориями? Спросим иначе: *по поводу чего* возможна эта коммуникация? Если мы лингвистические идеалисты, то ответ прост: у Беркли и Мура философский язык задает различные критерии реальности. Но внутренний реалист — это реалист, а не лингвистический идеалист, следовательно, он не может так сказать. Приходится допустить, что реальность Беркли и реальность Мура — не две *разные* реальности, а *одна и та же реальность, просто понимаемая различными способами*. В этом и состоит главное возражение внутреннему реализму. Будучи плюралистическим реализмом, он приносит последовательность реалистической точки зрения в жертву «человеческой точке зрения», концептуальному плюрализму. В результате внутренний реализм не свободен от онтологического номинализма; критерии реальности, хотя и относительны к теории, все же задаются внутри нее. Это с самого начала приводит к проблемам, что

^{*} Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 93.

видно уже в первоначальном варианте внутреннего реализма — теории творения миров Гудмена. На наш взгляд, Гудмен явно преувеличил роль человека и его идей. Эстетическое удовлетворение от возможности представлять разрозненные явления в виде стройных космологических схем Гудмен переносит в область эпистемологии, что ложно. Например, физиолог, конечно, *творит* определенное представление о человеке, рассматривая его как механизм или организм, но он не *создает* человека, а, скорее, описывает и объясняет его. Гудмен, как и другие внутренние реалисты, отождествляет такие понятия, как «творить миры» и «задавать критерии реальности», не допуская того, что второе понятие может быть полностью лишено онтологической нагрузки (как, например, в философии логического анализа). Полагаем, что «творение миров» — это метафора, демонстрирующая способность человека создавать бесконечное множество символизаций реальности, но никак не возможность подмены реальности теоретическими критериями. В этом сказалась нечеткость позиции внутреннего реализма, нежелание отказаться от гуманистических идеалов лингвистического идеализма и от недоверия к универсалистской эпистемологии. В результате пересмотр аналитической философии в сторону реализма, значимый сам по себе, оказался половинчатым.

Нечеткость внутреннего реализма проявляется и в их теории истины. Рассуждения Патнэма о том, что истина — это не просто рациональная приемлемость, а «идеализированная» рациональная приемлемость, хотя и реалистичны (разумеется, на языке Патнэма), но весьма двусмысленны. «„Истина“ представляет собой своего рода разновидность (идеализированной) рациональной приемлемости, то есть некую разновидность связанности наших убеждений друг с другом и с данными нашего опыта, *в той степени, в какой эти данные репрезентированы в нашей системе убеждений*, а отнюдь не соответствие независимым от сознания и речи „положениям дел“»*, — пишет Патнэм. Исходя из этого высказывания, совершенно неясно, как понимать «репрезентацию в системе убеждений» иначе, как соответствие реальности. Критикуя лингвистический идеализм одной рукой, Патнэм спасает его другой рукой, вводя что-то очень похожее на «умеренный» лингвистический идеализм Дэвидсона. Когда Патнэм утверждает, что истина зависит от системы убеждений, трудно понять, какое отношение к этому имеет реальность, и в чем идеализированная рациональная приемлемость отличается от просто рациональной приемлемости. Если я скажу, что на моем языке козы являются белыми животными, то какой смысл доказывать, что белизна

* Патнэм Х. Разум, истина и история. С. 71.

коз выступает тем нейтральным критерием, которому соответствуют или не соответствуют описания коз. Из правильного утверждения, что высказывание не копирует реальность, что оно истинно в своем контексте, в своей теории, Патнэм ошибочно утверждает, что истину можно считать нормативным понятием, задаваемым теорией и нейтральным по отношению к реальности. Здесь Патнэм много перенимает от логических теорий Даммита, Дэвидсона и др., вводя чуждые антиреалистические фрагменты. Запретив метафизический реализм и теорию соответствия, внутренний реализм, хотя и преодолевает релятивизм в вопросе обоснования концептуальных схем, сохраняет релятивизм в вопросе выбора среди этих схем. Как остроумно отметил Л. Бонжур, в любой концептуальной схеме я могу отличить кошку от вишни, независимо от того, как определяются кошки и вишни.

На наш взгляд, внутренний реализм, взяв, прежде всего, антиреалистическую теорию истины, несколько поспешно отказался от реалистической идеи соответствия. Это делает представление об истине внутреннего реализма чисто логицистским, зависящим только от концептуальной схемы. Для сравнения возьмем антиреалистическую теорию эссенциализма Крипке. В его теории вода есть H_2O только в нашем возможном мире; в других «мирах», например, в космосе античности, вода может быть совершенно другой сущностью, например, стихией. Любое суждение, по Крипке, можно называть истинным, если оно сопровождается утверждением его действительности в любом возможном мире, что почти не осуществимо на практике. Задавая столь «смелый» критерий истинности, Крипке как бы намекает, что любая теория может рассматриваться только как *возможно истинная* картина мира. *Модальный аргумент* Крипке и принцип плюрализма критериев реальности в зависимости от концептуальной схемы Патнэма похожи как две капли воды. Более того, мы ценим модальный аргумент Крипке гораздо выше, поскольку это *последовательный* антиреализм, чем он и является на самом деле. В этой связи *непоследовательный* реализм Патнэма только проигрывает, будучи совершенно неспособным продвинуться *далее* модального аргумента, несмотря на программные уверения в реализме.

Несмотря на *непоследовательность* внутреннего реализма, особенно в вопросе о соединении принципов реализма и плюрализма, внутренний реализм показал перспективность определенной реконструкции реалистических оснований аналитической философии. Внутренний реализм — уже не форма *Post postmodernism*; он просто оставляет за бортом язык и ценности лингвистического идеализма и релятивизма. Заслуга такого мыслителя, как Патнэм, заключается в доказательстве полной несостоятельности Произвольной теории реальности. Несмотря на то, что внутренние реал-

листы оберегают концептуальный плюрализм как суверенное право человека, за «человеческим лицом» этой теории отчетливо видится *возможность* выхода в более широкий мир. В какой-то степени, несмотря на парадоксальность, внутренний реализм дает основания для преодоления «человечности» современного философского сознания, излечивает от постмодернистского пристрастия видеть во всех проблемах «человеческий фактор», освобождает от крайнего субъективизма, коммунального солипсизма и неприкрытого прагматизма. На фоне монументальной концепции внутреннего реализма большинство постмодернистских идей кажутся настолько произвольными, что их нельзя применять за пределами сферы мнений. Обращает на себя внимание и классический характер систем внутренних реалистов, их стремление поместить свои идеи в историю аналитической и мировой философии, не пытаясь вырабатывать «чисто свой» взгляд на философию. В некотором смысле правы те, кто видит во внутреннем реализме то недостающее звено, которое замкнуло столетний путь развития аналитической философии, вернув ее после десятилетий антиреалистического господства к реалистическим истокам.

Монументальность внутреннего реализма мы видим, прежде всего, в восстановлении *положительных* критериев истинности, применимых даже в том случае, если сохраняется концептуальный, лингвистический, традиционный плюрализм. Это такие критерии, как дескриптивность, строгость, обращенность к субъекту, доказательность и т. д. Однако, как мы доказали, различные теории реальности все еще разрозненны. Найдя положительные принципы для отдельно взятой теории, внутренний реализм не смог обнаружить принципа, объединяющего все эти теории, дающего основание для их сопоставления и коммуникации. Совершенно ясно, что таким принципом уже не может быть абстрактная, «бесчеловечная» реальность Мура и Рассела. Концептуальные схемы не могут сравниваться на основе метафизически допускаемых нейтральных фактов, хотя бы в силу индивидуальности описания фактов в каждой отдельно взятой теории. Это описание, хотя и требует выхода за пределы теории, тем не менее зависит от теории. Можно сказать, как точно отметил Бонжур о Патнэме, теория индивидуальна своим символическим взглядом на реальность, уникальностью *способа* описания реальности. Как мы видим, внутренний реализм вплотную подходит к идее *символического* характера любой теории реальности, или к идее *символического реализма*. Однако, для того чтобы выйти на этот уровень, необходимо преодолеть онтологический номинализм, бездоказательное стремление верить в то, что критерии теории и языка задают критерии реальности. Символический реализм, в отличие от внутреннего

реализма, восстанавливает *единство* всех возможных теорий реальности. Их единство лежит в их символическом характере.

§2. Два типа философского символизма

Как мы убедились, внутренний реализм вплотную подходит к идее символизма, определяющего как характер, так и индивидуальность любых отдельно взятых теорий, языков, рациональности и т. д. Положительное развитие внутреннего реализма в этом смысле возможно только по пути обоснования символического характера человеческого познания, которое приходит на смену эмпирическому, концептуальному и языковому обоснованию познания. Исследуя внутренний реализм, мы сосредоточились на реалистическом обосновании этого учения, тогда как здесь важна, скорее, ориентация внутреннего реализма на исследование истории, воображения, ценностей и других явлений культуры, превосходящих логические и лингвистические методы аналитической философии. Обращаясь к этому вопросу, приходится задуматься о тесной связи современного реализма с первоначальным метафизическим реализмом аналитической философии. Вопреки самим внутренним реалистам, отвергающим эту связь, мы видим ее наличие. Оно особенно явно, если мы обратимся к идее символизма А.-Н. Уайтхеда, доказывая, что внутренний реализм не мог не опираться на эту концепцию. Выстраивая вокруг идеи символизма историческую линию концепций Уайтхед — Гудмен — Патнэм, можно доказать, что символизм выступает свойством самой аналитической философии, что поиск оснований «точного символизма», о котором писал Рассел, является все еще скрытой стороной аналитического метода, которая определяет его развитие. В свете нашей точки зрения символизм Уайтхеда, зародившись, с одной стороны, как реакция на логицизм аналитической философии и, с другой стороны, как стремление построить реалистическую теорию культуры, выступает одним из главных, отнюдь не периферийных, явлений философии. Идея символизма, соединенная с реалистическим базисом философии, открывает возможность освоения совершенно новых сфер исследования, таких, как творчество, искусство, культура и т. д.

Но, чтобы обосновать этот тезис, следует доказать, прежде всего, саму возможность реалистического символизма. Не стоит забывать, что символизм возникает в недрах идеалистических типов философии, в какой-то степени считается «монополией» идеалистических и антиреалистических учений. Вот почему в начале параграфа мы предпринимаем исследование *идеалистического символизма*, выводя

в качестве его центра теорию символических форм Э. Кассирера. На фоне этой выдающейся теории мы исследуем *реалистический символизм*, как противоположное учение, которое, на наш взгляд, является более приемлемым, чем идеалистическая онтология символа. В этом параграфе, понимаемом в тесной связи с предыдущим, мы стремимся доказать, прежде всего, закономерность развития современного реализма по пути символизма.

В предыдущей главе уже отмечалось, что *Post postmodernism* ищет пути преодоления концептуальной узости аналитической философии, в том числе за счет синтеза с некоторыми неаналитическими школами, среди которых наиболее востребованы идеи неокантианства. Что касается Кассирера, то он выбран нами не случайно. В последний, американский, период своей деятельности Кассирер придал своему учению, если так можно выразиться, аналитические черты, создав на основе теории символических форм теорию символического анализа. Кассирер также интересен и тем, что в один и тот же период времени на сцене американской философии его символизм конкурирует с альтернативным символизмом Уайтхеда. Это в определенном смысле делает Кассирера «своим» в лагере аналитиков, трудно сходящихся с философами других школ.

Развивая созданную Виндельбандом и Риккертом теорию особой логики наук о культуре, Кассирер приходит к выводу, что, в отличие от природы, культуру формируют созданные человеком символические формы. «Язык, миф, искусство, религия — части этого [символического — С. Н.] универсума, те разные нити, из которых сплетается сеть, запутанная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней, так сказать, лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая деятельность человека. Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника», — пишет Кассирер. Тем самым немецкий философ доказывает особый, сверхприродный статус символических форм, которые создают «вторую природу» культуры. Наиболее интересно то, что символ у Кассирера выступает формой жизни человечества, прикрывающей саму реальность. Следуя Канту, Кассирер полагает, что реальность вообще постижима только в сфере представления; что же

* Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 471.

касается явлений культуры, то они не только обладают самостоятельным бытием, но и способны играть более важную роль, нежели природное окружение человека. Будучи «посредником», символ вбирает в себя как свойства мира, так и свойства представления. Можно сказать, что в символе объективное и субъективное существуют в целостном, нерасчлененном виде. Здесь Кассирер, равно как и другие неокантианцы, отходит от идей Канта, доказывая *объективность* символов, явлений духовной жизни и культуры. Шесть символических форм (миф, язык, искусство, религия, история и наука) выступают объективной реальностью культуры, которая в широком плане не менее значима, а в человеческом плане гораздо более значима, нежели реальность природы. В частности, язык позволяет не просто называть предметы, выражать свои мысли и переживания, общаться и т. п., но он также служит местом, где пребывает, живет человек; и трудно сказать, важнее ли природное окружение тех языковых миров, которые окружают человека. Эта идея Кассирера, как мы видим, вполне созвучна с идеями лингвистического идеализма (конечно, если мы отбросим ее трансцендентальный характер). Витгенштейн, к примеру, называет язык «формой жизни», отмечая, что язык формирует картину мира и общества, обладает такими функциями, как власть, игра, переименование и т. д. Лингвистический же идеалист, наоборот, склонен погружать человека в исключительно языковые миры, трактуя язык как предельно широкую в данном сообществе символическую систему, которая, впрочем, допускает бесконечное множество частных языковых дискурсов. Такие аналитики, как Куайн, Даммит и Рорти, равно как и Кассирер, полагают, что символические формы полностью определяют сферу культуры. Другое дело, что эти аналитики отрицают саму объективность этих форм, делая их во многом случайными следствиями языка. В результате язык у Дэвидсона, наука у Куна, традиция у Макинтайра, история у Данто в какой-то степени выполняют ту же функцию «посредника», «переодевания реальности», «особой реальности», которую мы видим в учении Кассирера.

Онтология символа ставит целью понять, каким образом объективная действительность становится для человека целостным космосом, становясь не просто действительностью в себе, потусторонней природой, а продуктом человеческого духа, определяющим жизнь, культуру, сознание. Можно сказать, что у Кассирера реальность мира делается, фабрикуется в символах, как у Гудмена в науке и философии творятся миры. Взятый сам по себе, вне символического значения, мир лишен смысла. Он чужд человеку, и только отдельное знание о таком мире может иметь узко научное значение. Когда Парменид понимает мир как шар, или когда Коперник ставит в центр мира

Солнце, такие теории, по Кассиреру, перерастают характер «представлений о природе». Они, закрепляясь в культуре, становятся символами, чье значение постигается не сразу, а на протяжении духовного развития человечества и чье понимание невозможно без учета других символов, часто из совсем других областей культуры. Символ, таким образом, представляет собой часть объективной реальности, преобразованную в духе и включенную в контекст культуры. Человек, в отличие от всех других существ на Земле, кроме своей природной сущности, имеет еще и культурную сущность. *Homo sapiens* выступает еще и *homo symbolicum*.

Кассирер верно отметил, что при таком понимании символизма человек может строить любой символический мир из любого материала, заботясь только о целостности архитектоники системы. В связи с этим возникает серьезная опасность релятивизма: ведь в шести главных символических формах творится масса теорий, точек зрения, гипотез, произведений и т. п., положения которых альтернативны друг другу или несовместимы друг с другом. Изменчивость и относительность символической системы требует от философа решить, по крайней мере, две задачи:

1. Доказать, что все символические формы формируют единый «символический универсум культуры».
2. Доказать, что изменчивость символов подчиняется объективной закономерности, а не произволу человека, группы, сословия, властей и т. д.

На наш взгляд, Кассирер решает эти задачи в духе последовательного идеализма. Допуская высокую степень изменчивости символов, понятий, языков и т. д., Кассирер тем не менее логически помещает все возможные изменения символов в неизменный контекст культуры. В свою очередь, любой частный символ в силу своей сущности может быть заменен только символом. Следовательно, изменчивость символов и трактовок символов, несмотря на бесконечное множество и определенную непредсказуемость вариантов, тем не менее протекает только в рамках порядка культуры. Таким образом, Кассирер соединяет идеалистически понимаемую определенность и объективность законов символизма, духа и культуры с допущением бесконечной изменчивости частных символических форм. Так, одна наука сменяет другую науку, оставаясь по-прежнему наукой и частью культуры. Символический универсум, в отличие от природы, *творится* человеком, подчиняясь определенным принципам и законам. «Космос культуры» в целом упорядочен, хотя в локальных областях может показаться хаотичным и произвольным.

Исходя из принципов идеалистического символизма, лингвистическому релятивизму современности можно противопоставить

учение о наличии объективных законов познания и культуры, которые обосновываются с традиционной точки зрения. Возможно, когда Рорти рассуждает о «кантовском трибунале» классической философии, он имеет в виду и теорию Кассирера. Ведь теория Кассирера, допуская плюрализм конкретных символов, языков, теорий, традиций, сводит их все к единому знаменателю, воплощенному в триаде главных понятий: человек, культура, символ. Несмотря на то, что идеалистический символизм уязвим для постмодернистской деконструкции (его всегда можно назвать концепцией с придуманными основаниями), он опирается на целый ряд критериев, которые вполне созвучны современному стремлению найти позитивные ценности философии, такие как объективность, историчность, человечность и т. д. Несмотря на фантастичность кассиреровского учения о противопоставлении духа природе, идеалистический символизм представляет ценность, как, прежде всего, обеспечение оснований человеческой реальности. Центрируя все явления жизни, истории, общества в символе, идеалистический символизм, хотя и отрывает культуру от природы, но представляет ее частью объективной реальности, которую не может подчинить какой-либо частный дискурс.

В «Опыте о человеке» Кассирер ссылается на немецкого художника Л. Рихтера, который описывает следующий случай. Он и еще два художника решили написать один и тот же пейзаж. Результаты ошеломили его; все три художника нарисовали три совершенно разных картины, несмотря на то, что заранее решили быть как можно более точными. Этот эксперимент недавно успешно повторила одна из художественных студий Петербурга, когда художники, изображая или фотографируя один и тот же пейзаж, не написали похожих картин. В искусстве, как самой творческой символической форме, наиболее полно проявляется зависимость самой реальности от замысла, формы, жанра, манеры и т. д. В истории философии то же самое. Существуют Платон Аристотеля, Платон неоплатоников, Платон схоластов, Платон Гегеля, Платон Деррида и т. д. В результате вокруг наиболее важных явлений культуры строятся разные системы, зависящие от эпохи, традиции, языка, точки зрения. Только догматик, замкнувшийся в рамках своего воззрения, способен отрицать этот проект. По Кассиреру, и универсалисты наподобие Гегеля и Рассела, и релятивисты наподобие Дьюи и Куайна, догматичны в своем одностороннем утверждении (или отказе) одной-единственной концепции культуры.

Несмотря на определенное желание вступить в спор с Кассирером, мы не будем делать этого, сосредоточившись на значительных

заслугах этой теории. На наш взгляд, потенциал символизма Кассирера может быть реализован только в современности, когда культура Запада в эпоху борьбы постмодернизма и *Post postmodernism* осознает свой *символический* характер. Логика и наука рассматриваются здесь как важные, но локальные (и уж никак не «главные», «единственные») формы культуры. Осознав плюрализм собственных оснований, обесценив саму попытку поиска универсального основания, современная философия приходит к постепенному превращению в целостную теорию культуры, о которой грезил Кассирер на фоне господства сциентизма и логицизма. Уравнивание главных символических форм, стремление к объективности и единству критериев символа, не лишаящее вместе с тем индивидуальности символов (как, например, у Гегеля, который во всем видел формы понятий), делает учение Кассирера очень актуальным. Другое дело, что мы никак не можем согласиться с идеалистическим разделением реальности на культуру и природу. На наш взгляд, три художника в вышеупомянутом примере могут сопоставляться не только как художники, как авторы картин или сторонники школы живописи, но и как люди, изображающие один и тот же вид местности. При этом мы далеки от наивного реализма, сводящего все проявления сознания, языка, творчества к материальным и физическим фактам. Просто идеализм Кассирера, на наш взгляд, ошибочно игнорирует *эпистемологические* критерии, среди которых очевидность, точность, достоверность, соответствие играют не меньшую роль в культуре, чем логические и метафизические критерии.

Как мы уже отметили, Кассирер интересен тем, что он вводит не просто символизм, а *символический анализ*, выступая одним из самых «аналитических» немецких философов. Суть символического анализа сводится к следующему положению: предметом его выступают явления культуры, которые не могут пониматься по аналогии с явлениями природы. «Духовная» природа символа требует *особой* методологии, которая заставляет даже физическое приобретать иную функцию. В противном случае статуя Микеланджело, к примеру, становится вещью, куском мрамора. Символический анализ тем самым должен обосновывать, как эпистемологические явления природы приобретают совершенно иной, культурный компонент. «Культура постепенно создает в своем непрерывном потоке новые языковые, художественные, религиозные символы. Однако наука и философия должны разлагать эти символические языки на их элементы, чтобы сделать их понятными. Они должны обрабатывать аналитически то, что уже создано синтетически (курсив наш. — С. Н.)... Науки о культуре учат нас прояснять сим-

волы, чтобы разгадать содержание, скрыто лежащее в них, и снова сделать видимой жизнь, из которой они первоначально возникли»*, — пишет Кассирер.

Идеалистический символизм, как следует из этого высказывания, делает символический анализ чисто гносеологической процедурой, не преследующей конструктивных целей. Дух уже сотворил разнообразные культурные формы, облек их в символы; философии отводится роль их расшифровки, некоей исторической реконструкции. По-видимому, теория Кассирера не лишена и свойственного немецкой метафизике онтологизма, когда культуры, языки, символы наделяются собственным бытием, в свою очередь, определяющим человеческое бытие. Несомненно, символический анализ должен отличаться от других типов анализа в силу специфичности сферы культуры. Абсурдны идеи позитивистов (например, И. Тэна) о перенесении методов естествознания на явления культуры, игнорирующей идеальный и человеческий характер религии, литературы, искусства и т. д. Символы лишь «пользуются» вещами; их значение не передает их собственной природы. К символу можно применить то, что М. Шелер назвал «превосхождением ситуации», а П. Рикер — «более глубоким иносказательным смыслом». Символы никогда не сводимы к своему буквальному определению, их значение не определяется, как у понятий, а разворачивается во времени. Согласно идеалистическому символизму, символ, за пределами «оригинального» смысла, обрастает интерпретациями, переосмыслениями, коммуникацией с другими символами и т. п., ввиду чего не трудно понять, что символ практически неисчерпаем в своей смысловой глубине. Главные символы, например крест в христианстве или идея Платона, уже имеют в своей природе не только действительные, но и возможные смыслы.

Синтетическое понимание природы символа осложняет дело символического анализа. Связь между символами и его различными смыслами (их, как правило, несколько) уже сложилась; она носит естественный характер. Символический анализ же разрывает эту связь, делая определенные смыслы символа «основными», «главными», «действительными». Идеалистический символизм, вводя объективно-идеалистическое учение о «полноте символа», сам подводит себя к антиномии, похожей на ту, в которую попали епископ Батлер и Витгенштейн. Батлер полагал, что мир уже есть, и это делает ненужным его изучение путем выделения отдельных объектов. Витгенштейн полагал, что язык уже сложился, и лингвистический анализ лишь нарушит его изначальную целостность. Так и Кассирер

* Там же. С. 94.

полагает, что символ уже в-себе-и-для-себя определен, что делает его скептиком по отношению к возможностям анализа. Заявленный символический анализ, скорее, *реконструирует* целостность символов, очищает их от инородных частей, нежели сводит символ к его элементам. Подобно другим идеалистам, Кассирер переоценивает роль образного мышления, явно возвышая «синтетическое единство» и глубины мифа, поэзии, искусства, делая изначальные формы символического отображения реальности первоначальными, «исконными» типами символизма. Русский исследователь и переводчик Кассирера Б. А. Фохт, на наш взгляд, верно вскрывает определенный мистицизм в символизме Кассирера, его убеждение в «самодостаточности», субстанциональности символов. «По предварительному определению, *символ* есть, по Кассиреру, *такой знак* и в то же время *такой образ*, который вследствие своеобразного сочетания в нем моментов чувственности... с моментом чистой активности духа содержит в себе как бы некоторую *магическую силу*, действием которой *усваивается* и даже *сознается* для нас самое существо вещи»*, — пишет Фохт. Это отмечает и А. Ф. Лосев, доказывая, что символическая форма постигается в своей целостности через интуицию, а не через репрезентацию.

Шефтсбери как-то привел сравнение между человеком и животным на красивом лугу. Человек оценивает красоту цветов, яркость травы, прелесть пейзажа, прислушивается к своим переживаниям. Животное же видит в траве еду; им движет голод. Символический идеализм сравнивает реалистический подход к искусству, религии или языку с подобным вульгарным материализмом. Чтобы избегнуть аналогий с природными сущностями и методами естествознания, идеалистический символизм наделяет символы *исключительным и особым бытием*. Полагаем, что учитель Кассирера Кант давно показал, как критиковать такие догматические положения. На наш взгляд, нельзя получить ни исчерпывающих доказательств символического (или даже преимущественно символического) характера культуры, ни доказать наличие особого бытия символа, отличного от бытия аллегории, идеи, поэмы, теории и т. п. Это вовсе не означает того, что символы не имеют специфической природы, или того, что символы не определяют культуру. Просто мы выступаем за совсем иной символизм, который будет видеть в символах лишь способ человеческого определения и освоения действительности, а в культуре будет видеть не особую сферу бытия, а основной признак специфически человеческой реальности. «В истории интерпретация символов

* Фохт Б. А. Понятие символической формы и проблемы значения в философии языка Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 763.

предшествует собиранию фактов, а без такой интерпретации приблизиться к истине нельзя»*, — пишет Кассирер. Из этого высказывания не ясно, должен ли историк, философ, теоретик культуры обращаться к фактам, особенно в тех случаях, когда они начинают противоречить чистому символизму идеалистической теории.

Несмотря на нашу критику идеалистического символизма, рассмотренного на примере учения Кассирера, необходимо отметить, что в нем содержится радикальная новизна, особенно перспективная для современной философии. В символизме Кассирера значение символа расширяется до предельного элемента культуры, когда *все* оказывается имеющим символическую природу. Понятия, акты опыта, образы практики, законодательные акты, моду и прочее идеалистический символизм трактует как символы. При этом достигается *гносеологическое* единство знания, культуры и ценностей. Любая культура или часть культуры, имея символическую природу, не закончены в своем развитии. Можно сказать, что их смысл еще не исчерпан, их будущее еще не ясно, их влияние еще не оценено. Тезис о символичности любой культурной формы означает ее принципиальную незаконченность, невозможность закрепить ее в догмате, определении, законе. В этой связи культура, фокусируясь вокруг символов, приобретает характер постоянно изменчивой, динамичной системы, что, на наш взгляд, соответствует действительности. Именно поэтому идеалистический символизм, и особенно теория Кассирера, значимы для аналитической философии. Символизм Кассирера не случаен для аналитической философии эпохи *Post postmodernism*, осваивающей новые исторические и культурологические сферы. Символизм позволяет расширить само применение аналитического метода, выводя его из ставших узкими границ эпистемологии и логики языка. Вместе с тем символизм Кассирера созвучен с плюралистическими идеями гуманистически ориентированной философии *Post postmodernism*: ведь теория идеалистического символизма содержит в себе ставшие классическими определения символа, образа, культуры, которые ориентированная на человека аналитическая философия может активно перенять. Конечно, аналитическая философия не может и не должна перенять мифотворчество идеалистического символизма, стремление надевать символы особым бытием и т. д.

Этим объясняется тот факт, что уже первый интерпретатор символизма Кассирера А.-Н. Уайтхед переосмысливает сам базис этой теории в духе метафизического реализма. Уайтхед делает символизм существенным свойством человеческого познания вообще, а

* Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 670.

символ — основной формой существования культуры. При этом Уайтхед пытается создать *реалистическую эпистемологию символизма*, выводя ее как учение о трансформации фактов в сфере социокультурной реальности. Вопреки многим влиятельным критикам аналитической философии, видящим в символизме Уайтхеда некую «островную», второстепенную теорию, несущественную даже в творчестве самого Уайтхеда, мы полагаем, что Уайтхед пришел к идее символизма закономерно. Будучи одним из пионеров метафизического реализма и аналитического метода, Уайтхед в тоненькой книжке «Символизм, его смысл и воздействие» совершил гениальную догадку о развитии реализма аналитической философии в сторону символизма, а самой аналитической философии — в сторону общего учения о культуре. Будучи несвоевременной, эта догадка, развитая внутренним реализмом Гудмена и Патнэма, только в наше время становится обоснованной теорией.

В предмет нашего исследования не входит изучение сложной эволюции взглядов, направлений и концепций аналитической философии, но для Уайтхеда следует сделать исключение. Язык «Principia Mathematica», разработанный совместно с Расселом, и вышедший вскоре «Трактат» Витгенштейна поставили перед философией цель выработки *точного символизма* языка, благодаря которому значение приписывается на основании точного соответствия факту. Суть точного символизма сводится к тому, что все возможные языки могут быть формализованы, после чего их высказывания верифицируются на основании адекватности дескриптивных описаний. Этот последний тезис не очень устраивал Уайтхеда, который постепенно разошелся с Расселом и Муром. В другой работе мы подробно исследовали эпистемологию Уайтхеда*, обратив особое внимание на то, что достижение соответствия чувственного данного и физического объекта понимается им как процесс взаимного проникновения этих сторон опыта друг в друга, что, в свою очередь, позволяет говорить о значительной роли активности субъекта, оформляющего даже элементарные восприятия в виде сложных идей, метафор, языков и т. д. Именно в этом пункте Уайтхед постепенно все более и более «ослабляет» соответствие чувственного данного объекту, наделяя опыт не только репрезентативистской, но и эстетической функцией. Воспринимая опыт как способ первоначальной встречи сознания и мира, Уайтхед переносит идею символизма *внутри* этого отношения. В результате символизм становится свойством не только высших форм мыслительной деятельности, но и свойством элементарных ощущений.

* См. Никоненко С. В. Английская философия XX века. Гл. 2.

Сам контакт человека с реальностью становится символическим контактом.

Уайтхед считает, что все виды символизма имеют в своем основании «простой» источник, а именно: символизм на уровне самых примитивных форм чувственного опыта. Чтобы разрушить идеалистическую трактовку символизма, Уайтхед стремится увидеть символизм не только в высокоорганизованной ментальной деятельности, но и в каждом элементарном чувственном восприятии. «Символизм от чувственного восприятия к физическим телам наиболее естественен и чаще встречается среди других символических форм»*, — пишет Уайтхед. Ощущение не отражает объект, а отделяет его от других объектов, действуя по принципу аналогий и ассоциаций. Когда мы видим яблоко, мы видим не только плод с определенным происхождением, цветом, формой; мы видим яблоко и как фрукт, как часть натюрморта, как символ торжества природы т. д. Например, на картине В. Серова «Девочка с персиком» персик играет ответственную смысловую роль, переключаясь с юностью девушки и свежестью утра. Этот персик никак не может восприниматься только как плод. Даже персик в супермаркете играет определенную символическую роль, включаясь в сложные цепи производства, потребления, рекламы, транспортировки. Смысл эпистемологического символизма тем самым заключается в доказательстве *символичности самого объекта опыта*; он перестает быть физическим объектом, он в чем-то «очеловечивается», становится частью мира культуры. Уайтхед здесь отходит от основного принципа теории соответствия, согласно которой возможно достижение тождества чувственного данного и объекта. Уайтхед в этом вопросе согласен, скорее, с Кантом, нежели с Муром, конечно, без допущения идеализма Канта. Как и немецкий философ, Уайтхед полагает, что вещи сами по себе не просто недоступны, но и бессмысленны вне контекста опыта, теории, культуры, в которые их помещает человек.

Символическое соответствие, которое обнаруживает реалистический символизм Уайтхеда, контрастирует с обоснованием соответствия в метафизическом реализме. Символическое соответствие не может быть прямым и завершенным. Оно не сводится к простому копированию в ощущении, а сразу включается в контекст языка, понятий, мировоззрения, существует не само по себе, а в тесной связи с другими актами опыта. Оно не может быть завершенным, поскольку сам предмет оказывается символом в универсуме познания и культуры. В отличие от прямого соответствия, при котором объект является законченной в себе данностью, символи-

* Уайтхед А. Н. Символизм, его смысл и воздействие. Томск, 1999. С. 8.

ческое соответствие видит в объекте лишь *условие* для различных интерпретаций, которые могут развертываться в течение долгого времени. Когда мы видим луну, мы не просто видим ее как физический объект, но видим ее как *образ*; и этот образ не обязательно должен быть понятным и законченным.

Символическое соответствие, в котором рациональность и язык играют значительную роль, успешно справляется с теми случаями, когда прямое соответствие становится в тупик. Допустим, мы видим стену сквозь голые деревья. Когда нас просят составить представление об этой стене, мы абстрагируемся от мешающих деревьев. Деревьев как бы нет. Образ стены освобожден от других смежных образов. Фокусируясь на стене, человеческий взгляд «убирает» все другие образы. При этом особое внимание следует обратить на то, что человеческий взгляд не похож ни на фотографию, ни на изображение компьютера. Фотоаппарат фиксирует ту картину, которую воспринимает фотоэлемент; поэтому фотография бессильна «убрать» мешающий предмет. Это видно в современных городах, где технические устройства, провода, знаки, офисные здания все более и более мешают восприятию шедевров архитектуры, вторгаются в перспективы, разрушают панорамы и т. д. Что касается компьютерной картинки, то с ее помощью, казалось бы, тоже можно представить себе чистый образ стены. Достаточно убрать деревья с экрана. Такое моделирование важно и полезно для человека, но в нем есть одно существенное эпистемологическое отличие от человеческого взгляда. В отличие от компьютера, имеющего в качестве исходных данных фотографию, человеческий взгляд *сразу* ликвидирует помеху. Она «выводится за скобки» в процессе самого восприятия, а не является дополнительной процедурой. Этим, на наш взгляд, отличается взор художника от взора камеры. В своем созерцании, как отметил еще Шеллинг, художник видит не нагромождение объектов, а целостную картину, в которой каждая отдельная вещь неотделима от отношений с другими вещами. Тем самым символическое соответствие, как нам кажется, перерастает границы теории чувственных данных, перестает выделять опыт как отдельную познавательную способность и объект опыта как конечную вещь или локальную область. Символическое соответствие стремится, скорее, передать изначальную сложность опыта, нежели свести его к простым элементам.

Несмотря на то, что реалистический символизм, как мы видим, включает в сам процесс ощущения идеальные языковые, логические, метафизические и другие понятия, он не переходит на идеалистические позиции. Реальность, хотя и преобразуется символически, сохраняет все главные свойства реальности, такие как объективность, познаваемость, упорядоченность и т. п. В основании

символического реализма в этом смысле лежат два принципа: неограниченность возможностей для создания новых символов и невозможность создать «чистый» символ, существующий только в пределах сознания. Создавая новые символы, человек, сообщество, эпоха должны не подпадать под их власть. Как отметил Уайтхед, символы в культуре имеют тенденцию разрастаться, как деревья в лесу, при этом состариваясь, падая и загромождая пространство теории, языка, эпохи. Чтобы избежать власти символов, некой «символократии», необходимо не терять чувства объективности, позволяющего отвергать чисто маргинальные, рациональные, утопические, фактографические и другие догматические построения. *Изменчивость* символа тем самым выступает одним из главных новшеств, которые внес Уайтхед в реалистическую эпистемологию. Образ, понятие, идея, язык никогда не могут быть постигнуты до конца, но эта непостижимость базируется на более широкой непостижимости мира, законы которого лишь частично известны человеку. Символизм, от высших форм в религии, метафизике, искусстве до низших форм чувственного восприятия, обнаруживает не только отсутствие прямого соответствия, но и возможность обновления любых, даже самых незыблемых символов.

Для обоснования символического отношения в духе реализма Уайтхед использует две категории: перцептивную непосредственность и каузальное воздействие. Перцептивная непосредственность обозначает всю совокупность чувственных данных. Каузальное воздействие обозначает концептуальную схему, возникающую после осознания природы этих данных. При переходе от перцептивной непосредственности к каузальному воздействию уничтожается символическое отношение, когда второй порядок уже не может быть полностью объяснен в терминах первого порядка. Уайтхед пишет: «Символически обусловленное действие есть действие, которое, таким образом, обусловлено анализом перцептивной формы каузального воздействия, вызываемого символическим переносом от перцептивной формы презентативной непосредственности. Этот анализ может быть истинным или ложным, в соответствии с тем, согласуется или не согласуется с действительным распространением действующих тел»^{*}. Как видно из этого высказывания, объективность по-прежнему выступает доминирующим критерием реалистического символизма; «либерализм» описаний и плюрализм интерпретаций обретаются только в сфере «каузальных воздействий» чисто духовной реальности. Оставаясь независимым объектом, предмет, входя в целостный контекст «каузального воздействия», становится в чем-то похожим

^{*} Там же. С. 58.

на символический универсум Кассирера, с тем отличием, что он не обретает онтологической самостоятельности. Главное отличие позиции реалистического символизма от позиции Кассирера заключается в том, что он не признает символического универсума культуры в качестве особого мира, противопоставленного природе. Согласно реалистическому символизму, если во Вселенной и существует реальный порядок, то он может быть постижим только в целостности духа и природы, ценности и факта.

В этом пункте Уайтхед является несколько «еретическим» метафизическим реалистом, ставящим под вопрос саму адекватность логических и эпистемологических методов аналитической философии. Так, в «Приключениях идей» Уайтхед изобразил *принципиальную сложность* символического универсума, которая не может быть прослежена на уровне частной идеи. Он доказывает, что уже английские романтики (Вордсворт, Шелли, Байрон) увидели неразрешимую сложность природы и человека, выведя их как вечную загадку познания. Уайтхед видит, как и романтики, более глубокую символическую реальность, стоящую за данностью восприятия. Центральное положение реалистического символизма в связи с этим гласит: *нет ничего реальнее идей, которые можно выразить лишь символически*. На наш взгляд, несмотря на определенную романтичность самого Уайтхеда, это новое слово в реализме; и оно останется за Уайтхедом навсегда. Выступив против своих коллег по аналитической философии, выступив против британских эмпириков, Уайтхед доказывает несостоятельность того реализма, который базируется только на эпистемологических и логических принципах. По замыслу Уайтхеда, реализм должен включать в себя *всю реальность*, а не только область высказываний и фактов. Понимая все продукты человеческого познания как символы, Уайтхед стремится *усложнить* и расширить реализм. Задолго до Берлина, Дэвидсона и Макинтайра Уайтхед убедительно доказал, что предметом философского исследования в духе реализма может быть вся реальность истории, культуры, искусства, а не только мир науки и метафизики. Смысл символа тем самым обретается в человеческом мире культуры, развертываясь в виде сменяющихся интерпретаций, исчезая и появляясь в различные моменты истории.

Убеждение в активности познавательного процесса, приведшее Уайтхеда к открытию нового, символического соответствия, делает невозможным применение основных идей теории дескрипций. Что толку, что метафизический реалист наподобие Рассела сводит содержание познания к простым случаям точного описания физических объектов. Так, художественное произведение можно свести к краткой аннотации, определяющей объективные характеристики сюжета,

действий, героев, описываемой эпохи. Теория дескрипций, сводящая символизм познания к описаниям языка, по мнению Уайтхеда, не может отразить более широкий план целостного контекста эпохи и культуры. Это *иной* план, но не в смысле оторванности от фактического мира, а в смысле его превращения в более сложный, сознательный, но такой же реальный мир. Символическое соответствие, таким образом, «очеловечивает» факты логики и науки, помещает их в более широкую сферу человеческой жизни и культуры. Можно сказать, что Уайтхед признал определенную правоту идеализма. Оставаясь реалистом, он пытается включить в свое учение приложение аналитического метода к высшей реальности духовного опыта, искусства, культуры. Несомненно, что человеческая форма реализма, установившаяся в современном *Post postmodernism*, берет свое начало не только в переосмыслении лингвистического идеализма, но и в теории символизма Уайтхеда.

Символическое соответствие «накладывается» на вещи, превращая их в образы, идеи, понятия, слова и т. д. Тем самым соответствие все равно определяет характер познания, но познания вообще, а не только чувственного познания. Данность опыта, «обрастая» символическими интерпретациями, для символического соответствия становится только абстракцией, значимой лишь в сфере частной науки. Река, яблоко, ручей подо льдом, весенняя капель и другие вещи уже не *значимы* вне их символических описаний. Может быть, где-то и существует цивилизация роботов, в рамках которой более всего ценится точная информация, но человек просто устроен иначе. Сент-Экзюпери в «Маленьком принце» отмечает, что современный человек во многом утратил радость таких простых вещей, как аромат цветка. Реалистический символист согласился бы с Сент-Экзюпери: подлинный реализм должен учитывать всю сложность человеческого мира. Сам язык философии должен подчиняться стремлению человека объяснить, прежде всего, свою собственную реальность. В какой-то степени права ученица Уайтхеда С. Лангер, отметившая, что символы создают человеческий мир в гораздо большей степени, чем факты и ощущения.

Можно сказать, что сам факт, взятый в пределах познания и культуры, приобретает иные, сверхприродные качества, становясь своеобразным «устойчивым символом». Поэтому многие символы уже не имеют аналогов в природе. Понятия справедливости, блага, черной дыры, искусственного интеллекта, догматы Троицы и непорочного зачатия, образы девятого вала, бурлаков или последнего дня Помпеи — все это символическое многообразие не может быть сведено к «точному» языку метафизического реализма (а если и может быть сведено, то ценой упрощения, вульгаризации содержания). От-

крыв этот принцип, Уайтхед существенно раздвинул границы как реализма, так и современной ему аналитической философии. Ведь должен был признать сам Рассел, что язык логики, несмотря на высочайшую точность и огромную полезность для науки, встает в тупик, когда нам надо выразить гамму человеческих чувств. Увидев это, Рассел поступил, как Гуссерль с эмпирическим опытом: он просто вывел подобные вещи за пределы философии. Уайтхед, в отличие от Рассела, отчетливо видит невозможность такого удаления. Это делает философию Уайтхеда предельно широкой, иногда утопичной и произвольной, но более целостной концепцией. Неопределенность, незаконченность символа Уайтхед предпочитает точности фактического знания и логически выверенного языка. Как пишет Уайтхед, «в языке наличествует некая неопределенность символизма. Слово имеет символическую ассоциацию со своей собственной историей, с другими своими смыслами и со своим общим статусом в современной литературе»^{*}. Можно сказать, что эстетические критерии символизма, превращение символа в метафору, образ, художественное слово побуждают Уайтхеда переосмыслить саму эпистемологию человеческого опыта, вывести ее за пределы ограниченности локальными пространственно-временными характеристиками.

Характерно, что реалистический символизм, в отличие от идеалистического символизма, не преувеличивает роли идей и образов в рамках человеческой жизни. Уайтхед полагает, что можно с уверенностью утверждать, что ни один исторический тип символизма не может стать *единственным* типом символизма. Такие глобальные формы символизма, как христианство, готическая архитектура, немецкая классическая философия и др., не смогли завоевать монополию на объяснение мира, человека, абсолюта. В этой связи сам символизм должен быть поставлен под вопрос. Для того чтобы не превратиться в догматическую форму и не утверждать что-то наподобие: «Все человеческое познание символично», философия должна подвергать анализу все, что кажется «вечным» и устоявшимся. В какой-то степени реалистический символист критически относится к самому символизму, но без иронии и скептицизма; он склонен не доверять всем существующим типам символизма, но без желания осуществлять умышленную демонстрацию. Именно это, по-видимому, утверждает Уайтхед, когда говорит, что почтение к символам должно сочетаться со свободой их изменений. Римская империя, христианство, классицизм, рационализм Просвещения, постмодернизм — вот неполный перечень явлений духовной культуры Запада, которые рухнули под тяжестью собственных символов, оказавшихся не спо-

^{*} Там же. С. 60.

собными к изменению и обновлению. Вслед за Уайтхедом признаем, что такая участь, к сожалению для многих, ждет любую эпоху, культуру, философию, теорию и т. д. Как сказал Марк Аврелий, все рождается для того, чтобы умереть и порости травой забвения.

Символы, взятые с реалистической точки зрения, не имеют особого, присущего им смысла, каким, к примеру, обладает идея Платона, монада Лейбница или слово Хайдеггера. Символы творятся человеком. Приоткрывая перед нами реальность, они передают смысл мира. Символы, если можно так выразиться, находятся на перекрестке человеческого мира и мира природы. Может быть, в космическом масштабе этот перекресток так же незначителен, как люди для вольтеровского Микромегаса, но для нас, в рамках человеческой культуры, он выступает важнейшим проблемным полем познания. Отличие Уайтхеда от таких сторонников «гуманизации» аналитической философии, как Макинтайр или Апель, заключается в более трезвом стремлении не переоценивать возможности человеческого познания и символизма. Персонализм современной философии отвергается Уайтхедом как догма, противоположная физикализму. Как отмечает С. Лангер, «ни один символ не свободен от необходимости логического формулирования, от *концептуализации*, которую он передает; однако простой и не менее великой его сущностью является его *значение*, как элемент, необходимый для понимания данного символа»*. Анализ позволяет выработать критическую точку зрения к любому типу символизма, не дает философу замкнуться в частном типе символизма. Критицизм по отношению к символу позволяет сохранить реалистическое положение о конечности символа, а также освобождает от стремления во всем видеть символы, что свойственно, например, искусству. К примеру, символист А. Белый отмечает в письме к А. Блоку, что однажды вечером он увидел кусок сажи вместо неба, а над домами нависла туча такой черноты, что, казалось, мир постигнет неминуемая катастрофа. Реалистический символист, на наш взгляд, если и допустит значимость таких символов в рамках личного опыта и искусства, то будет развенчивать их произвольный характер. Символы, хотя и творятся человеком, все же не выдумываются им, не творятся «из ничего», как у Н. Бердяева. Символ, независимо от формы своего существования, возникает как *специфически человеческая форма представления о мире*. Человеческое познание не может быть полностью свободно от субъективности и погрешностей символизма, как не может быть беспристрастной истории или политики, но оно должно подвергаться критическому анализу, чтобы эти погрешности не превращались в закосневшие предрассудки. Символизм в какой-то степени переделывает

* Лангер С. Философия в новом ключе. М., 2000. С. 89.

мир; задача символического анализа — критиковать стремление символизма создать частные, замкнутые, локальные миры.

Несмотря на то, что символический анализ только намечен Уайтхедом, роль этой процедуры в реалистическом символизме нельзя переоценить. Ведь символический анализ, проникающий в глубину идей, языков, произведений, догматов, вскрывая их генезис, развитие, последствия, решает задачу обоснования не только их оправданности, но и общего начала, а именно описания реальности в опыте человечества. «Так называемая «интерпретация» представляет собой объединение реальной истории объекта и субъекта, а не игру предположений»*, — пишет Уайтхед. В этом высказывании еще раз определяется главная задача (и одновременно цель) реалистического символизма: увидеть в символе основной продукт человеческой реальности, связывающий человека и мир. Другое дело, что в условиях логицизма и метафизического реализма своего времени Уайтхед мог решить такую задачу только ценой потери конкретности, точности языка, ценой «метафизичности» стиля философии и определенного дилетантизма в частных вопросах гуманитарных наук. Но сейчас, когда господствует *Post postmodernism*, особенно ценно стремление Уайтхеда к символизму, предельно расширяющему сферы приложения философского исследования, учитывающему как плюрализм культурных и исторических форм, так и потребность в общих основаниях их сопоставления.

В течение семидесятилетнего периода от деятельности Уайтхеда до наших дней символизм мог превратиться в одну из множества экзотических концепций, которые регулярно фабрикует философия, если бы не усилия Нельсона Гудмена. Основоположник внутреннего реализма, очистив мировоззрение Уайтхеда от метафизической нечеткости и общих мест, превратил реалистический символизм в логически выверенную методологию. В какой-то мере, как отмечает сам Гудмен, он хотел создать логику наук о культуре, но не на идеалистических основаниях неокантианства, а на реалистических основаниях аналитической философии.

Гудмен полагает, что не существует чистых символов. Любой символ что-то экземплифицирует, что-то выводит в качестве примера, имеющего ментальные или физические характеристики. Экземплификация означает, что символ всегда *что-то* отображает, и это что-то находится *за пределами* самого символа. В этом смысле Гудмен выступает антиподом холизма Куайна, который считал возможным установление чисто языковых критериев достоверности. Гудмен полагает, что любое определение символа обязательно помещено как

* Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 667.

в более широкий контекст других символов, так и в контекст реальности. Хотя символ не обладает единым «прочтением» и отличается от описательной теории, он тем не менее всегда выходит за пределы своего формального определения. Тем самым символ обладает множеством *способов референции*, часть из которых может быть не ясна даже для его создателя. «Существует многократная и сложная референция, где символ выполняет несколько объединенных и взаимодействующих референциальных функций, одни из которых осуществляются непосредственно, а другие опосредуются другими символами», — пишет Гудмен.

Как мы видим, Гудмен сосредоточивается на обосновании аналитической теории символизации, что Уайтхед делал лишь фрагментарно. Теория экземплификации и множественности референции применима к любым видам символизма: в науке при «создании миров», в метафизике при выработке космологических теорий и в искусстве при создании оригинальных языков художественных произведений. Символизм, приобретая выраженные плюралистические черты, не допускает экспансии отдельных культурных форм, лишая любой символ самостоятельного субстанционального характера. Наподобие того, как А. Тойнби создавал умопостигаемое поле исторического исследования, Гудмен вводит *единое символическое поле культуры*, где могут «встречаться», «общаться», «пересекаться» различные символы, как нации встречаются на фестивалях, олимпиадах или политических саммитах. При этом единое символическое поле обладает независимостью от любого отдельного символа и не может быть узурпировано. Если же такие попытки и предпринимаются, то они исторически обречены на провал. Реалистический символист, по Гудмену, может предсказать несостоятельность универалистских претензий христианства, коммунизма, идеализма, товарного производства в силу их конечности и историчности. На наш взгляд, символ, действительно, не может выразить всю природу, всего человека, всю веру, все познание и т. д. Символы обладают принципиальной незавершенностью, в чем Гудмен справедливо видит их приоритет. Там, где ощущения, идеи, языки обнаруживают свою ограниченность и завершенность, символ может обновляться, учитывать новые требования. Так, символы католицизма существенно обновились после Реформации, а символы архитектуры неоклассицизма подверглись изменению после господства стиля модерн.

Реалистическая онтология символа, выведенная Гудменом, базируется тем самым на четырех принципах:

* Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001. С. 184.

1. *Экземплификация.* Не существует теории, знака, идеи, языка, которые не отсылали бы за пределы самих себя. Хотя символ и нельзя свести к совокупности идей и вещей, которые он обозначает, эти вещи и идеи должны учитываться при анализе символа. Подобный принцип отчетливо виден в живописи. Было бы натуралистическим заблуждением свести содержание пейзажа к его натуре. Но при этом пейзаж обозначает именно эту натуру. Мы никогда не увидим леса Шишкина и моря Айвазовского, но при этом Айвазовский не мог бы изобразить украинские степи на маринистских пейзажах.

2. *Множественность референций.* Символ отличается от идеи или чувственного данного своей образностью. Он определяется через разные примеры и может быть подвергнут различным истолкованиям. Герменевтика, например, доказывает, что один и тот же текст может быть включен в различные системы вещей и идей. В некотором смысле символ передает сложность человеческого познания и культуры, опровергающие любые догматические попытки свести их к простым элементам. Например, при попытке идентификации мировоззрения Достоевского с героями его «Братьев Карамазовых» разные критики отождествляли его то с Алешей, то с Иваном, то со старцем Зосимой. С точки зрения реалистического символизма, это нормальная ситуация анализа, обусловленная не предвзятостью критиков и не изменчивостью Достоевского, а полифоничностью самих образов и идей романа.

3. *Единое символическое поле.* Несмотря на безграничный плюрализм, реалистический символизм радикально отрицает релятивизм. Все символы, во-первых, имеют обширную онтологическую природу, являясь существенным способом человеческого освоения мира и, во-вторых, отсылают к тем или иным аспектам реальности. Это вовсе не означает наличия единых стандартов, к примеру, натуралистических или теологических. Один и тот же предмет (допустим, природа) по-разному символизируется в различных сферах культуры, в различных эпохах; но все-таки это один и тот же предмет. Если символические порядки откажутся от свойственного им «эгоизма», то между ними вполне возможна коммуникация. Вопреки релятивистам наподобие Куна, реалистический символизм оставляет возможность коммуникации при столкновении самых несовместимых символических систем. Даже конфликт символов возможен при условии наличия общих оснований, трактуемых радикально противоположными способами.

4. *Неполнота реализации.* Несмотря на то, что символ должен иметь определенное значение и толкование, приобретающее иногда «официальный» или «ортодоксальный» характер, он тем не менее не может быть полностью определен. Можно сказать, что в символ из-

начально закладываются «пустые клетки», которые будут заполняться впоследствии. Музыкальные произведения Моцарта и трансцендентальная философия Канта приобретают новые смыслы и прочтения, хотя все еще далеки от окончательного воплощения. Принцип неполноты реализации дополняет уайтхедовский принцип необходимости постоянной смены символов. Гудмен отчетливо обосновывает, что незавершенность символа может привести на определенном этапе к необходимости его замены. Призывы революции и реакции в этой связи строятся вокруг борьбы не только за власть, но и за монопольную трактовку ведущих символов.

Обращаясь к искусству, Гудмен, с одной стороны, выводит искусство как предельную символическую форму, а с другой стороны, развенчивает его претензии творить новую реальность, уходить от действительности. Например, даже абстрактная картина, не обозначая никакого конкретного предмета, символизирует идею, эмоцию, переживание. Черный квадрат Малевича все же будет черным и все же будет квадратом, как бы мы ни трактовали символику этого произведения. Абстракции Филонова будут передавать мятежность, переживание катастрофы и сдвига времен, как бы мы ни пытались представить их в виде беспристрастных или идиллических созерцаний. «Если я прав в этом, то даже самая чистая с точки зрения сторонника чистого искусства живопись все же что-то символизирует... Произведение искусства, даже будучи свободным от изображения и выражения, все же является символом даже в том случае, если то, что оно символизирует, — не вещи, люди или чувства, а некоторые образцы формы, цвета, фактуры, которые оно демонстрирует», — пишет Гудмен.

Концепция Гудмена и четыре принципа, выведенные им, определяют суть реалистического символизма. Однако символизм Гудмена все же требует некоторых исправлений, особенно в области бросающегося в глаза контраста между эстетическими и логическими работами этого мыслителя. Эстетизм Гудмена, появляющийся в одностороннем стремлении видеть главные символы в области искусства, и общая теория символизма, имеющая чисто логическое основание, должны быть сведены к более целостной теории. Эту задачу и выполняет Х. Патнэм.

В отличие от Уайтхеда, Лангер, Гудмена и других реалистических символистов, Патнэм центрирует все типы символизма вокруг одной категории — *ценности*. Символ потому и не может быть сведен к фактическому обоснованию, поскольку он включает в себя «человеческое лицо», является специфически человеческим, ангажированным про-

* Там же. С. 181.

дуктом. Символ изначально настроен на конкуренцию с другими символами; наподобие мнения, он должен отстаиваться, часто ценой очевидного догматизма, упорства и даже насилия. По мнению Патнэма, века пренебрежения философии символизмом выработали привычку искать аналогии символа с понятиями и обозначениями, тогда как это — совсем другая форма познания. Можно сказать, что в символическом восприятии *сам факт становится ценностью*, окрашиваясь в тона той или иной формы. Как мы уже отмечали в предыдущей главе, внутренний реализм, хотя и допускает всеобщую реальность мира, фокусирует внимание на исследовании тех концептуальных рамок, которые определяют, прежде всего, индивидуальный тип и способ символизма. Символические формы не похожи друг на друга в силу различных ценностей, лежащих в их основе, а не только в силу различных трактовок фактов, идей и практик.

Это, несомненно, делает патнэмовский символизм достаточно целостным учением. В самом деле, на данном этапе реалистический символизм работает не с отдельными типами символизма, а с символизмом вообще. Патнэм, скорее, внимателен к ценности и истории, нежели к частным символическим формам, не в силу того, что он не уделяет им должного внимания, а в силу приоритета онтологического обоснования символизма над культурологическим обоснованием. Он видит в ценности второе *объективное* основание символизма, определяющего именно человеческий способ бытия, характер человеческой культуры в целом. Несмотря на ярко выраженное стремление к неокантианской трактовке ценностей как противоположности фактам, Патнэм делает их не особой сферой бытия, а всего лишь свойством человеческого бытия и культуры.

Будучи сторонником плюрализма, Патнэм освобождает реалистический символизм от определенного гегелевского налета, который особенно очевиден у Уайтхеда, в чем-то разделяющего тезис о наличии объективных законов в развитии идей. Согласно Патнэму, символы развиваются только человеком и через посредство человека даже в том случае, когда они объективно замаскированы в виде книги, свода законов, указа, техники и т. д. «Позиция, которую я защищал, состоит в том, что любой выбор концептуальной схемы предполагает ценности, а выбор схемы описания межличностных отношений и социальных фактов, не говоря уже о размышлении о собственном жизненном плане, привлекает, среди прочего, *моральные* ценности. Нельзя выбрать схему, которая просто „копирует“ факты, потому что *никакая* концептуальная схема не является простой „копией“ мира», — пишет Патнэм. Справедливо отмечая, что абсолютизация любой формы символизма ведет к догматизму, заманивая в

* Патнэм Х. Разум, истина и история. С. 278.

бой формы символизма ведет к догматизму, заманивая в «солипсистский ад», Патнэм ставит перед символическим анализом задачу философского исследования ценностей. Как отметил Дж. Поллок, познание бывает практическим и эпистемическим. Теория символизма Патнэма, базирующаяся вокруг категории «ценность», относится к практическому типу теорий. Подобно Канту, Патнэм видит в символизме форму практической философии, развивающей идеи эпистемологии, логики, философии языка в области истории и культуры. Если не забывать, что Патнэм — реалист, к нему можно было бы вполне отнести тезис Риккерта, согласно которому любая общая ценность в истории является человеческой ценностью, кристаллизирующейся вокруг главных символов эпохи.

Реалистический символизм все еще не является концептуально завершенной теорией, и в следующем параграфе мы попытаемся это доказать. Но можно с уверенностью сказать, что гегемония идеалистического символизма, восходящая еще к Платону, завершилась. Уайтхед, Гудмен, Патнэм и другие современные реалисты, избегнув материализма и натурализма, столь свойственного прежним формам реализма, существенно потеснили идеалистов в сфере культуры, истории, ценностей. Философы наподобие Гудмена доказали, что взгляд на символы как субстанции, альтернативные вещам, как онтологически исключительные сущности, который свойственен неокантианцам, является догматическим взглядом. Даже в эстетике, где идеалистический символизм успешно применим, следует считаться с новейшими обоснованиями реалистического символизма, открывшими новый тип *социокультурной* реальности.

В этом параграфе мы ставили целью, скорее, реконструкцию идеалистического и реалистического символизма, определяли саму необходимость символизма как ответа на современные запросы философии, нежели стремились дать оценку этих теорий. Оба типа символизма, независимо от эпистемологического базиса, предпочтительнее взгляда лингвистического идеализма, поскольку выходят к *целостному* рассмотрению познания, практики, искусства, религии и т. д. Символизм показывает сложность и динамизм человеческой реальности. Как отмечает Й. Хейзинга в «Осени Средневековья», в XV в. «весь мир становится полем действия всеохватывающей символизации и покрывается каменными цветами символов». Именно за это нам хотелось бы покритиковать как идеалистических, так и реалистических символистов. Для них мир, искусство, человек, культура выступают в чем-то законченным, «окаменев-

* Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988. С. 227.

шим» конгломератом символов. Несмотря на заявленный тезис о символическом характере культуры, ни Кассирер, ни Уайтхед, ни Гудмен, ни другие теоретики символизма не смогли определить отличие символа от понятия, идеи, чувственного данного. В следующем параграфе, критикуя идеалистический и реалистический символизм, мы докажем, что они ошибочно выводили символизм как онтологический базис философии. Таким базисом может быть только *реализм*, по отношению к которому символизм служит дополняющим, но вторичным понятием.

§3. Основания символического реализма

Наш взгляд на аналитический метод и его применение в философии примыкает к традиции внутреннего, «человеческого» реализма и тесно связан с идеями его представителей. Вместе с тем предложенный нами проект будущего философского познания не сводим ни к истории идей, ни к аналитической философии истории, ни к внутреннему реализму. Пытаясь взять лучшие идеи этих трех школ, мы стремимся усилить их реалистическое содержание. В этой связи наиболее перспективной нам кажется идея символизма, разработка которой позволит построить целостную философскую систему. Поэтому, считая свой проект новой формой аналитической философии, мы решили дать ему не встречавшееся ранее название — *символический реализм*. Символизм в его реалистической форме, по нашему мнению, является учением о человеке, мире и познании, ориентированным на культуру в целом. Являясь аналитической по своей сути, философия символического реализма преследует и синтетические цели, выступая не только методологией, но и онтологией человека и мира. Именно в области онтологии лежит существенное отличие символического реализма от метафизического реализма и внутреннего реализма. В отличие от метафизического реализма, символический реализм не допускает существования реальности как природы, совершенно независимой от человеческой точки зрения, а также не верит в возможность достижения точного соответствия высказываний фактам. Символический реализм отнюдь не ориентирован на логические исследования и науку; он смотрит на культуру как на сообщество равноправных частей в виде науки, религии, философии, искусства и т. д. В отличие от внутреннего реализма, символический реализм не считает, что критерии реальности зависят от концептуальной схемы. Теория может только задать *способ* описания реальности. Этот способ, действительно,

может быть уникальным, непохожим на другие, но теория тем не менее не может изменить закон реальности. Признавая плюрализм теорий, языков, традиций, символический реализм утверждает, что реальность только описывается, но не определяется этими традициями. Тем самым, сохраняя человеческую форму реализма, символический реализм восстанавливает идею тождества реальности, лишает внутренний реализм присущих ему кантианских, антиреалистических, прагматистских фрагментов. Мы предлагаем такую онтологию реальности, которая свободна как от универсализма, так и от релятивизма.

Подобная цель недостижима без обоснования идеи символизма. Исследуя реалистический символизм, мы показали, как эта философия стремится включить аналитическое рассмотрение ценностей, искусства, культуры. Экстенсивное расширение сферы аналитической философии сопровождается и пересмотром классических понятий. Так, уже у Уайтхеда можно проследить изменение трактовки соответствия. Вместо прямого соответствия неореализма выводится *символическое соответствие*, которое, сохраняя описательную строгость, неотделимо от интерпретации в конкретном языке, теории, традиции и т. д. Сам символизм перестает быть точным символизмом; сами факты начинают рассматриваться как символы, ценности и конвенции.

Несмотря на прогрессивный характер реалистического символизма, позволивший ему встать по ту сторону *Post postmodernism*, эта философия может вызвать и серьезные возражения. В паре категорий «символизм» и «реализм» предпочтение отдается символизму, что намечает тенденцию к раздроблению философии на разные дисциплины, языки, традиции. В реалистическом символизме символизм не только объясняет человеческое видение реальности, но и диктует ей свои принципы. Например, Патнэм пишет: «Зависимость наших методов от нашей картины мира — тезис, который я почерпнул в других книгах; здесь же я хочу обратить внимание на другую сторону этой зависимости — зависимость эмпирического мира от наших критериев рациональной приемлемости. Я хочу сказать, что мы должны иметь критерии рациональной приемлемости, для того, чтобы вообще иметь эмпирический мир»^{*}. Мы категорически не согласны с этим утверждением Патнэма, которого в разное время придерживались Уайтхед, Гудмен, Макинтайр и другие философы, тяготеющие к реалистическому символизму. На наш взгляд, мир не зависит от наших или чьих-либо других критериев приемлемости.

^{*} Патнэм Х. Разум, истина и история. С. 179.

Символизм языка, теории, религии, искусства, если выйти за пределы формальных положений и маргинальных сущностей, *не создает особой реальности, независимой от других реальностей*. Плюрализм реальностей мы, таким образом, хотим заменить на *плюрализм способов описания реальности*. Одни могут считать реальными фотоны, другие — ведьм, но при этом ни первые, ни вторые не могут перетолковать реальность в духе своих взглядов. Допустить это — значит перестать быть реалистом, признать, что символизм отдельных языков способен разрушить целостность и объективность мира.

Мы полностью поддерживаем учение Гудмена об экземплификации, доказывающее, что каждый великий поэт, художник, философ видел, что ему дан дар прозревать смысл именно в этом, реальном мире. Символы, обладая специфическим статусом, бессмысленны без реальности. Они выводят сознание в мир, позволяя ему через образ, слово, понятие преодолеть замкнутость своих собственных языков, критериев, определений. Символ, реализация и осмысление которого не может быть иначе, как перспективной, наиболее полно отражает сложность, неисчерпаемость реальности. Символ определяет точку зрения на реальность; он задает способ ее видения. Это часто порождает иллюзию, что нам не дано видеть реальность за пределами приемлемых символов и не дано постигнуть общее наших символов с другими символами.

Мы употребляем два понятия: «реалистический символизм» и «символический реализм», которые так похожи, что могут показаться синонимами. И действительно, между их значениями существует тесная связь. В обоих понятиях символизм и реализм играют важнейшую роль; акцент делается только на соотношении этих понятий. В реалистическом символизме, противопоставляемом идеалистическому символизму, делается попытка представить плюрализм критериев реальности как плюрализм способов символизации. Символизм здесь явно доминирует; плюралистический же реализм вторичен, вплоть до признания существования совершенно различных миров, эпох, культур. В реалистическом символизме акцент делается на анализе критериев реальности, задаваемых символами определенной эпохи, школы, течения, доктрины и т. д. Символический реализм в этом смысле делает поворот на 90°, ставя *реализм* в качестве первичной категории по отношению к символизму. Восстанавливая свойственное метафизическому реализму монистическое понимание реальности, символический реализм перестает рассматривать ее как природу, уравнивая статус объекта и субъекта, факта и ценности, вещи и символа. Сохраняя свою индивидуальность, символы только выражают, описывают, интерпретируют, но не определяют реальность. В какой-то степени символический реализм ограничивает свободу са-

мовыражения человека, восстанавливая их *зависимость* от разнообразных проявлений реальности, которые эти точки зрения не создают, не контролируют и часто не могут изменить. Тем самым предложенный нами *символический анализ* совмещает в себе онтологический монизм и гносеологический плюрализм. Несмотря на совершенно различные способы символизма, культурные формы встречаются на платформе общей для всех реальности. Это не исключает плюрализма, свободы, творчества. Наоборот, воображение становится основным предметом в философии символического реализма, получая важнейшую роль в познании и жизни — роль творения новых символов и открытия новых взглядов на мир.

На наш взгляд, концептуальный, лингвистический и культурный плюрализм может быть сохранен только при условии единого и объективного онтологического базиса, которым может быть только реальность мира. Критерии реальности устанавливаются, определяются только логически. Онтологически же они *не определяются*. Несмотря на то, что человек больше времени живет в мире культуры, необходимо понимать, что культура не может быть самодостаточной сущностью. Язык, догмат, теория только символически изображают реальность, в которой природа, культура, дух выступают лишь частными формами ее существования. В связи с этим мы должны подвергнуть критике антиреалистические, кантианские черты, заложенные в плюрализме внутреннего реализма и реалистического символизма.

Как показало наше исследование, в человеческой форме реализма критерии реальности различны в зависимости от концептуальной схемы. На основании этого сделан вывод об отсутствии метафизически определяемой, «большой» реальности, которая отныне становится неотделимой от определений человеческой точки зрения языка, теории, практики и т. д. Вместе с тем это не Произвольная теория реальности, в которой реальность превращается в чисто языковое понятие. В отличие от лингвистических идеалистов, внутренний реализм подчеркивает объективность реальности в рамках каждой теории. Просто эта объективность трактуется по-разному, вплоть до невозможности сопоставления этих трактовок. Вот этот тезис мы и критикуем.

Вполне можно остаться сторонником плюрализма, отказавшись от «скрытого» релятивизма в утверждении различных реальностей и в какой-то степени вернувшись к утверждению единой реальности мира. Суть нашего тезиса заключается в том, что нам, вообще-то, нет необходимости возвращаться к реальности. Это выглядит реставрацией только с культурной, философской точки зрения. Реальность никуда не исчезала. Она не несет ответственно-

сти за то, что лингвистический релятивизм ее потерял. Поэтому «восстановление» реализма напоминает восстановление наук в XVII в., когда из соображений истины и здравого смысла схоластические приемы были просто отвергнуты. Несомненно, такая участь, как показало явление *Post postmodernism*, ждет и лингвистический релятивизм с его субъективистской и постмодернистской риторикой. В какой-то степени сам *Post postmodernism* дошел в своем развитии до монистической трактовки реальности, в рамках которой уравниваются все формы и дискурсы. Так, теоретик концептуального плюрализма Гудмен высказывает мысль, не соответствующую всей его философии, но отнесенную к будущему. «Мы привыкли считать реальный мир одним из множества возможных миров. Это представление следует исправить. Все возможные миры заключены в одном реальном мире»^{*}, — пишет Гудмен.

Следует согласиться с этим мнением Гудмена. Если исключить *основание* в виде реального мира, то нам придется перейти на антиреалистические позиции (радикальность ее — вопрос философского вкуса). Реальности природы, человека, социума, истории, компьютерного мира, художественного произведения т. д. сразу будут лишены общего фундамента. Они распадутся на отдельные фрагменты, тяготеющие к автономному существованию, как произошло с дискурсами постмодерна. Постмодернизм доказал возможность философии без онтологического основания, философии частных, локальных дискурсов, практик, подчиняющихся деконструкции человеческой воли. Однако, если у нас есть потребность выхода из замкнутого плена лингвистического релятивизма, мы должны задуматься о том, что стоит за отдельными языками, культурами, традициями, эпохами. В самом деле, являются ли они самодостаточными? Может ли человек удовлетвориться замкнутым символизмом своей эпохи и языка?

Современные идеологи лингвистического и культурного релятивизма показали, что можно подвергнуть деконструкции все классические, общепотребимые и дескриптивные значения таких основных категорий, как человек, бытие, разум, познание, смысл, общество т. д. Но можно ли отбросить то, что стоит за ними? Не значит ли это, что сама деконструкция постмодернизма, сами частные языки и дискурсы зависят от скрытых для них смыслов? Мы полагаем, что мифотворчество постмодерна является большой иллюзией, иллюзией всецелой лингвистической свободы. В самом деле, трудно доказать, что существует хотя бы один языковой дискурс, свободный от экземплификаций, не символизирующий что-либо за пределами этого дискурса. Поэтому символическая трактовка дискурса представляется более

^{*} Гудмен Н. Способы создания миров. С. 59.

правильной, чем трактовка дискурса как мифологемы. В отличие от лингвистического релятивизма, символизм утверждает наличие единого мира, единой истории и единой культуры. При этом мир может интерпретироваться в совершенно различных символических системах. Свобода человеческого выбора, творчества, воображения не подвергается сомнению, не подчиняется универсальной реальности как Молоху физической необходимости. Символ является выражением человеческой свободы интерпретации реальности в процессе познания и практики; это форма, при которой постоянная изменчивость бытия как бы «останавливается», сохраняя при этом постоянную открытость к дальнейшему развитию. Будучи индивидуальными, символические системы, тем не менее не являются исключительными. Как человек не может воплотить всего человечества, как одна эпоха не может воплотить всю историю, как одна теория не может составить всей науки, так и символическая система несет собственную *недостаточность*. Как отмечал Гадамер, философствовать вообще может только тот, кто перед лицом бесконечности истины чувствует собственную недостаточность. Эта недостаточность, неполнота любого символизма, замкнутость любой дискурсивной практики является онтологическим аргументом, опровергающим лингвистический релятивизм лучше любых эпистемологических и логических доводов. На фоне этой недостаточности, символической *неисчерпаемости* мира, человека, творчества узурпации частных языков постмодернизма кажутся не только субъективными, они выглядят игрушечными.

Иммануил Кант полагал, что мы должны видеть мир, человека, абсолют в виде единых сущностей, даже если не можем это доказать. Человек смотрит на себя, *как если бы* он обладал личностью и душой; человек смотрит на мир, *как если бы* он был целостным космосом; человек смотрит на мировой порядок, *как если бы* он был создан высшим существом. Будучи субъективным идеалистом, отвергая невозможность точных доказательств за пределами достоверности опыта, Кант задумывается о *практических* ценностях жизни. В этом смысле он *искусственно* конструирует личность, мир и Бога, допуская их как недоказанные предпосылки, которые, хотя и определяют формально, но тем не менее *превосходят* сферу возможного опыта. Аргумент «как если бы» является идеалистическим аргументом против лингвистического релятивизма. Можно сказать, что и лингвистический релятивист культивирует приватный язык, как если бы этот язык мог бы быть понятен всему человечеству. На наш взгляд, Кант видит недостаточность любой теоретической формы символизма, любой теории, языка, художественного произведения, теологической системы т. д. Кант в практической философии требует предель-

но широкого, нейтрального основания самого философского познания и самого человеческого бытия. Находя это основание в сфере духа и высшей нравственности, Кант демонстрирует, как лингвистический релятивизм абсолютизирует *частную* сферу культуры, а именно относительность и индивидуальность дискурсов. Кант также доказывает, что любые теория, язык, философская система, художественное произведение *не только самодостаточны, но и символичны*. Их смысл лежит не только в них самих, но и вне их, в области высшей сферы практического разума. В определенном смысле уже Кант вводит в философию принцип символизма, гласящий, что смысл любого явления культуры, в отличие от явления природы, *перспективно развертывается в будущем*, не может быть обретен и локализован в конкретности настоящего момента. Практическая философия Канта враждебна холизму и Произвольной теории реальности; она учит о «разомкнутости», открытости любой теоретической схемы, языковой картины, культурной практики.

Символическая реконструкция понимается нами в духе положений Канта, но воспринятых в реалистическом смысле. На наш взгляд, все теории восходят к миру, не как если бы он был единой реальностью, потому что он *есть* эта реальность. Мур, поставив вопрос о доказательстве внешнего мира, показал ошибочность постановки кантовского вопроса. Существование реальности не доказывает, а наличествует. Выражаясь эпистемологическим языком, оно является неэлиминируемой предпосылкой любых возможных теорий, языков и практик. То, что человек живет в реальности, познает реальность, частично трансформирует реальность, создает новые реальности, стало бы бессмысленным, не будь реальность основанием этих процессов. В связи с этим существование единой реальности не требует логических доказательств, неизбежно превращающих реальность в метафизическую, потустороннюю сущность. Наличие единой реальности доказывает символизм отдельных культурных форм, который, независимо от их конкретного содержания, выводит человечество к одним и тем же вопросам.

На ум приходит еще одна идея. Выше, исследуя лингвистический релятивизм, мы вывели некоего студента, который, будучи убежденным в истинности своего языка, отказывается подчиняться правилам проведения экзаменов. Как видно сейчас, концептуальная анархия лингвистического релятивизма и дискурсивная раздробленность постмодернизма обусловлены отсутствием единого основания познания, жизни и культуры, при котором, как верно отметил Дэвидсон, рушатся все критерии коммуникации, сравнения, анализа дискурсов. Релятивизм современности, маскируясь «опьяняющим» духом творческой свободы, породил темный лес частных, произ-

вольных оценок, языков, методологий, из которого можно выбраться только путем его вырубки. Когда Макинтайр или Грей доказывают потерю стандартов и норм Просвещения и объясняют этим анархизм современной культуры, мы склонны продлевать их критику далее. Дело не в «обветшавших» ценностях классической философии, а в отсутствии основания, независимого от символизма частного дискурса. Например, как в условиях лингвистического релятивизма доказать, что средневековая мысль *глубже* постигла вопросы религии, чем современная; как доказать, что Цицерон *лучший* оратор, чем Гитлер; как доказать, что Кант *умнее* многих современных студентов? Такие оценочные предикаты обесмысливаются, стираются, переводятся в ранг частных предпочтений. Предложенный нами символический реализм дает объективный критерий подобных сравнений. Он также не уравнивает различные типы символизма, не сводит их к одному критерию (как, допустим, Рассел видел его в логической строгости и дескриптивной точности), но вместе с тем всегда может доказать, что специалист знает свое дело *лучше* дилетанта, что физик знает природу *лучше* рыбака т. д. Несмотря на плюрализм типов символизма и определенную конкуренцию между ними, они не равноценны, и уж ни в коем случае не равнозначны. Нелепо выглядит человек постмодерна, ставящий свое маленькое Я на место эпохального значения философии Канта и Платона.

Как отмечает Уайтхед, «фундаментом сильного восприятия гармонии будет видимость, в которой на первом плане находятся устойчивые индивидуалии, несущие в себе субъективную окраску, а на заднем плане — необходимую связь»^{*}. Если очистить это высказывание от излишней метафоричности, сделав его более строгим, то можно признать, что именно Уайтхед наметил главный тезис символического реализма: *частный символизм культурных форм имеет своим основанием объективную реальность*. Другое дело, что Уайтхед маскирует это положение; «субъективная окраска» науки, философии, религии, искусства, к тому же взятых в различные эпохи, практически полностью загромождает монументальный характер этой концепции. Такие мыслители, как Уайтхед или Гудмен, похожи на архитекторов, создавших цельную, ясную, но несколько суровую в своей простоте постройку, после чего, как бы устыдившись этого, облепили ее украшениями из разных стилей и эпох. Монизм Уайтхеда, провидящего реальность как основание любого символизма, оказался принесенным в жертву гуманистической тенденции современности, возвеличивающей разнообразие символов, а не их однообразие, свойственное классической эпохе. В этом смысле, как это ни парадоксально,

^{*} Уайтхед А.-Н. Избранные работы по философии. С. 687.

ближе всех к истине Хайдеггер, который, культивируя иррационализм и культурный плюрализм, тем не менее видел заложенную в нем опасность для человечества. «В глубине грозящей нам опасности, — пишет Хайдеггер, — таится нерастраченное расположение, а именно расположение бытия, пред-полагающее превращение забывания бытия в истину бытия. В существе опасности, там, где она выступает как опасность, таится поворот к хранению истины, таится само это хранение, таится спасительность бытия»*. Хайдеггер, как никто другой в современной философии, видел пределы человеческого своеволия, доказывал укорененность самого произвола дискурса в не принадлежащей человеку истине бытия. Хайдеггер видел преодоление забвения бытия в человеке и поэтическом языке; и с этим мы не можем согласиться, видя тут абсолютизацию частной формы символизма. Но с общим духом хайдеггеровской критики, соответствующей критике Канта, Уайтхеда, Гудмена и др., можно согласиться. Создавая многообразие символических форм, человек подпадает под власть иллюзии их самодостаточности. Символические формы, мультиплицируясь до бесконечности, рискуют подавить своей тяжестью самого их творца.

Реальность выступает основанием единства мира, и человеческий мир рассматривается как особая часть реальности. Все существенное для нас, взятое в любой момент исторического времени, может быть сведено к реальности. Специфичность человеческой реальности заключается в наличии идеальных, ценностных, художественных и других форм, которые не могут быть стандартизированы, в создании которых творческое воображение вырабатывает индивидуальный способ отражения и интерпретации реальности. Уникальность эпох, цивилизаций, политических устройств, школ в искусстве, философских систем вполне совместима с реализмом. Человечество живет в различных символических мирах, но все они укоренены в реальном мире. Гений является наглядным подтверждением нашего тезиса. Созданный им мир перестает принадлежать школе, нации, эпохе. Он принадлежит всему человечеству, закрепляя новый способ человеческого восприятия мира.

Работая в рамках аналитической философии, мы предлагаем методологию *символического анализа*, которая, на наш взгляд, должна дополнить эпистемологический, логический и лингвистический анализ. Сам анализ мы трактуем как метод уточнения, реконструкции и приведения в четкую логическую форму любого символа. Определяя суть символа, выясняя его значение и смысл, определяя его роль в культуре и способ отражения реальности, символический анализ свя-

* Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 256.

зывает человека и мир, подчеркивая при этом многообразие способов и проявлений этой связи. В отличие от логического анализа, символический анализ не стремится к унифицированному, внеисторическому выделению истинного знания. В отличие от лингвистического анализа, символический анализ не констатирует и не исследует множественность символов, а пытается найти точки их коммуникации и общности. Главное положение символического анализа можно сформулировать следующим образом: *все символы имеют реальное содержание*, и индивидуальность символа определяется, прежде всего, способом интерпретации реальности.

Выше мы приводили пример со стеной здания, заслоненной деревьями, доказав, что человеческое восприятие по своей природе символично. Заслоняющие деревья «убираются» с картины нашего представления не как некий добавочный акт, а одновременно с ощущением. Можно сказать, это становится условием ощущения. В результате стена оказывается не вещью, а символом, поскольку в пределах нашего представления, локализованного этой областью, нет такой сущности, как не заслоненная деревьями стена. Если мы обратимся к более четким примерам, то можно увидеть, что изменение незначительных контуров может привести нас к совершенно иному восприятию вещи. Например, С. Лангер приводит такие два рисунка:



Рис. 1



Рис. 2

Два кролика

В этом примере, как справедливо отмечает Лангер, сопоставляются не фигуры, не кролик и кошка, а символы, отсылающие нас к реальным значениям. В результате «истиной» первого символа является то, что он изображает кролика, а «истиной» второго — то, что он изображает кошку. Укоротив уши и удлинив хвост на рис. 1, мы получаем совсем другой символ, несмотря на полную схожесть других частей. Тем самым из этого примера можно сделать два вывода:

1. Восприятие является символическим по своей природе. Символ отсылает нас к определенному смыслу, который не похож

на другие смыслы. Символ индивидуален, и небольшое изменение, которое мы видим на рисунке, может породить совсем другой символ. В конце концов, у нас нет возможности для несимволического восприятия мира. Эта простая пиктограмма, равно как и сложная композиция картины, теории, теологии, традиции закрепляет свое бытие в виде определенных символов, опосредующих связь человека и реальности.

2. Сравнение символов на двух рисунках предполагает не только взгляд на них как на два разных символа, но и предполагает наличие определенной платформы для их сопоставления. В данном случае, который работает с простыми графическими символами, их недостаточно. Мы видим два изображения, две фигуры, два объекта, двух зверей т. д. Эти два символа не являются самодостаточными и автономными.

Конечно, при усложнении символических порядков, принцип наличия общей платформы для сопоставления символов усложняется. Мы не хотим повторять здесь ошибку британских эмпириков, которые, выведя удовольствие в качестве мотива совершения поступков, перенесли этот принцип из сферы частной нравственности в сферу общественной нравственности. Далеко не всегда платформа сопоставления символов очевидна. При сопоставлении символов различных языков, эпох, сфер культуры приходится задействовать воображение и абстракцию. Например, труд, который выступил главным символом экономической жизни, для Маркса оказался той абстракцией, которая позволила сравнить между собой все способы производства. Оказалось, что в различных типах обществ труд институализируется в различные формы, которые, в свою очередь, изучает политэкономия. При этом (и мы отдаем себе отчет) нетрудно ошибиться, попасть во власть найденной платформы для сравнения, абсолютизировать ее. Реалистический символизм, предвидя эту возможность, *делает ограниченным* применение абстрактных, идеальных маргинальных критериев сравнения символов; он учитывает неэлиминируемость индивидуальности символа и объективности реальности, которые не может поколебать никакой анализ. Все наши методологии и абстракции должны отступать перед объективным смыслом, который несет в себе символ.

П. Рикер дал одно из самых известных определений символа. Он пишет: «Я называю символом всякую структуру значения, где один смысл, — прямой, первичный, буквальный, означает и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый»^{*}. Рикер предлагает двухуровневую интер-

^{*} Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 18.

претацию символа, раскрывающую потаенную сложность бытия. Рикер учит, что символ обретает свою суть в «едином поле» бытия, что символы едины как человеческие продукты культуры. Он также учит, что буквальное, эмпирически ориентированное рассмотрение символа не может быть удовлетворительным. В отличие от факта или понятия, символ не может иметь простого определения; «иносказательный» смысл символа не может быть передан иначе как через метафоры, гипотезы, метафизические предположения, художественные творения т. д.

Со всем этим мы совершенно согласны, кроме одного. Герменевтическая трактовка символа, несмотря на ее фундаментальный и монистический характер, разрывает два порядка символов: точный и метафорический, буквальный и косвенный, прямой и переносный. На наш взгляд, процедура установления смысла символа не должна исключать ни буквального значения символа, ни стремления к точности выражения этого значения. В конце концов, далеко не все символы имеют «иносказательный» смысл, и далеко не для всех символов требуется философский анализ, поэтические образы и прочие высокоорганизованные культурные формы. Зеленый глаз семафора, дорожный знак, армейская команда выступают дискурсами, лишенными многозначности и переносных смыслов, но все же это — *символы*. Между поездом, идущим в крошечной тьме, и зеленым огнем семафора присутствует *символическое отношение*: и то, и другое символизирует такую общую сущность, как железная дорога. Также отметим, что бытие зеленого огня светофора вовсе не может быть установлено вне его знаковой сущности. Полиция в Европе не случайно запрещает установку в районе перекрестков вывесок, содержащих круглые красные и зеленые элементы. На наш взгляд, Рикер следует платоновской идее наличия «главного», сущностного смысла символа, открываемого в анализе, существование которого нам кажется сомнительным. Символ по своей природе выступает лишь способом фиксации смысла, но никак не носителем этого смысла. Как верно отметил Гегель, символ тем и отличается от понятия, что он всегда неадекватен своему значению. Символ, конечно, не является априорной схемой рассудка, как у Канта, но его объективный смысл не может быть готовой идеей, как у Платона, или объектом расшифровки, как у Рикера. *Некоторые символы имеют вполне буквальный смысл*; мало того, они специально вводятся в язык, играют свою роль в культуре именно в силу своей однозначности, искусственно созданных запрещений для разночтений. Символ в виде знака «Движение только прямо» символизирует способ проезда через перекресток; и машины, совершенно внешние к этому символу, демонстрируют его однозначность. Поэтому мы не должны подпадать под иллюзорное

стремление к усложнению символов. Символ должен быть настолько прост и однозначен, насколько это необходимо для успешного закрепления определенного описания реальности и определенной роли в культуре. Варьирование сложности символов, от элементарных пиктограмм до сложнейших философских идей, никак не вписывается в определение, присущее Рикеру.

С нашей точки зрения, символы выступают исключительно человеческой формой бытия, заключающейся в способности индивидуального выражения реального. Индивидуальность выражения при этом не означает отсутствия объективного смысла символа, а также равноценности всех интерпретаций этого символа. Символ осуществляет синтетические цели, связывая смысл, вкладываемый человеком, с определенной областью мира. В какой-то степени символ является тем «ярлыком», тем способом, через который человек, находящийся в рамках определенной эпохи, языка, традиции, фиксирует доступную ему часть мира. Однако языковые или школьные отличия касаются только интерпретаций, но не реальных событий. Видеть в Великой французской революции торжество прогресса или начало господства плебса — это вопрос интерпретации, вопрос о включении события в общий контекст истории. Например, Делакруа, изобразивший в образе революции наступление эры свободы, превращает саму свободу в символ революции, тем самым связывая объективные исторические процессы и идеологию буржуа. Символ Делакруа, таким образом, интересен не своей предвзятостью, а способом художественного изображения революции, образами свободы и революционного народа. Несмотря на их маргинальный характер, эти образы были бы немыслимы за пределами определенной исторической реальности. Как верно отметил Гегель, символизм здесь достигнут за счет отделения всеобщего смысла от непосредственной наличности исторической реальности, когда реальность, не будучи искаженной, служит лишь материалом для определяющих символ идеи или образа. Образ свободы Делакруа не скопирован с действительности; но он и не является порождением частной фантазии. Историческое событие очищено от всего случайного. В груде фактов художник выводит ясный, убедительный образ, символизирующий революционный сдвиг времен.

Реальность символа не является неким полем его приложения, вторичным по отношению к его определению. Символ нельзя рассматривать как догматическое, однозначное порождение культуры. Хотя мы и выступаем против «поэтизации» символизма, следует признать, что любой символ изначально несет в себе неполноту. Он все еще не расшифрован; в его значении есть много лакун, позволяющих создать совершенно иные интерпретации. Некоторые исторические

символы, такие как взаимоотношения Платона и Сократа, христианский крест, новоевропейская идея рациональности т. д., обросли таким количеством интерпретаций, что их уже трудно отделить от самого символа. Например, художественное произведение или философская теория, воплощенные в книге, начинают жить собственной жизнью, сохраняя актуальность даже в том случае, если их автор уже отошел от них. Символизм «Трактата» находил большую поддержку у Рассела, Айера, Стросона и др., общавшихся с уже совсем другим философом.

В связи с этим анализ не может диктовать свою волю той или иной интерпретации, кроме общих для всех требований реализма и понятности. Если мы допустим символизм, то мы должны допустить свободу творения символов, споров о символах, уничтожения символов. Подлинный реализм, на наш взгляд, заключается в предоставлении полной свободы творчества и конкуренции символов. Реалист не боится тех, кто, отрывая символы от реальности, маргинализируют их, начинают замыкаться в собственном символизме. Реалист доверяет открытому им закону, согласно которому даже самые произвольные авторские символы выходят к миру, закрепляют его явления и отношения. Например, литературный герой, созданный в воображении писателя, может восприниматься даже более реально, чем окружающие его люди. Постмодернист, деконструируя классические понятия, делает саму реальность человека переменной дискурса. Полагаем, что реалист должен признать существование и необходимость маргинальных дискурсов и искусственно созданных символических форм, критикуя при этом любые проявления их иллюзорности. Для символического реалиста человек, проводящий большую часть жизни в социальном пространстве сотворенных символов, не должен быть лишен возможности видеть за ними более широкий мир. К примеру, русские демократы, западники, революционеры, создав символ деспотической, отсталой, враждебной прогрессу России, видели в жизни и символах Европы возможность выхода к новому, свободному миру. Для Белинского и Чернышевского европейский строй того времени был синонимом человеческого общества, некоей предельной реальности, недоступной в их стране. Вместе с тем это позволило совершить реалистическое переосмысление ценностей самодержавия, встать, как говорил Чаадаев, выше народа, веры и отечества. Такие мыслители доказали, что ради истины можно и должно отказаться от самых близких и дорогих символов.

Смысл символов следует искать в реальных событиях, но это не означает того, что под «реальными» событиями надо полагать только наблюдаемые факты. В самом деле, с позиции логического анализа

символические высказывания не верифицируемы. Например, нельзя верифицировать высказывание Парменида «бытие шарообразно». Образ шара — это символическая картина бытия, и, как любая система символов, она может быть не более как проекцией мира, моделью, которая может и должна быть ярче самого мира в силу ее человеческого характера. В случае Парменида можно сказать, что символический реалист не будет сводить шарообразное бытие к шару, как это делает метафизический реалист; и не будет превращать теорию Парменида в замкнутый дискурс, как это делает лингвистический релятивист. Шар Парменида — это символ мира, образный способ его осмысления. Это не придуманная «модель», как у Куна, а одна из «человеческих» картин мира, в частности одна из возможных космологических теорий. Даже когда символы подменяют ту или иную область мира, они не могут подменить собой весь мир.

Самая опасная иллюзия, которую несет символизм, заключается в предположении возможности удовлетвориться только миром символов, создать из них искусственный мир. Этот символический мир, на первый взгляд, более близок человеку, поскольку является человеческим миром. Однако это не так. Джон Фаулз в одном из романов отмечал, что автор не должен иметь власть над своим творением; он должен позволить героям жить своей жизнью и должен предоставить критикам свободу интерпретации. Достоевский также старался не интерпретировать собственные романы, чтобы не породить «ортодоксальных» интерпретаций, оставить свободу вариантов прочтения. Эти факты доказывают, что даже художник, человек, наиболее приспособленный для жизни в мире собственных символов, нуждается в возможности выхода за их пределы. Если бы вдруг человеку запретили выходить из своей системы символов к реальности мира и другим символам, культура подверглась бы деградации в гораздо большей степени, чем при нашествии варваров. Символические изображения реальности, творение новых символов, конкуренция и интерпретация символов — признак нормальной жизни культуры. В какой-то степени прав Шпенглер, доказывающий, что цивилизации гибнут под тяжестью собственного символизма. Следует прислушаться также к Хайдеггеру и Уайтхеду, которые считали отвлеченность от вещей самым негативным признаком символизма. К. Пикок верно отмечает, что «основанный на принципах подход» к теории (principle-based approach) — не то же самое, что мир вокруг нас. Опасность в том, что этот теоретический подход становится изолированным от мира.

Множество истолкований одного и того же символа, на наш взгляд, не является только характеристикой человеческого творчества. Это также часть объективной природы самого символа, который, в си-

ду собственной образности и незавершенности, не может быть полностью определен. Это также и свойство реальности, которая вовсе не является природой, совокупностью простых атомарных фактов. Символический реализм тем самым воплощает возможность гармонизировать извечные противоположности любой развитой культуры: стремление создать универсальную онтологию и стремление реализовать свободу созданных в воображении интерпретаций.

Реальность может быть описана в разных символических порядках, каждый из которых будет утверждать свои критерии соответствия. Символическое соответствие, в отличие от прямого соответствия, может допускать множество возможных истолкований одного и того же символа. Так, могут быть объекты, на основе которых образован символ, но которые утратили первоначальную связь со значением этого символа. Например, крест, символизирующий единство трех ипостасей, образован на основе геометрической фигуры, но, конечно, нам не придет в голову его так толковать. Поскольку, как мы установили, смысл символа определяется не спонтанно, а в течение времени, возможна ситуация, что мы не можем знать всех объектов, к объяснению которых будет применен этот символ, даже если четко определили значение символа. Например, законы физики, открытые в XVII в., могут применяться и к другим галактикам, несмотря на то, что в то время они были неизвестны. На наш взгляд, любой символ для нормального функционирования в культуре, науке, философии должен иметь определенный нереализованный «потенциал», возможность развития, которое достигается не только через новые интерпретации, но и посредством обнаружения новых предметных областей. Существует отношение, в котором устанавливается двусторонняя связь между символом и реальностью, когда символ, определяясь реальностью, возводит ее в высшую человеческую степень. Именно такие отношения определяют значение символа и его роль в той или иной сфере жизни. Эти отношения не могут быть вечны; они изменяются, теряя свою новизну и актуальность. В наиболее важных трансформациях, таких как политические и научные революции, эта связь может быть нарушена или заменена на новую. В любом случае и здесь символический реализм обнаруживает свою суть. Символ определяется теми объектами и отношениями, которые не полностью принадлежат его природе. Символы могут только «очеловечить» реальность, установить то, что Уайтхед и Хайдеггер называли «близостью» с миром. Они могут сформировать специфический мир культуры, в котором доминируют ценности, а не факты. Но символы могут изменить мир только в пределах человеческого бытия, причем даже в этих случаях мир сохраняет свое влияние на символы.

Только некоторые объекты, на которые указывает символ, определяют его смысл. Целый ряд объектов оказывается на периферии определений символов, для того чтобы остаться там навсегда или заменить вышедшие из употребления старые значения. Например, Фаулз, сетуя на несовершенство современной демократии, отмечает, что кабинка для голосования приравнивает продавщицу к профессору. Абсурдность ситуации в том, что этот порядок нельзя изменить. В результате символизм демократии во многом обесценивается для интеллигенции, ищущей в современную эпоху частных, а не социальных форм совершенства. Фаулз, на наш взгляд, верно отмечает, что априорные принципы демократии не находят достойного объекта, который могли бы символизировать. В силу неравномерности умственного и нравственного развития человечества этим объектом не может быть простое большинство избирателей. Пример Фаулза показывает, что сам символизм западной демократии несовершенен; он должен либо трансформироваться, либо отмереть.

Как отметили Кассирер и Уайтхед, символы могут отчуждаться от своих творцов, вести относительно самостоятельное существование, приобретать собственную объективность. Уайтхед пишет: «Такое символическое отношение предполагает, что имеется нечто общее между символом и смыслом, что может быть выражено без отсылки к настоящему субъекту восприятия»^{*}. Символы выполняют в культуре ту же функцию, что и факты в науке; вокруг них строится ткань культуры. Переживая поколения, символы несут в себе не только изначальные, аутентичные значения, но и множество интерпретаций. Даже догматически зафиксированные символы религии, при всех попытках церкви законсервировать их, подвержены трансформациям. Лютер и Кальвин продемонстрировали, что символы христианства достаточно объективны, чтобы породить новую интерпретацию в духе протестантизма. В сознании Лютера главные символы религии выступили объективной данностью, идущей от Бога; поэтому он лишил церковь монополии на их установление. Как отметил Рикер, наиболее богатые символы обеспечивают то многообразие интерпретаций, без которых не могла бы существовать культура. Символы, выступая объектом интерпретации, обеспечивают динамику культурных форм, не дают остановиться творчеству нового и трансформации старого. Герменевтика справедливо утверждает, что невозможно сказать «последнее слово» по поводу того или иного символа. Соглашаясь с этой глубокой мыслью, мы только добавим, что символический реализм видит

^{*} Уайтхед А.-Н. Символизм, его смысл и воздействие. С. 11.

причины бесконечной возможности творчества и интерпретации символов не только в особых свойствах человеческого и исторического бытия, но в многообразии, неисчерпаемости самой реальности.

В. Розанов во введении к своему «Уединенному» вывел образ деда, который утверждал, что если человек все узнает, то он тотчас же ума лишится. На Руси всегда было много юродивых и блаженных, которым приписывали абсолютное, чудодейственное знание, способность толковать такие смутные символы, как знамения, судьбы, веления свыше. Несмотря на то, что все это находится в области мистики, которой мы не занимаемся, здесь вскрывается еще одна особенность символизма: символизм культуры превосходит любой индивидуальный символизм, даже если это символизм гения. Шекспир, Гете или Пушкин стоят в центре своей культуры; все события и отношения изучаются через их личность и творчество. Но и они не могут охватить «всего». Творя новые, гениальные символы, великий художник часто остается глух к другим символам, проходит мимо их смысла. Гений важен тем, что его символы индивидуальны, человечны, и вместе с тем носят вселенский характер. Однако, как верно отметил Белинский, не только гений творит культуру, но и культура творит гения. Развитая культура тем самым обладает столь же *неисчерпаемым* символизмом, как и природа обладает неисчерпаемостью форм жизни.

Символический анализ ставит вопрос не только о связи символа и мира, не только о способах создания и интерпретации символов, но и о степени *свободы* символизма. Поскольку человечество не может жить вне символических форм, символы определяют само существо человеческой реальности. Во все времена истории западной культуры отдельные символические формы: миф, метафизика, религия, рациональность, язык — определяли «вторую природу», в которой существуют человек и общество. И во все времена были гении, титаны духа, которые хотели создать из символов мир и сделать его идеальным миром. Насколько мы должны доверять подобным попыткам? Вообще говоря, может ли человек уйти в созданный им символический мир, видеть смысл жизни в творчестве новых символов? На наш взгляд, философия современности должна выработать ответы на эти вопросы. Мы отвечаем на них в духе реализма. Человек обладает поистине безграничной свободой, но лишь до той степени, когда это не противоречит реальности. Если культура замыкается в своем символизме, она неизбежно начинает жить искусственными, нежизнеспособными ценностями, держась на авторитете и штыках властей, финансовых механизмах и маргинальном творчестве идеологов. Коммунистическая идеология

в СССР рухнула не только в силу социально-экономических и политических причин. Люди давно уже жили другими понятиями и ценностями; даже партийные руководители и идеологи уже не верили в коммунистическую идею. Современный постмодернизм также уводит в мир искусственно созданных символов. Только это не тоталитарный, а приватный мир, некая индивидуальная раковина, уголок подпольного человека.

Возможна ли такая форма существования символизма? История показывает, что возможна. Исследуя символизм, Уайтхед реалистично предупреждал о неограниченной возможности творения на основе символизма «уродливых» форм утопического, тоталитарного, сектантского, идиосинкразического и других типов. На наш взгляд, реализм ограничивает власть символизма. Такие скептические реалисты, как Сенека, Юм, Вольтер, Кант, Рассел очень нужны своим обществам, поскольку они мешают стать символам чем-то иным, чем они есть на самом деле — человеческим творением. Высмеивая все попытки «освятить» те или иные символы, такие реалисты доказывают, что даже самые важные символы культуры не должны давить своим авторитетом. Символический реализм, в свою очередь, ценит и гениальных фанатиков своих символов, но ставит на первое место не их творческий произвол, а реальные основания человеческой жизни, языка, общества, культуры. Нельзя держаться за реальность как некую природу, застывшую в своей данности. Символ и нужен для преобразования природы в человеческий, близкий нам мир. Но вместе с тем в поисках новых путей и перспектив, в творении и обновлении символов человек должен сохранять связь с реальностью. Символы не должны поглощать реальность, наподобие того, как символы технической цивилизации XX в. поглотили природу. Человечество, как правило, дорого расплачивается за фантазии, если они начинают определять символизм культуры.

Символический реализм открывает перед анализом новую сферу, не менее важную, чем сфера опыта, логики, языка, истории, — сферу *творческого воображения*. В новую концепцию символического реализма, на наш взгляд, должны входить два убеждения. Во-первых, следует признать, что, по крайней мере, в рамках культуры маргинальное *столь же реально*, как, например, физическое или психологическое, традиционно признаваемые реальными. Во-вторых, следует превратить аналитическую философию в философию культуры, а не только в философию опыта и языка. Символический реализм допускает возможность интерпретации мира в различных символических системах, между которыми можно установить только субъективные или социально приемлемые приори-

теты. Выступая общим реальным основанием нашего существования, мир может символизироваться не только в науке, логике, языке, но и в традиции, художественном творчестве, повседневности. Перспективы развития аналитической философии в этом смысле мы видим в развитии идеи символизма и, прежде всего, идеи воображения. За пределами постмодернизма аналитическая философия должна не только пользоваться возможностями воображения, но и постигать их.

Глава VI.

Критика чистого воображения

Несмотря на то, что принципы символического реализма получили обоснование в предыдущей главе, наше исследование еще не закончено. Еще не полностью решен вопрос о том, куда движется современная философия после выхода за пределы постмодернизма. Лингвистический и культурный релятивизм преодолены, но изжиты ли те основания культуры, которые их питали? И можем ли мы волевым усилием вернуться к идеалам реализма, классики, гуманизма, если нет оснований для их возобновления? Мы склонны оптимистически смотреть на эти вопросы. Весь смысл нашего исследования оснований современной мысли заключается в признании того, что поворот к реализму рождает новую, классически ориентированную парадигму философии. Эта парадигма должна выработать, прежде всего, новую трактовку воображения и творчества. В отличие от постмодернизма, современная философия должна истолковать их основания иначе, чем в духе мифотворчества, релятивизма, частного совершенства интеллектуала.

То, что мы полагаем воображение главным предметом философского исследования, не случайно. Путь современной философии, и аналитической философии в частности, вел в направлении все большей маргинализации главных категорий, когда произвол переписаний, бесконтрольное языковое творчество становятся не исключением, а правилом. Несмотря на многие позитивные стороны этого пути, мы уже доказывали и будем доказывать, что это тупик, иллюзия полной интеллектуальной свободы. Суть нашей критики сводится к тому, что теории лингвистического релятивизма аналитической философии и всего постмодернизма современности выступают как формы *мифотворчества*, ставящего на место реального мира и человека маргинальные сущности, объявляющего саму реальность маргинальным изобретением, продуктом концептуальной фантазии.

В связи с этим мы предпринимаем критику, которая может показаться несколько реакционной. Мы подвергаем критике саму способность воображения, лежащую в основе мифотворчества, как Кант в свое время подверг критике чистое мышление. Критикуя воображение, мы стремимся развенчать главный миф постмодернизма —

миф о его безграничных возможностях, миф о бесконечной способности творить новые символические формы. На наш взгляд, воображение возможно и значимо только там, где оно не противоречит реальности, где оно расширяет и углубляет ее, где превращает ее в часть мира. Мы убеждены, что подлинное воображение ставит границы своему собственному произволу, создавая не частные языки и курсы, а символы, общие для всего человечества и ведущие его познание по пути прогресса. Ограничивая произвол воображения, мы утверждаем его свободу.

§1. Мифотворчество

В диалоге «Федон» Платон пишет: «И верно, в настроенной лире гармония — это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное и божественное, а сама лира и струны — тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродни смертному. Представь себе теперь, что лиру разбили или же порезали и порвали струны, — приводя те же доводы, какие приводишь ты, кто-нибудь будет упорно доказывать, что гармония не разрушилась и должна по-прежнему существовать. Быть того не может, скажет такой человек, чтобы лира с разорванными струнами и сами струны — вещи смертной природы — все еще существовали, а гармония, сродная и близкая божественному и бессмертному, погибла, уничтожившись раньше, чем смертное. Нет, гармония непременно должна существовать, и прежде истлеют без остатка дерево и жилы струн, чем претерпит что-нибудь худое гармония»*. Объективность красоты, добра, истины, государства, метафизики определяет суть классической философии, заложенной в объективном идеализме Платона. Музыкальная гармония не зависит от точки зрения, не зависит от мнений, не зависит даже от самой возможности ее воспроизведения. Гармония вечна, как вечна объективная идея. Когда в блокадном Ленинграде изголодавшиеся, замерзшие люди слушали концерты Шостаковича, гармония музыки проникала в их души, изгоняя ужасы и лишения войны. Вопрос Платона об объективности и вечности идей, на котором базируются классические представления об искусстве и философии, определяет суть человеческой цивилизации не меньше, чем вопрос о применимости паровой машины. Возникнув в гениальном произведении, гармония уже не может исчезнуть; она не во власти человека.

Но то, что не подвластно человеческой воле, подвластно его мнению. С формальной точки зрения можно отвергать объектив-

* Платон. Сочинения в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 52.

ность гармонии, можно доказывать несостоятельность классических положений философии т. д. Ведь в таком случае гармония уже не укоренена в бытии мира. Она является предметом вкуса или предметом стиля, насаждаемого в массовом сознании эпохи. Девятнадцатый век к своему концу пришел именно к такому взгляду. Ницше доказывает, что именно человек создал все ценности, идеалы, концепции. Все, что признается метафизикой истинным, классическим, вечным, на самом деле маргинально; оно является продуктом отдельно взятых волей. Больше не существует ничего классического, ничего безусловно истинного, ничего реального: все относительно к человеку. Гармония Платона — лишь иллюзия, продукт его предпочтения, желания обрести нечто незыблемое. Платон *придумал* идеал объективной гармонии. Целые века после него не рождалось мыслителя, который мог бы развенчать субъективность этого идеала, поставить на его место свой идеал, объявить свой идеал классическим идеалом. В самосознании Ницше и всего иррационализма современности классические идеалы искусства, догматы религии, истины метафизики искусственно созданы человеком. Они сотворены, они зародились в сфере прихотливых порывов воли и фантазии. Они не реальны, а маргинальны. Можно сказать, что люди будут разделять мнение Платона до тех пор, пока они, вслед за ним, будут грезить о вечной гармонии.

Суть иррационалистического переописания Ницше, породившего огромное количество самых смелых деконструкций классических понятий и ценностей культуры, сводится к тому, что человек живет в созданном им самим, придуманном мире. *Все, что человек считает реальным, на самом деле маргинально.* Культура представляет собой *мифотворчество*. Человеческая воля творит идеи, теории, стили, государства, законы, чтобы потом придать им санкцию «вечных», «классических», «объективных» истин. Вся культура состоит из мифов, которые творит и которым поклоняется человек, заменяя, впрочем, их на другие мифы. Если за этими мифами и существует какой-то мир, то он нам недоступен. Он смутно вырисовывается, подобно фантазиям или изображениям в дымке.

Лингвистический релятивизм и постмодернизм, выступающие важнейшим предметом нашего исследования, доводят идеи Ницше до логического завершения. Если у Ницше человеческая воля творит культурные формы и утверждает их властной рукой, то интеллектуал эпохи постмодерна не нуждается в столь масштабном творчестве. Утверждая, что все маргинально, лингвистический идеалист не ставит глобальных целей. Его задача — разрушение, деконструкция всего классического и устоявшегося, а не установление новых ценностей на место старых. Саму реальность, саму волю, саму власть они делают

маргинальными сущностями. Рорти справедливо упрекает Ницше в само-референциальном противоречии, когда немецкий философ ставит на место объективного субъективное, на место рациональности — волю, на место классического — неклассическое. Современный релятивизм утверждает, что история философии, наука, эстетика, мораль, язык, демократия и другие важные культурные компоненты *маргинальны*, то есть воображаемы, зависимы только от чистого предпочтения, выбора и языка.

Несмотря на то, что современному сознанию Ницше кажется непоследовательным релятивистом, будет справедливо сказать, что именно он может рассматриваться в качестве пророка современного мифотворчества. Задавая парадигму всей неклассической философии, принесшей плоды в современном постмодерне, Ницше был первым философом, который выступил не только против возможности рационального познания, но и против существования объективного содержания понятий, их связи с реальностью. Воображение ставится на место мышления, языковой дискурс сменяет научную теорию, пространство частного языка подменяет реальность.

Как мы уже пытались доказать, идеи и ценности постмодернизма остались в прошлом. Но такие явления, как Произвольная теория реальности, лингвистический и культурный релятивизм, Театр Юма, апология Любителей сказок, деконструкция классического искусства, переописания Платона т. д., все еще слишком близки нашему времени. Эти теории постмодернизма все еще борются с нарождающимися классическими тенденциями современной философии, которые мы видим в символическом реализме. В связи с этим мы не только еще раз попытаемся дать объективный, непредвзятый, свободный от релятивистской либеральной риторики анализ мифотворчества, но и подвергнем критике саму произвольность воображения, лежащую в его основе. Не все маргинально; само маргинальное является частью человеческой реальности, осознаваемой в мысли и связанной с более широкой реальностью мира.

Наша критика ни в какой мере не направлена против либерализации современной философии и культуры, благодаря которой свобода творчества возводится на почетный пьедестал. Но, превращаясь в мифотворчество, эта свобода употребляется для создания системы, которую можно интерпретировать только с точки зрения намерений, желаний, «жаргона» автора. Подобно «искусству для искусства», мифотворчество догматическое утверждает автономию маргинального. Воображение, трактуемое в духе крайнего деконструктивизма, столь же догматически диктует законы культуры, как вера средневековья, *sogito* рационализма или фактическая реальность позитивизма. Как отмечает Фуко, дискурс становится формой

власти. «Дискурс... это не просто то, через что являют себя миру битвы и системы подчинения, но и то, ради чего сражаются, власть, которой стремятся завладеть»*, — пишет он. Дискурс, определяющий информационное общество современности, делает своим законом предельно чистое воображение, деконструирующее свои же собственные продукты при первой возможности. *Воображение ради воображения* — вот один из принципов мифотворчества. Является ли подобное утверждение несколько детской выходкой в духе Райла или Рорти, ставящих примитив на место классического искусства, актерство — на место искренней борьбы за истину, вандализм — на место поклонения шедеврам, эстетизм — вместо научного рассмотрения и т. п.? На наш взгляд, это непростой вопрос. Даже отрицая этот путь, что мы и делаем, очень важно понять его логическую и историческую необходимость, прямую зависимость подобных идей от Произвольной теории реальности, от маргинализации любого дискурса. Хайдеггер полагал, видя такие тенденции, что человечество забыло подлинную реальность; суть мира ускользнула от него. Полагаем, что Хайдеггер, хотя и прав в общем, не прав в одном: человечество не забыло истину бытия. В мифотворческом типе сознания мир просто *зашиoren*. Лингвистический релятивизм и Произвольная теория реальности отвернулись от мира; но это низвержение носит частный характер, присущий частному типу культуры. Что миру, при всей его неисчерпаемости, от того, что мифотворчество объявило его несуществующей вещью?

Исследуя постановку маргинального на место реального, мы отмечаем пять главных модусов мифотворчества, касающихся основных идей этой философской программы. Мифотворческий тип сознания утверждает *неясность всех философских категорий; потерю субъекта, который мог бы внести эту ясность; подмену рационального исследования мистицизмом; стремление к радикальному пересмотру оснований философии; представление философии в виде жанра интеллектуальной литературы*. Исследуя эти черты мифотворчества, мы абстрагируемся от школьных и национальных границ. Мифотворчество, на наш взгляд, выступает явлением культуры всего человечества, неотделимым от всей современной цивилизации. Рассматривая пять главных особенностей мифотворчества, мы попытаемся ответить на два вопроса, которые оно поставило:

1. Может ли воображение занять то место, которое в классической философии занимало мышление?
2. Может ли воображаемая реальность заменить для человеческого сознания объективную реальность мира?

* Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 52.

Мифотворческий тип сознания пытается доказать, что ясность классических философских категорий, четкость определений Платона, Декарта, Локка, Канта и т. д. — не что иное, как догматические утверждения, которые, при более пристальном рассмотрении, могут быть опровергнуты. При этом сторонники мифотворчества не хотят заменять эти определения на другие подобные определения, как, к примеру, Аристотель заменял определения Платона, а хотят критиковать самую возможность определения категорий философии, искусства, нравственности т. д. В этой области мифотворчества категории трактуются в духе скептицизма относительно рациональных возможностей человека, в ходе чего на первый план выводится перманентный поиск, метафорический характер любых определений. Неслучайно поэтический язык, допускающий возможность бесконечных истолкований образов и метафор, становится эталоном для маргинализации философии. Констатируя неясность категорий, мифотворчество выступает против логического мышления. На место логики ставится поэтический, наполненный метафорами язык. Вдохновитель этой тенденции Хайдеггер пишет: «Язык есть язык, и ничего, кроме него. Язык есть язык. Логически вышколенный, все рассчитывающий и потому весьма надменный рассудок назовет эти положения ничего не значащей тавтологией. Дважды повторено одно и то же: язык есть язык; как это может способствовать продвижению дальше? *Но мы и не хотим уходить дальше* (курсив наш. — С. Н.). Ведь мы можем оставаться там, где пребываем»^{*}. Мы не случайно выделили курсивом высказывание немецкого философа. Несмотря на видимость углубленности, экстенсивно развивающийся за счет фабрикации все новых и новых дискурсов постмодернизм использует чисто человеческие, можно сказать природно человеческие средства, задействуя повседневность, обыденный язык, традиционные формы культуры т. д. Когда Хайдеггер бросает вызов логическому рассудку и предлагает просто говорить, когда Райл обращает нас к детству, игнорируя университетское образование, в этом чувствуется агрессивность. Постмодерн восстанавливает права дикарей, малых детей, вольных художников, раскрепощенных дам, национальных и сексуальных меньшинств — всех тех, кто веками находились на задворках «основного потока» рационально ориентированной культуры и которые, так сказать, сохранили «чистоту» языка и открытость мышления. Этот культурно-исторический аргумент подтверждается, с одной стороны, утверждением последовательного скептицизма относительно возможностей рациональности, а с другой стороны — превознесением имагинативных практик. Произвол воображения

^{*} Хайдеггер М. Язык. СПб., 1991. С. 4.

деконструирует любое непротиворечивое или фактически доказанное определение. Руководствуясь собственной автономией, оно не имеет никаких регуляторов, кроме своих собственных. Можно допустить, что в лице Хайдеггера воображение становится на место декартовского *cogito*, а метафорически окрашенный поэтический язык — на место аристотелевского языка логики. «Пребывать при языке» — такой пиетизм, такое швейцеровское «благоговение перед жизнью» уже не ставит перед философией *исследовательских* целей. Освобождаясь от «придуманных» идеалов логичности и научности, философия становится «чистым творчеством», назначение которого — воспевать, а не исследовать, выказывать сложность, а не простоту мира, видеть в жизни бездну, а не расчерченную структуру системы. Как высказался Хайдеггер в одном интервью, «философия несвоевременна по своей сущности... Это одна из редких возможностей автономного и творческого существования. Ее изначальная задача — делать вещи более тяжелыми (трудными), более сложными»^{*}.

На наш взгляд, Апель верно сблизил Хайдеггера и Витгенштейна в вопросе метафоризации языка, а Рорти не менее правильно включил Хайдеггера в число прямых предшественников постмодернизма. Что общего у лидера лингвистического релятивизма Рорти и фундаментальной онтологией Хайдеггера? Что же общего у Хайдеггера, утверждающего объективность и неизблемость бытия, и Рорти, считающего мир случайным порождением языка? Ведь в нашем исследовании мы не раз выводили философию Хайдеггера как одну из тех систем, с помощью которой *Post postmodernism* преодолевает мифотворческий тип сознания. На наш взгляд, ответ коренится в той преувеличенной роли *Dasein*, которая, при релятивистском толковании приводит к лингвистическому солипсизму, к сосредоточенности на искусственном, маргинальном мире. Несмотря на то, что сам Хайдеггер критиковал абстрактное искусство, техногенную цивилизацию, нигилизм и прочие дискурсы постмодерна, его призыв «оставаться при языке» можно трактовать не как хранение ключей мира, а как агностицизм, ложное смирение перед дурной бесконечностью вещей, теорий, стилей, эпох. Несмотря на то, что бытие Хайдеггера, при всей его отвлеченности, может служить тем синтетическим понятием, с помощью которого преодолевается релятивизм, Хайдеггер не преодолевает другой стороны мифотворчества — абсолютизации имагинативных практик и, прежде всего, приписывания сверхъестественных, пророческих способностей поэтическому языку и художественному воображению. Его единомышленник по герменевтическому

^{*} Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 146.

лагерю Й. Хейзинга был более трезв. В стремлении открыться сложности мира, пребывая при поэтической фантазии языка, он видит последовательный релятивизм, девальвацию основных ценностей человеческого познания. «Я не знаю ни одной культуры, которая бы отвергла познание в самом широком смысле или отреклась от Истины», — пишет Хейзинга.

Не только Хейзинга пишет об этой необыкновенно оригинальной характеристике современности, об этом главном достоинстве (вернее, анти-достоинстве) мифотворчества. Джон Фаулз в своем «Аристосе», проникнутом духом критицизма по отношению к современной культуре, описывает всеми виденную ситуацию. В выходной день в крупном музее толпятся люди, тупо смотрящие на шедевры искусства и не понимающие, почему они ничего не чувствуют, в отличие от полного проникновения в рекламу «кока-колы». Этот пример, оставляющий Фаулза в глубоком пессимизме, с наших позиций выглядит типичным проявлением Произвольной теории реальности. Пребывая в повседневности массовой культуры, эти люди именно так смотрят на реальность — как на нечто диктуемое в рамках общепринятого стандарта и языка. При этом мы не можем доказать, что такой взгляд на вещи низменный и пошлый, свойственный площадной культуре недостаточно развитых низов. Лингвистические релятивисты лишили нас такой возможности, уравнивая все дискурсы. С точки зрения сторонника мифотворчества, лишённого объективных и классических ориентиров, ситуация предпочтения сериала опере или ситуация предпочтения технического ширпотреба авторскому дизайну вполне допустима. Как мы не раз утверждали, маргинализация реальности вовлекает человека в замкнутый мир собственных языков, мнений и предпочтений. Этот мир не лучше и не хуже других воображаемых миров. Он только временно заслоняет как несостоятельность лингвистического релятивизма, неспособность выработать ни одной ценности, кроме деконструкции, так и экзистенциальный ужас перед неясностью окружающей действительности. В некоторой степени, констатируя неясность категорий и несуществование мира, человек постмодерна сублимирует несостоятельность собственного познания.

В предисловии к труду «По ту сторону добра и зла» Ницше сравнивает истину с женщиной, которая ждет от философов оригинального и творческого подхода, а не серьезной догматики рациональной метафизики. Хайдеггер увидел в этом логическое утверждение *cogito* Декарта, постановку автономной индивидуалистической воли на место всеобщих понятий чистого рассудка. На наш взгляд,

* Хейзинга Й. *Homo Ludens*. М., 1992. С. 291.

Хайдеггер не совсем прав. Ницше не ставит волю на место разума; он отрицает разум, отрицает само существование субъекта. Принцип *cogito* утверждает, что субъектом является сознание, которое может убедиться в собственном существовании и противопоставить себя всем другим вещам. Воля Ницше бессознательна. Сам субъект становится для него маргинальной сущностью, сократовским изобретением. Мифотворческий тип сознания, несмотря на крайний индивидуализм, деконструирует и человеческую, субъективную реальность. Исследуя лингвистический релятивизм, мы пришли к выводу, что человек лишается своей исключительной сути в бытии; человеческое сознание, проходя через Театр Юма, раздробляется на множество частных дискурсов. Этот тезис мы повторяем и здесь. Когда субъект делается воображаемой сущностью, тем, что придумали Декарт и Кант, когда субъект уже не имеет оснований в реальности, это приводит не только к исчезновению субъекта, но и к исчезновению специфичности, определенности человеческой реальности.

Когда Фуко завершил «Слова и вещи» парадоксальным тезисом об исчезновении человека, это могло бы показаться странным. Ведь человек, его организм, идеи, культура все равно существуют? Фуко и не пытается опровергать этот тезис. Он отрицает идею человека Платона, учение о наличии особой сущности и особого бытия человека. Человек уже является не творцом дискурсов, а их «переменной». Он выступает одним из дискурсов — сотворенной, маргинальной сущностью. Целый ряд сторонников мифотворчества (Фуко, Райл, Селларс, Рорти, Делез) доказывают логическую невозможность определения субъекта ни через свой собственный рассудок, ни через продукты своей деятельности. Можно сказать, что дискурсы уже не центрируются человеком. Подобно художественным творениям, капиталу или компьютерным вирусам, они отчуждаются от своего творца и постепенно захватывают власть над ним. Рассуждения Маркса о товарно-денежном фетишизме, на наш взгляд, можно вывести из политэкономической области и расширить. Мифотворчество устанавливает *фетишизм дискурса*, когда человеческие творения, приобретая собственное бытие, уничтожают самого человека, деконструируют его субъективность, которая из неэлиминируемого качества становится переменной дискурса. Лишившись роли *основания* дискурса, человек лишается и собственной реальности. Он уже не автономная субстанция, индивидуальный дух, ставящий основной вопрос философии. Он всего лишь средство для того, чтобы дискурсы обрели своих потребителей. Уже невозможно говорить о реально существующей личности — можно говорить о «случайности самости»; невозможно говорить о характере — можно говорить о «наборе диспозиций»; невозможно говорить о мировоззрении — есть только

«набор» практических целей и убеждений. Анализируя потерю субъекта в современном мифотворчестве, мы приходим к жуткому выводу: то, что И. Берлин называл «быть человеком», сам гуманизм полностью обесценивается в мифотворческом типе сознания. Либеральные рассуждения о раскрепощении творческой свободы, лишенные гуманистического основания, оказываются не более, как риторикой, маскирующей потерю человеком самостоятельности и независимости. Массовая культура, реклама, бессознательные комплексы, стадные инстинкты — это вовсе не побочный эффект современной демократии и творческой свободы. Такие проявления вырастают из глубин релятивистских оснований мифотворчества, которое, признав все маргинальным, добровольно или вынужденно признает маргинальность человечества.

Символический реализм, как мы уже видели, восстанавливает реальность мира и человека, доказывает произвольность допущений мифотворчества. В символическом реализме дискурсы, сохраняя самостоятельность и объективность, выступают не как автономные сущности, а как творения человека, обладающего своей рациональностью, языком, культурой. Такой консерватизм оставляет мир тем, чем он является, а именно объективной реальностью, которая определяет наши символы гораздо больше, чем мы определяем ее. Символический реализм утверждает не только реальность мира, человека, культуры т. д., но и их бесконечность, их непостижимость. Ни одна теория не может охватить всего мира, ни одна этическая система не может описать нравственный мир человека и общества, ни один язык не может стать единственным языком, ни одна культура не может воплотить все достижения человечества т. д. Символический реализм в некоторой степени также утверждает непостижимость мира, неясность самых строгих теорий, ограниченность лучших языков. Но подобные явления мы не склонны абсолютизировать, делая на них философский капитал. В отличие от мифотворчества, мы видим в реальности неисчерпаемый мир, а в символах — только попытки объяснить этот мир. Но из этого не делается вывода о непостижимости мира, о неспособности познания. Мифотворческий тип сознания, наоборот, культивирует формы *мистицизма*. Это, конечно, не религиозный, а метафизический мистицизм, констатация закрытости, отчужденности мира, его неясности для человеческого разума.

В повести «Тошнота» Сартр описывает чувства героя, берущего в руку камень. Ему кажется, что этот камень вторгается в его жизнь, наполняя все существо ощущением «сладкого омерзения». Камень имеет свой «голос», свое проявление в бытии, грозящее уничтожить человеческую свободу, ограничивающее ее, подобно чуждой силе. То же самое свойственно и Хайдеггеру, у которого язык говорит, собы-

тие сбывается, вещь веществует. Одно из центральных положений его метафизики заключается в том, что человек должен встать в отношение близости к вещи, быть открытым ее голосу. Греки Хайдеггера, эти достаточно вольно интерпретированные философы, обладали этой способностью, в отличие от предметного сознания Нового времени, определяющего вещи как объекты. Как пишет Хайдеггер, «бытие не дано человеку ни обычным, ни исключительным путем. Бытие присутствует и является только в той мере, в какой оно приступает с притязаниями к человеку. Ибо только человек, будучи открытым бытию, позволяет бытию приблизиться к себе его присутствием»^{*}. Представим себе, что это возможно; бытие приблизилось к нам, и мы это понимаем (что аналитическим философам, конечно, весьма трудно представить). Если такое и произойдет, то нас все равно ждет разочарование. Ведь бытие — как бытие вообще, так и бытие отдельной вещи, — «забыто» нами. Оно не может открыться рассудку, отделяющему вещи от нас. Голос вещей близок не в рациональном, а в поэтическом, то есть в маргинальном опыте. В поэтическом сознании, по Хайдеггеру, мы не упрощаем мир, подменяя собственными схемами, не теоретически познаем его, не открываем его законы, а осознаем его абсолютную непостижимость, «забытость». Бытие оказывается тайной, чудом, которое надо не разгадывать, а которым надо восхищаться. Человек Хайдеггера, стоящий на проселке, ни в коем случае не ученый, а поэт. Он похож не на ботаника, а, скорее, на девочку у Оукшотта, которая прихотливо отбирает цветы для своего букета. Любое познание, согласно Хайдеггеру, искажает мир, вместо того чтобы пребывать при мире. То же самое, но с аналитической точки зрения утверждает Витгенштейн. Его «мистическое» — это то, что не может высказать идеальный логический язык, та область мира, где мы, скорее, живем при языке, оставляя «все, как есть». Язык Витгенштейна столь же мистичен, сколь и бытие Хайдеггера. Запутавшись в дурной множественности языковых игр, человек не может *познать* язык. Он осуществляется практически: через жизнь, вдохновение, воображение. Тем самым уже предшественники современного мифотворчества отказывают человеку в возможности познания мира, а если и допускают это, то только в рамках особого «настроения» сознания. Подобное допущение, в свою очередь, является главным признаком мистицизма, доказывающего необходимость трансформации сознания, особой практики, расшифровывающей тайну мира. В современном мифотворчестве человек низводится до роли медиума, через который «говорит» бытие, язык, текст. В нашем исследовании мы не раз доказывали, что это, особенно в условиях Произволь-

^{*} Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 74.

ной теории реальности и релятивизма, не более чем фантом, стремление заполнить ту пустоту, которая возникает после искусственного обращения в руины мира, человека, культуры, истины. На наш взгляд, очень хорошо выразил мистицизм мифотворчества Фуко (хотя то, что он говорит, он считает вполне рациональным). «Это возвращение обращается к тому, что присутствует в тексте, или, точнее говоря, тут происходит возвращение к самому тексту — к тексту в буквальном смысле, но в то же время, однако, и к тому, что в тексте маркировано пустотами, отсутствием, пробелом. Происходит возвращение к *некой пустоте, о которой забвение умолчало и которую оно замаскировало* (курсив наш. — С. Н.)^{*}», — пишет Фуко. Выделенная нами мысль, если отбросить то, что Рорти назвал «жаргоном» автора, свидетельствует о полной загадочности, непостижимости мира. Сам мир «запутал» себя, сделал так, чтобы его бытие превратилось для нас в ничто. Мир непостижим, поскольку он представляет собой хаос. Как выразился Делез, необходимо использовать скрытую в хаосе позитивность, что как нельзя более подходит для сторонника мифотворчества. Ведь в таком случае он не несет никакой ответственности за свои интуиции. Они становятся частью личной свободы, осуществляющейся, скорее, в воображении, нежели в действии. Как отмечал основоположник мифотворчества Ницше, мировую символику музыки человек не может выразить ни в слове, ни в образе, ни в идее. Вопреки Платону (которого Ницше в одном месте назвал «псевдогреком»), суть мира остается непостижимой для познания.

Подобная установка, делая воображение не только безграничным, но и *безответственным* (в смысле отсутствия объективных канонных и ограничений), приводит к требованию радикального пересмотра классического наследия. Поскольку все маргинально, поскольку не существует ни мира, ни сознания, постольку не существует и «привилегированных» или «классических» стилей, теорий, определений. Переописание лингвистического релятивизма, требование безграничной открытости теории открывает фантазии широкую дорогу, делает ее автономной и бесконтрольной. Необходимо низвергнуть идолы, уничтожив трактовки Платона и Канта, Шекспира и Рембрандта, Фидия и Кановы, которые были *признаны классическими*. Как считает Ницше, новый тип философии и культуры должен низвергнуть все кумиры. Все, что признается вечным, неизблемым, классическим, должно быть подвергнуто деконструкции. Незадолго до конца своей деятельности, на последних страницах «*Esse homo*», Ницше пишет: «Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищ-

^{*} Фуко М. Воля к истине. С. 36.

ном — о кризисе, которого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, предпринятом *против* всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит»^{*}. Как можно видеть более, чем сто лет спустя, слова Ницше оказались пророческими. Такие лидеры постмодернизма, как Рорти, Деррида, Бодрийяр и др., осуществили программу Ницше, попытались обесценить, поставить под вопрос существование самой истины. Русские футуристы еще в 1913 г. издали своеобразный манифест, в котором, ради утверждения принципов нового искусства, предложили «сбросить Пушкина с корабля современности». Философы-деконструктивисты мало чем отличаются от них. Только если футуристов можно оправдать, в силу своеобразной безответственности поэтического искусства, то философы, на наш взгляд, не должны уподобляться поэтам. Полагаем, что мифотворчество впало в серьезную иллюзию. Странники мифотворчества смотрят на классическое наследие так, как будто бы оно было *установлено*, навязано в качестве такового, тогда как, на самом деле, оно не является таковым. Как глубоко отметил Гадамер, классическое искусство завоевало столь почетное право в силу того, что его образы ближе всего подходят к существованию человека и мира. Символический реализм вполне согласуется с такой точкой зрения: нельзя объявить что-либо классическим, если оно не открывает человеку *оснований* мира, культуры, познания, искусства т. д. Для культурного релятивиста же не существует ничего классического, поскольку, в силу особенностей собственного менталитета, он видит в классиках релятивистов своего времени. Ксенофан, как гласит предание, первым открыл закономерность, согласно которой люди делают богов людьми, быки делают богов быками и т. п. Релятивисты современности разделяют это убеждение, от которого пострадали многие классики. Например, Руссо в книге Деррида «О грамматологии» представлен релятивистом; равно как и сам Руссо видел в героях древности людей, похожих на французов.

Фуко полагает, что вопрос трактовки того или иного события, того или иного понятия, той или иной концепции зависит от того «когда», с помощью которого мы структурируем предмет. В свете этой точки зрения существует бесконечное количество интерпретаций, которые могут и не быть сопоставимы друг с другом. Культуры, теории, шедевры, государства историчны, что для мифотворчества является синонимом слов «*преходяще*» и «*эфемерно*». То, что Рорти назвал взглядом историзма, не имеет отношения ни к Гегелю, ни к истории как науке, ни к области критики. Такой историзм, не отя-

^{*} Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 762.

гощенный поиском истины и объективности, предлагается, скорее, с целью оправдания маргинальных переописаний, нежели с целью претензии на что-то научное, общепринятое, классическое. «Работа интеллектуала... в том, чтобы с помощью анализа, который он проводит в своих областях, заново вопрошать очевидности и постулаты, сотрясать привычки и способы действия и мысли, рассеивать то, что принято в качестве известного»^{*}, — пишет Фуко. Подобный «манифест» мифотворчества, провозглашая культ разрушения ради разрушения, говорит сам за себя. Нам трудно добавить что-либо к этой апологии утонченного вандализма, да это и не входит в наши задачи. В какой-то степени мифотворчество, в самой идее мультипликации дискурсов и подмены ими реального мира, как отметил Делез, отвергает приоритет оригинала над копией, ставит на место исследования и поиска идеи пространство фантазии и симулякров. Радикальный отказ от классики тем самым не является следствием ее критики или попытки пересмотра, как, к примеру, программа Ренессанса, поставившая свои классические каноны на место античных. Мифотворчество делает классику относительным, частным, волюнтаристским дискурсом. Деррида и Рорти, будучи «честными» релятивистами, не раз отмечали, что их программа носит «паразитический» характер; она актуальна до тех пор, пока не будут подорваны основания классической философии, доказывающие наличие сущности и законов бытия и мышления. Можно ли согласиться с такой точкой зрения? Примем ли мы произвол мифотворчества как новый культурный ориентир? Или мы согласимся с Гадамером, который пишет: «Классическое есть в принципе нечто иное, чем то дескриптивное понятие, которым пользуется объективирующее историческое сознание; классическое — это историческая реальность, которой принадлежит и подчиняется само историческое сознание. Классическое выхвачено из непрерывной смены времен, во всей изменчивости их вкусов, — оно доступно непосредственным образом, а не в том как бы электрическом касании, которое характеризует современную продукцию»[†]. Мифотворчество, убежденное в случайном, маргинальном, воображаемом характере любых культурных форм, остается глухим к размышлениям герменевтики Гадамера. Оно глухо и к идеям символического реализма, доказывающего, что «классическое» не произвольно, не установлено, не навязано, а, наоборот, концентрирует в себе наиболее глубокие, максимально близкие к истине интерпретации реальности, закрепляемые в столь же объективных символах той или иной культуры, эпохи, теории. Искусство, религия, философия века

^{*} Фуко М. Воля к истине. С. 322 — 323.

[†] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 341.

ми создают основы классики, которая (как можно согласиться с Гадамером) кристаллизуют в себе предельные достижения человечества. Из того, что Деррида деконструировал классическую философию, или из того, что Маяковский отверг Пушкина, вырастают значимые, характерные для современности тенденции культуры, которые, если рассуждать с реалистической точки зрения, значимы только в своих рамках, но никак в виде универсальных методологических программ. На наш взгляд, мифотворчество не деконструировало, а *вульгаризировало* классическую философию, наподобие того, как вульгарный материализм середины XIX в. увидел в истории и культуре только стремление человека удовлетворить потребности организма.

Будучи не в состоянии опровергнуть истины мира, человечества, классического искусства, мифотворчество пытается подменить их собственными ценностями. Считая все реальное маргинальным, мифотворчество видит главный положительный идеал, насколько можно об этом судить, в превращении науки, философии, искусства, вообще любого творчества в форму *фантастики*, когда на место поиска истины ставится творение очередного символического порядка. «Философская книга должна быть, с одной стороны, особым видом детективного романа, с другой — родом научной фантастики», — пишет Делез. При этом нет необходимости как-либо ограничивать самовыражение человека и навязывать ему «стандартные» или «классические» формы этого самовыражения.

Маргинализация философии базируется на утверждении ее частного, частного характера. Не являясь формой познания, философия мифотворчества становится, скорее, формой самореализации, помещения субъекта в рамки маргинальных дискурсов. Внимание, которое испытывает к фантастике современная культура, обусловлено, на первый взгляд, потребностями маргинального расширения мировоззренческого кругозора, творческим стремлением создать еще один возможный мир. На самом деле это не так, по крайней мере, на глубинном уровне мифотворчества. Рассмотрение познания как фабрикации маргинальных дискурсов обусловлено потерей реальности и попыткой заполнить эту нишу за счет придуманных миров. Естественный порядок заменяется порядком воли. В Произвольной теории реальности заложено стремление заменять «строптивую», непокорную область упрямых фактов подчиняющимся языку «обитаемым» пространством, приобретающим конечную, холистическую структуру. Смысл маргинализации современной философии заключается, таким образом, в полном отрыве символа от реальности, подчинении их чистому произволу, не задающемуся «ар-

* Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 10.

хаическими» вопросами об объективных основаниях познания и жизни. С точки зрения мифотворчества, человек может выбрать искусственный мир и жить в нем. Когда Рорти сравнивает этот мир с раковиной, в которую мы влезает, у нас нет оснований стремиться к столь маленькому, частному устройству. Скорее мы видим противоречие мифотворчества: раскрепощая воображение, фабрикуя дискурсы, рассматривая саму философию как форму фантастики, эта философия тем не менее не расширяет кругозор познания, а, наоборот, сводит его к горизонту маленького мирка, к ограниченности частного языка. Может быть, поэтому современная эпоха, отличающаяся высоким уровнем свободы и благосостояния, открывающая большие возможности для развития личности и творчества, столь бедна гениями и талантами, столь страдает отсутствием строгих, монументальных форм искусства, науки, метафизики. И, наоборот, не порождает ли современное общество потребления потребность в обывательской ограниченности, в довольстве маленького мирка, в узости социальной ниши? На наш взгляд, этот парадокс можно объяснить только полным отсутствием реализма и здравого смысла в мифотворчестве, подменой реального мира вымышленными дискурсами. Можно сказать, что человек, разделяющий идеи постмодерна (или потребляющий их), видит не мир, а суррогат мира, подобно тому как интернетовский чат является суррогатом общения, а просмотр футбола по телевидению — суррогатом занятий спортом.

Чтобы подытожить анализ и критику характерных черт мифотворчества, мы хотим выразить его главную идею, суть которой сводится к *подмене* реальности воображаемыми мирами. При этом воображаемые миры рассматриваются не как часть реальности вообще, не как особый вид человеческой реальности, а как *нереальные* сущности, порождаемые волей из Ничто. Перефразируя афоризм Достоевского «если Бога нет, то все позволено», можно сказать о мифотворчестве так: *если мира нет, то все позволено*. Произвольная теория реальности по своему определению не считается с чем-либо за пределами самой себя. Она не идет далее частного, чисто иррационального по своей сути языка. Воображение существует тут ради воображения; оно не может «остановиться», взглянуть на собственные истоки и основания. Осуществляя постоянный вандализм деконструкции, воображение в мифотворчестве делает кумиром фабрикацию новых символов и форм, для того чтобы их растиражировать и обесценить. Как верно отмечает Хайдеггер (несмотря на то, что другой рукой он, как мы доказали, защищает мифотворчество), подлинный, настоящий, единственный мир выступает для постмодернизма скучной, банальной, не востребовавшей сущностью. «Когда человек рассеивается, односложность простоты начинает казаться ему одно-

образной. Однообразие утомляет. Недовольным всюду мерещится отсутствие однообразия. Простота упорхнула. Ее сокровенная сила иссякла»*, — пишет Хайдеггер.

И все же пафос нашего исследования лишен подобного пессимизма. Мифотворчество рушится как под собственной тяжестью, деконструируя само себя, так и под влиянием возрождающихся реалистических тенденций. Символический реализм, критикуя произвол воображения, восстанавливает более трезвый взгляд на эту способность. Критикуя воображение, отвергая релятивизм мифотворчества, символический реализм отнюдь не стремится ограничить творческую свободу, стремление человека к созданию новых форм и символов. Он только восстанавливает утраченное единство культуры, подчиняя все творимые символы единому основанию. Полагаем, им может быть только сама реальность, и только она может ставить пределы самому чистому воображению.

§2. Аналитика творческого воображения

Если мы отвергнем идеалы мифотворчества, не значит ли это, что мы духовно обеднеем, лишимся предельного плюрализма форм, потеряем право выбора? В конце концов, может ли воображение не быть произвольным, не руководствоваться только теми нормами и законами, которые ставит само себе? И не является ли воображение чистой, безответственной, автономной способностью, оправдывающей свою необходимость теми новыми символами, которые оно творит? По этому поводу мы хотели бы успокоить сторонников творческой свободы. Наша критика способности воображения не затрагивает его свободы. Символически реализм выступает за плюрализм, свободную конкуренцию, многообразие символов, стилей, теорий т. д. На наш взгляд, воображение можно и должно культивировать. Можно сказать, что веками скованная идеалами теологии, рационализма, метафизического реализма культура Запада боялась воображения, стремилась всячески ограничить его свободу. В связи с этим человек до сих пор меньше всего знает об этой способности, гораздо меньше, чем об опыте, мышлении, языке. В какой-то степени постмодернизм рухнул не только в силу объективных исторических и логических причин, не только в силу несостоятельности релятивистского проекта в философии, но и в силу раскрепощения воображения, лишённого критического рассмотрения. Принцип «все реальное маргинально», отражающий мифотворчество современной мысли, не

* Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 240.

ставит вопроса об *исследовании* воображения, наподобие того, как агрессивное к классике современное искусство демонстративно отказывается от эстетики.

В настоящем параграфе, завершающем наше исследование, мы попытаемся отнестись к воображению так, как двести лет назад Кант отнесся к чистому разуму. Наш взгляд, взгляд символического реализма, не подвергая сомнению объективность самого воображения, стремится определить его роль в познании вообще, поставив вопрос о его сущности и границах. Символический реализм стремится увидеть в продуктах воображения не порождения фантазии, не произвольные творения, как это делает мифотворчество, а особую *воображаемую реальность*, которая имеет свойственные только ей сущность, природу, объективные рамки, роль в познании и культуре и т. п. Вопрос о том, имеет ли воображение границы, выводит нас к другому, не менее важному вопросу: какую роль играет воображаемая реальность в мире вообще и в культуре в частности? В настоящем исследовании, посвященном, скорее, основаниям современной философии, мы не ставим целью дать исчерпывающий ответ на эти вопросы. Достаточно лишь доказать, что воображение не является автономным и безграничным, и в самих этих ограничениях увидеть новые позитивные ориентиры философии.

Символическая трактовка воображения, как мы полагаем, является приемлемой для этого специфического вида познавательной деятельности. Для лучшего понимания прибегнем к категории «*замысел*». Под замыслом мы будем иметь в виду все, что создается в воображении, причем независимо от его конкретного воплощения. Замысел реализуется в виде идей, интенций, образов, метафор т. д., в результате чего возникает маргинальный образ (не следует смешивать его с воплощенным, например, художественным образом). Образ может оказаться совершенно уникальной сущностью, не имеющей аналогов за пределами человеческого бытия. Мало того, любой, даже самый примитивный образ не может копировать действительность. Образ тем самым не только символизирует, но и видоизменяет мир, вносит в него человеческий характер. Тем самым *образ, с одной стороны, возникает как замысел, а с другой стороны, выступает онтологической формой существования символа*. Если замысел является только местом зарождения образа и потому носит предельно маргинальный характер, то символ, наоборот, развивает образ, вносит в его чисто человеческую природу истину мира и идеи. В какой-то степени символ, хотя и не является понятием, может быть назван «рационализированным» образом. Значение символа, очерчивание той сферы мира или культуры, который он символизирует, не может быть «образным», ориентированным только на эстетическое или

мистическое восприятие. С точки зрения символического реализма, и образ, и символ участвуют в создании человеческой реальности и касаются реальности мира, однако символ это делает на более глубоком онтологическом уровне. Образы, символы, идеи можно сравнить с призмой, которая преломляет мир в человеческом и общественном сознании. Но, надо отметить, что, делая мир ярким и красочным, призма не может функционировать без наличия света, самого по себе неяркого и прозаического. Так и символ, будучи более идейно и художественно насыщенным, нежели любая вещь, не может существовать без преломления, трансформации этой вещи.

Специфика замысла заключается в том, что Хайдеггер назвал словом «потаенность». Как показал Ф. Тютчев, «мысль изреченная есть ложь». Замысел может сочетать в себе стремление к выразительности, публичности со стремлением сохранить индивидуальность, авторство. В этой связи язык образов и метафор представляется наиболее приемлемым. Можно допустить, что содержание замысла передается в иносказательной, косвенной, художественной форме и даже таким образом часто не может быть выражено. Например, Ф. Кафка так и не сумел реализовать грандиозный антиутопический образ Замка. Читая роман, мы видим бледное воплощение этого замысла. Можно также признать правоту тех художников, философов, писателей, которые не раскрывают сути своих замыслов, оставляют их в пространстве объективности, не мешают читателю строить собственные интерпретации. Но при этом символический реализм выступает против свойственного мифотворчеству стремления к «иррационализации» замысла, к трактовке его как бессознательной или волевой основы творчества. Мы полагаем, что язык «логики желаний» и фиксации симулякров Делеза и Бодрийяра или язык бессознательных комплексов Фрейда и Лакана, которые выдвигаются в качестве альтернативы языку образов, не могут заменить последний ввиду неясности как возможности его публично приемлемого воплощения, так и реальных оснований самих этих способностей. При этом символический реализм отвергает любую апологию такой неясности, доказательства некой фатальной непроясненности замысла, не подлежащего расшифровке образа и т. п. Аргументы, согласно которым такой язык является чистой самореализацией индивида, неким творчеством новой жизни, ироническим отношением ко всему классическому или просто устойчивому и общепринятому, на наш взгляд, приемлемы только с позиций Произвольной теории реальности и лингвистического релятивизма. В Обществе Прижизненных Гениев, о котором мы писали выше, смутность и ложная неясность основоположений служит дополнительной риторикой, оправдывающей право таких теорий на актуальность. Ведь содержание замысла в сфере бессозна-

тельного, если оно и существует, вообще не может быть *анализируемым*. Оно не может быть переведено на какой-либо публичный язык с соблюдением следующего условия: любой носитель этого языка должен понимать содержание этого замысла, даже если это понимание не является однозначным.

Здесь возникает новый вопрос: может ли существовать чистый замысел, локализованный исключительно в языке самого автора? Если принять идеалистическую трактовку, например Шеллинга, то замыслы, хотя и воплощают тождество природы и духа, возникают исключительно в бессознательном. Шеллинг полагает, что гений не осознает источников собственного творчества, не может прояснить его сущности. Реалистический символизм, наоборот, отбрасывает любой иррационализм и мистицизм. Несмотря на то, что человек до сих пор не может постичь природу творчества (а в некоторых случаях это и теоретически невозможно), реалистическая позиция доказывает отсутствие фатальной таинственности замысла. На наш взгляд, невозможность рационального выражения содержания замысла, скорее, свидетельствует о бесперспективности введения маргинального в какой-то дискурс в чистом, *не преобразованном в процессе анализа виде*. Символический анализ запрещает введение в языки искусства, философии, религии идиосинкразических, бессознательных, шизоидных и прочих дискурсов. Даже если допустить, что это возможно, то культура станет совокупностью нарочито «сырых» (в плане рациональной обработки) текстов, нарративов, теорий. При этом будет утеряна грань между приватным и публичным, эмоцией и идеей, идиосинкразией и мыслью. Но нужна ли подобная философия человеку? Пожалуй, здесь можно привести и прагматистский аргумент, признав не только несостоятельность, но и бесполезность укорененных в бессознательном чистых замыслов.

Один из главных теоретиков теории принятия решений С. Поллок полагает, что планы и замыслы не могут трактоваться в терминах их предполагаемых осуществлений. Планы, схемы, замыслы, несомненно, предполагают действия; они не могут быть созданы *a priori*. Но вместе с тем, и мы здесь согласимся с Поллоком, они определяют действия *косвенно*, а не прямо. Если замысел существует только в области индивидуального сознания, то его реализация требует как публичности, так и определенной объективности. Это не означает унификации, воплощения только в форме однозначно определенных терминов. В искусстве понятность, публичность, объективность содержания произведения не исключают ни суждений вкуса, ни возможности различных, часто диаметрально различных, интерпретаций. Символичность форм культуры, если ее понимать в реалистическом ключе, вызывает многозначность, метафоричность,

плюрализм интерпретаций, и это является одной из основных характеристик человеческой реальности. Человек тем и отличается от автомата, что он во все вносит индивидуальное, творческое начало, окрашивая вещи в цвета своих символов.

Употребляя несколько многозначное понятие «публичность», мы имеем в виду не массовость, не общедоступность, не ширпотреб, а скорее, возможность замысла быть выраженным, понятным для коллег, специалистов, а и иногда и для широких масс. Как нам кажется, это условие является не только одним из тезисов символического реализма, но и свойством искусства, философии, любого творчества. Лингвистические же релятивисты, наоборот, стремятся сделать творчество предельно индивидуальным, элитарным; они уводят его в то, что Гудмен назвал «солипсистским адом». Например, Рорти высказывает настоящий манифест мифотворческого отношения к замыслу. «В сознательной способности сильного поэта *продемонстрировать*, что он — не копия и не реплика, мы распознаем особую форму бессознательной потребности, которой обладает каждый из нас: потребности примириться со слепым отпечатком, дарованным ему случаем, сделать себя для самого себя, переписав этот отпечаток в выражениях, которые пусть маргинальны, но его собственные»*, — считает Рорти. На наш взгляд, это индивидуалистическая программа, когда выражение замысла, его доступность, понятность, созвучность запросам истории и эпохи, оказываются вторичными по отношению к эстетскому удовлетворению творца, его чистому самосознанию. Такая установка опровергается самой реальностью культуры. Например, русские писатели и поэты, создав удивительные художественные миры, доказав собственную гениальность, на определенном этапе начинали страдать от того, что они «только литераторы». В результате они стремились быть гражданами, политиками, публицистами, мыслителями и т. п. Как мы полагаем, это доказывает невозможность существования культуры (или форм культуры) в виде замкнутых, частных дискурсов, пусть даже эти дискурсы и созданы гениальными авторами. В какой-то степени прав старец Зосима у Достоевского, отправляющий Алешу Карамазова в мир, к людям. Уайтхед верно заметил, что ни одна цивилизация не выдержит скуки повторения одних и тех же символов; она начнет стремиться к новизне. Но вместе с тем любые новые замыслы подчиняются одному закону: они должны воплотиться в осмысленных и реальных формах, заняв определенное место в культуре.

В одном из своих афоризмов В. Розанов отметил парадокс творчества. Замыслив что-либо написать, он садился за стол, и из-под пе-

* Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 71.

ра выходило совсем другое. То же отмечает Кассирер, когда утверждает, что реализация замысла, осуществляемая художником, философом, реформатором, отстает от его изначального содержания. Можно допустить, что замысел шире по содержанию, богаче по смыслу, нежели его воплощение. Как правило, замысел содержит в себе много возможностей осуществления, из которых даже гений способен реализовать только несколько. В этом смысле замысел является не только потенциально более глубоким, чем его воплощение, но и *неанализируемым*. Анализ так или иначе работает с реальными данными, опираясь на факты, теоретические тексты, образы, сюжеты т. д. Тогда как о замысле можно сказать только гипотетически, раскрыть и реконструировать его с большей долей осторожности, с высокой вероятностью ошибок. В этой связи символический реализм, хотя и объясняет природу замысла, не наделяет его какими-либо определенными характеристиками, кроме самых общих и абстрактных. Например, символический анализ может установить, что большинство замыслов в искусстве возникает в индивидуальном сознании художника, но он не может регламентировать ни то, *как* эти замыслы возникают, ни то, *в какой форме* они существуют. Это можно сделать только при наличии документально достоверных откровений самого художника, и то с высокой степенью осторожности. Там, где философ, художник, ученый не сохранили своих замыслов, символический реалист предпочитает анализ их реальных воплощений туманным предположениям о нереализованных возможностях. Онегин Пушкина, к примеру, мог бы стать великим человеком, но не стал им, несмотря на все задатки. Как истинный художник, Пушкин выводит трагедию Онегина как факт его жизни, не сетуя о том, что могло бы быть при других обстоятельствах. В конце концов, прав Юм, доказывающий, что самые человеколюбивые и благородные намерения мало чего стоят без их конкретного воплощения и общественной приемлемости.

Символический реализм старается адекватно оценивать творческие возможности человека и не делать трагедии из факта недостаточной реализации творческого потенциала личности. В классическую эпоху внутренние миры автора и героя и их воплощение были практически тождественны. Все мысли были выявлены и определены, все поступки были адекватны и обоснованы. После Кьеркегора и Достоевского человек, наоборот, действует не так, как замыслил, и поступает не так, как хочет. Экзистенциальная противоречивость, садомазохистская потребность быть отвергнутым и непонятым, психологическая раздвоенность ведут к мифотворческому идеалу жизни в надуманных ценностях и мирах, в потере простоты мира и человеческого образа. На наш взгляд, обе эти ве-

ликие установки культуры Запада не правы в своей односторонности. Открытость или замкнутость внутреннего мира, воплощение или не воплощение цели, реализация или неудача замысла, если смотреть на вещи реально, не всегда закономерны. Они иногда случайны, как случайны вдохновение, открытие, переворот. Однако символический реализм не абсолютизирует эту случайность, не отдает ее на откуп маргинальным интерпретациям, стараясь, насколько это возможно, вскрыть реальные основания замысла, воображения, гениальности. Не ставя целью полностью истолковать образ Джоконды или антиномии Канта, символический реализм ценит те возможности, которые уже сделаны в этом направлении. Не надо мистифицировать внутреннее пространство замысла, символа, языка, интуиции, надо видеть в них специфически человеческие *способы* проникновения в мир, его постижения и освоения. Но это человеческое видение мира — такая же часть реальности, как и сам мир. Это специфическая, понятная лишь человеку и сотворенная человеком реальность. Подлинное искусство, подлинная наука, подлинная метафизика, по нашему глубокому убеждению, не уводят человека в маргинальные миры, а, наоборот, открывают перед ним реальность в максимальной полноте и правдивости.

Можно согласиться с Гудменом, который считает, что любой замысел применим, прежде всего, к действительности, а только затем к возможным и придуманным мирам. Маргинальные сущности необходимы, поскольку, символически описывая действительность, они делают ее более глубокой, осмысленной и человеческой. При этом Гудмен полагает, что только выраженные в ясной и публичной форме вымыслы и маргиналии могут стать достоянием культуры. «Сервантес, Босх и Гойя не менее, чем Босуэлл, Ньютон и Дарвин, принимают знакомые нам миры, преобразуя их примечательными и иногда причудливыми, но, в конечном счете, *распознаваемыми способами*», — считает Гудмен. В этой связи даже гений должен уметь провести то, что Гудмен назвал «реинтерпретацией» разговора о возможных мирах в разговор о действительных мирах. Гений может быть понятен множеству людей, которые, взятые по отдельности, являются носителями различных языков, культур и мировоззрений. В какой-то степени прав и Дэвидсон, который ставит критерий объективности значимым для любой, самой чистой концептуальной схемы, доказывая, что чистый вымысел без этого остается лишь формальным. Символизм как раз и выступает той точкой зрения, которая, ценя оригинальность и уникальность самых разных маргинальных практик, все же вводит объективные ограничения их реализации. Реальные факты, события жизни и

* Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001. С. 22.

альные факты, события жизни и культуры, существующие ценности, творения предков, моральные и идеологические ограничения накладывают свой отпечаток и на маргинальные символы, определяют сам замысел. Например, выполняя идеологический заказ власти, архитекторы Третьего Рейха и сталинского СССР сооружали циклопические, с огромными колоннами и темной холодной облицовкой здания, подчеркивая имперскую мощь и незыблемость. Предложенный нами символический анализ вскрывает реальные корни подобного творчества, выводя на первый план ценности, не имеющие отношения к искусству, на основании чего можно доказать недостаточную художественность самих этих стилей. В результате любой продукт воображения, любые замысел, символ, произведение, теория и т. п. не свободны от *объективных* ограничений исторической и культурной эпохи, реальных фактов и обстоятельств, а также побочных факторов в виде субъективных пристрастий, классовых и идеологических предрассудков и т. д. Джон Фаулз видит в подобных убеждениях конец, гибель воображения и искусства. «Все более и более мы утрачиваем способность думать так, как думают поэты — перелетая мыслью через все воображаемые пределы и священные рубежи. Все более и более мы думаем — или, точнее, нам постоянно внушают, что мы *так* думаем, — в рамках достоверных фактов, таких как деньги, время, личные удовольствия, авторитетные знания»*, — пишет Фаулз. Это слова великого романиста современности, человека творчества, который может позволить себе постмодернистскую убежденность в возможности чистого воображения. Но мы, как философы, не соглашались даже с великими писателями. Чистого вымысла не существует, равно как и не существует неосуществленного замысла. Любой продукт маргинальной деятельности должен считаться с социальными, культурными, природными и прочими ограничениями, накладываемыми объективной реальностью. Маргинальные практики встают выше реальности не тогда, когда уходят от нее, а когда преобразуют, углубляют, очеловечивают реальность.

Современная философия, как показал *Post postmodernism*, уже не сводит все вопросы философии к проблемам языка. Но это не означает того, что проблема языка не играет важнейшей роли в современной мысли. Применительно к исследованию воображения, значительную роль играют не только изобразительные, но и языковые образы, или *метафоры*. Мы считаем, что символический анализ может создать логику метафоры, а не теорию метафоры, определить ее реальные основания, выяснить пределы возможностей воображения при ее создании.

* Фаулз Дж. Кротовые норы. М., 2002. С. 474.

Существует, по крайней мере, три подхода к анализу метафоры. Представители философии логического анализа, например, Айер, считали необходимым изгнать метафоры за пределы научных и философских текстов, оставив их в области искусства. Согласно Айеру, метафоры только затемняют смысл; их следует употреблять, когда мы не можем выразиться точнее. Нет особой нужды отмечать односторонность этой теории, базирующейся на убеждениях метафизического реализма. Когда мир рассматривается как совокупность фактов, а истина представляется как достижение точного описания этих фактов, воображение отправляется на периферию культуры. В своих поздних трудах Рассел справедливо отмечает, что метафизический реализм не может выработать взгляда на искусство, творчество, мир символов, человеческие переживания и т. д. Нестрогие, маргинально окрашенные языки признаются фатально неполноценными в плане дескриптивности; они значимы только в кастовом мире искусства и его потребителей. Тем самым метафора должна либо отказаться от стремления к истине, оставшись функцией литературы, либо должна быть преобразована в форму описательных суждений. Философы, подобные Дьюи и Витгенштейну, были не согласны с такой точкой зрения и создали вторую, во многом противоположную теорию метафоры. Если метафизические реалисты изгоняли метафоры из сферы знания, то лингвистические идеалисты, наоборот, сами фактические положения и логические выкладки объявили метафорами. Например, Райл трактует любые положения, в том числе и научные, как метафорические; причем метафоры понятны только внутри своего языка. В более радикальном лингвистическом релятивизме, как мы не раз убеждались, метафоры теряют даже размытый, иносказательный смысл, становясь частью частных языков. Когда Рорти призывает облечься в свои собственные метафоры, он ведет речь уже не о метафоре в собственном смысле слова, а о субъективных измышлениях, не лишенных идиосинкразического и произвольного оттенка.

Третья трактовка метафоры, которая все еще формируется в аналитической философии, избегает крайностей двух первых теорий и близка к нашей собственной. Ее основоположником выступает Дэвидсон, предлагающий не лингвистический, а логический анализ метафоры. При этом, в отличие от Айера, он анализирует сами метафоры, а не преобразованные в строгую логическую форму высказывания о метафорах. Развенчивая «мистическое» стремление увидеть в метафоре что-либо недосказанное и не подлежащее расшифровке, Дэвидсон предлагает отбросить такое понятие, как «переносный смысл» метафоры, отличный от «буквального смысла». Метафора имеет своим *буквальным* значением многозначность ее интерпретаций, возможность включения в разные языки и возможность свобо-

ды языкового воображения. Тем самым Дэвидсон основывает *логику метафоры* как раздел философии языка. Помещенная внутри определенного логического контекста, метафора не только открывает свободу интерпретации, но и стоит в авангарде производства новых языковых символов, что делает язык более развитым и разносторонним. Вместе с тем метафора непереводаима. Ее можно истолковать только символически, обращаясь к более строгим языковым конструкциям. Но даже в этом случае метафора не потеряет своей образности, не отождествится с однозначным термином. Назначение метафоры — и здесь мы хотим дополнить Дэвидсона — не только в отсутствии терминологической четкости и не только в обеспечении доверия и образности, но и в ее близости к реальности, особом положении в форме художественного слова. Как это ни парадоксально, но для описания *человеческого* мира метафора подходит лучше, чем самые выверенные фактические и логические суждения. Это происходит в силу того, что метафора символична. Она не разделяет мир и его описания, человека и его язык. Человеческий мир и мир вообще достигают в метафоре такой высокой степени *тождества*, неотделенности друг от друга, насколько это вообще возможно для человека. Этим, а не особой «экзистенциальной» или «бытийственной» природой, на наш взгляд, обусловлено глубокое проникновение в мир поэтического языка. Метафорический символ поэта делает явление и его отражение в сознании настолько схожими, что описание не теряет своей сложности, а мир — своей человечности. Метафоры, обеспечивая максимально возможную для языка степень передачи содержания мира, сближают самые разные языки, культуры, эпохи и т. д., выступая основой того самого «языка человечества», который пытаются найти философы. Наша трактовка языка и метафоры преследует тем самым конструктивные цели, будучи направленной на обеспечение прояснения смысла, познания реальности и обеспечения диалога различных символических систем.

Доказывая, что метафора обеспечивает *прямой* выход языка к миру, мы не склонны при этом переоценивать ее возможностей, превращать ее в особенную, совершенную, непогрешимую форму языка. Здесь мы существенно расходимся с герменевтикой и некоторыми другими теориями, приписывающими особый статус метафоре и поэтическому языку. Как нам представляется, метафора является одним из возможных языковых символов и не выражает даже всего смысла языка, не то что смысла бытия или культуры. Приписывание метафоре, тексту, поэзии привилегированного статуса, с философской точки зрения, кажется нам предвзятостью. Например, мы соглашаемся с Гадамером, что лирическое стихотворение обладает способностью очень глубокого проникновения в при-

роду и человеческую душу, раскрытия их потаенных смыслов. Но мы не согласны с Гадамером, когда он пишет: «Язык искусства предполагает прирост смысла, происходящий в самом произведении. На этом покоится его неисчерпаемость, отличающая его от всякого пересказа содержания»^{*}. Скорее, мы согласимся с Анкерсмитом, который считает метафору лишь инструментом, позволяющим сделать антропоморфной социальную и физическую реальность. Как это ни консервативно звучит, даже великие метафоры, подобно вековым деревьям, перестают давать прирост смысла, теряют свою актуальность, языковую силу и реальное содержание и, если остаются, то только как памятники литературы, философии, науки и т. д. Таким образом, специфичность и значительная роль метафоры сопровождается не только глубоким проникновением в мир, но и содержит в себе опасность их отрыва от действительности, превращения в маргинальные сущности, подмены реальности. Как любой символ, метафора имеет свои ограничения и пределы, задаваемые не только языком и воображением, но и миром.

Здесь мы подходим к одному из главных вопросов этой главы — к определению самой *воображаемой реальности*. Необходимо понять ее сущность, специфику, роль в культуре, познавательную ценность, а также взаимоотношения с другими типами реальности. При этом мы попытаемся доказать, что воображаемая реальность — именно *реальность*, а не противопоставление реальности, а также попытаемся развенчать миф о значимости воображаемой реальности только в сфере культуры, не имеющей отношения к бытию мира. На наш взгляд, не существует особой, приоритетной реальности; и реальность воображения имеет не меньшую онтологическую значимость, чем реальность фактов.

Литературный герой, созданный в воображении писателя, может восприниматься даже более реально, чем окружающие живые люди. Герой наделен типическими чертами, характерным поведением, определенными речами; его место в романе гораздо более определено, чем место человека в жизни. Но из этого не следует, что литературный герой может подменить реального человека за пределами маргинального пространства художественного произведения. С физической точки зрения, литературный герой иллюзорен. Мы никогда не сможем встретить живого Раскольникова. Получается противоречивая картина: в мире воображения герой реальнее живого человека, а в физическом мире герой просто отсутствует. Из этого можно сделать вывод, что в воображаемом мире существуют свои законы, которые не действуют в других мирах.

^{*} Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 264.

Но это будет ошибкой. Мы склонны видеть в маргинальных сущностях особую реальность, не подвластную законам физики и логики, носящую искусственный, рукотворный характер. И наоборот, мы склонны понимать реальность как природу, в которой первое место занимают физические объекты. Обе эти точки зрения, на наш взгляд, ложны и не учитывают символического отношения между актами воображения и вещами. Раскольников, конечно, маргинальная сущность, вымысел Достоевского, но он не является произвольной фантазией. Раскольников — бывший студент с нигилистическими убеждениями, типический литературный образ, под который могли бы подойти тысячи современников Достоевского. В этой связи Раскольников не менее реален, чем современники Достоевского, и даже более реален, поскольку реальность Раскольникова — созданный писателем образ, имеющий черты своего времени, эпохи, социального окружения. То, что Раскольников — порождение фантазии, очень важно, но никак не исчерпывает сути этого образа. В конце концов, как верно отметил Сартр, человек творит символы из всего, что его окружает в жизни. Можно сказать, что *символ значителен ровно настолько, насколько значительно то, что он символизирует.*

Эпистемологические затруднения, связанные с неясностью статуса воображаемой реальности, могут быть существенно сглажены или даже разрешены, если мы отвергнем мифотворческую идею об особом онтологическом статусе этой реальности. Воображаемая реальность при этом не потеряет своего творческого характера, своих особых черт; она просто не будет рассматриваться как исключительное бытие, противопоставленное всему остальному миру. С нашей точки зрения, воображаемая реальность — одна из возможных форм реальности, наряду с физической, социальной, виртуальной и другими формами реальности. Вместе с тем мы доказываем ложность и противоположного взгляда, сводящего воображаемую реальность только к человеческому миру, имеющему вторичную роль по отношению к физической и социальной реальности. Эта ошибка привела к полному непониманию проблем искусства, например у логических аналитиков. В системе Поппера произведение искусства, если и играет какую-либо роль, то только как пример неверифицируемых суждений. Но уже внутренний реализм отказывается от такого пренебрежения, а символический реализм делает беспрецедентный для истории реалистического движения шаг: уравнивает физическую реальность природы и воображаемую реальность творчества. Символический реализм не ставит однобокого вопроса о том, что первично в образе Раскольникова: изображение Достоевского или человек? Доказывая, что воображаемая реальность символична, наша позиция делает маргинальное реальным. Например, маргинальная реальность

музыки или живописи может представляться не только в виде вымыслов, но и в виде вещей, и, в свою очередь, вещи могут стать основой для вымыслов.

В свете нашей теории сторонник релятивизма не может стать гением. Творя свой приватный язык и занимаясь поиском личного совершенства, он похож на человека другого материка, который, попав в наши края, не может понять нашу природу, наши обычаи, нашу культуру. Он не будет заинтересован сделать шаг навстречу и попытаться это понять. Скорее, он просто предложит «отбросить» такие попытки. Рассуждая о Пушкине, Достоевский отметил «всемирную отзывчивость» его гения, способность понимать дух других народов, культуру и природу далеких стран. На наш взгляд, воображаемая реальность, взятая в целом, служит той же цели. Она не только расширяет наш кругозор, творя новые символы, но и осуществляет синтетические цели, выступая той «лабораторией», в которой различные культурные формы, различные эпохи, различные символы и идеи вступают в коммуникацию. Без творческого воображения они так и остались бы в изоляции, были бы чуждыми друг другу. Тем самым, начинаясь в воображении, коммуникация подготавливает условия своего реального осуществления.

Высказывая такие идеи, мы осознаем, что выступаем не только против мифотворчества и релятивизма, но и против идеализма в целом. Уравнивая культуру и природу, маргинальные и физические дискурсы, факты и ценности (речь тут, конечно, идет об их общем фундаменте, а не о потере качественной определенности), символический реализм предлагает больше не разделять теоретическое и практическое знание, науки о природе и науки о духе, логику понятий и логику культуры. С нашей точки зрения, между ними нет границы, позволяющей провести субстанциональные отличия. Как нельзя выделить в человеке *homo economicus*, *homo politicus* и т. п., так и нельзя нарушить единство реальности, в которой могут сосуществовать маргинальные и дескриптивные, психические и физические, культурные и природные феномены. Воображаемая реальность тем самым создает один из символических порядков, который оправдан как наличием самой способности воображения, так и объективностью символов искусства, метафизики, религии и т. д. Кант определяет воображение следующим образом: «Воображение есть способность наглядно представлять предмет также и *без его присутствия*... Воображение есть способность a priori определять чувственность, и ее синтез наглядных представлений *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения»^{*}. Можно

^{*} Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1907. С. 107.

согласиться с Кантом в том, что воображение неотделимо от его реализации, от его воплощения в имеющем эмпирические характеристики образе. Однако нам кажется сомнительным схематизм воображения, способность создавать чистое пространство, не требующее для своего существования реальных объектов. Предмет воображения, как определяет его Кант, не реален, а иллюзорен, по крайней мере, до тех пор, пока он не будет воплощен в эмпирически воспринимаемом образе. Как мы полагаем, здесь Кант ошибается. Воображение, особенно в искусстве, действительно имеет свои специфические законы и не требует чувственного восприятия для своего функционирования, но, взятое в общем, оно нуждается в других видах реальности: в природе, языке, мышлении и т. д. Дж. Фаулз признается, что замысел его романа «Женщина французского лейтенанта» возник из воображаемого образа женщины, стоящей на краю мола. Из этого писатель делает вывод, что «воображаемое настоящее, каким бы далеким прошлым оно ни было, затмевает реальное настоящее»^{*}. На наш взгляд, при всем уважении к образам писателя, в Фаулзе говорит убежденный сторонник мифотворчества, склонный ставить воображаемое выше реального. В отличие от Фаулза, мы лишены подобного эстетизма, скромно предполагая, что, по крайней мере, в некоторых случаях «реальное настоящее» имеет ту же значимость для человеческого познания, что и «воображаемое настоящее». Можно сказать, что содержание воображаемого может быть высказано осмысленно и непротиворечиво, но у нас нет возможности проверки этого содержания в том случае, если оно *только* воображаемое. Высказывания о воображаемом, чтобы не остаться в столь чистом виде, как у Канта и Фаулза, должны быть переведены в форму, которая, во-первых, имеет языковой и символический характер, и, во-вторых, содержит предложения об определенных объектах и актах сознания.

Критикуя воображение, мы вместе с тем стараемся понять его уникальность. Например, русская литература породила целый ряд замечательных писателей-натуралистов. Тургенев, Бунин, Пришвин, Бианки и другие учились сами и учили понимать природу, чувствовать ее ритм, знать ее процессы, ценить ее красоту. При этом мы не можем сказать, что они понимают природу хуже ученых-биологов. Они понимают ее по-своему, как писатели, видя в ней предмет созерцания и искусства, а не область фактов и законов, требующую теоретического изучения. Можно сказать, что писатель и биолог могут быть одинаково близки к сути природы, но с различных точек зрения. Символический реализм по этому поводу утверждает, что вполне можно допустить культуру, эпоху или просто человеческое

^{*} Фаулз Дж. Кротовые норы. С. 230.

сознание, в которых художественное, метафизическое или религиозное восприятие природы будет более фундаментальным, чем научное восприятие, более затрагивающим основы этой культуры. Отказываясь от привилегированных форм символизма, рассматривая приоритет той или другой формы как историческую, но не как трансцендентальную ситуацию, символический реализм ставит воображение в один ряд с другими типами символизма.

Человек окружает себя иллюзиями. Но вопрос ведь в том, что это *реальные* иллюзии. Абсолютизируя маргинальное, человек абсолютизирует свою отдаленность от остального мира, лишает себя возможности если не сейчас, то впоследствии вскрыть реальные основания маргинальных практик. Как отмечает Дьюи, «воображение покоится на вере; благодаря вере может оно поддерживать, объяснять, утешать... Но как только ум лишается этой веры в значение и достоинство опыта, поэзия становится лишь обманчивой иллюзией, изобретением хитростей»^{*}. Великие поэты, например Пушкин и Блок, не очень любили говорить о поэзии, рассуждали о ней, хотя и глубоко, но неохотно. Все дело в том, что они не были «только поэтами», они не стали ходячей функцией, однобоко развитыми личностями. Они не перестали быть людьми, живущими в мире, а не в вымышленном, пусть и прекрасном, поэтическом мире. Х. Ортега-и-Гассет, рассуждая об искусстве, отметил, что реальностей столько, сколько точек зрения. Мы сказали бы иначе: реальность одна, но точки зрения о ней разные.

С позиций символического анализа можно выделить четыре качества воображаемой реальности:

1. *Воображаемое выдается за действительное.* В «Ревизоре» Н. Гоголя жители уездного города перепуганы ожидаемым прибытием чиновника из Петербурга. В их сознании сформировался предполагаемый портрет этого человека, картина его манер, поведения, образа жизни и т. д. Когда появился Хлестаков, реальные характеристики его личности, положения и образа жизни были перенесены на уже сложившийся «портрет» ревизора, причем оказалось, что обе картины совпадают. Когда же появился *настоящий* ревизор, произошла знаменитая немая сцена. С логической точки зрения, можно допустить, что свойство «быть настоящим ревизором» — единственное свойство, отсутствующее у Хлестакова. На основании его *отсутствия* тем самым Хлестаков не может быть ревизором. Но ведь он был им? В сознании жителей, в их воображении Хлестаков определялся не иначе, как ревизор. На основании этого факта сторонник

^{*} Дьюи Дж. Поэзия и философия // Метафизические исследования. Выпуск 4. Культура. СПб., 1997. С. 191.

феноменологии, к примеру, мог бы допустить, что сущность Хлестакова — быть ревизором, если ее так можно определить. С формальной точки зрения, рассуждает феноменолог, любого человека, приехавшего инкогнито из Петербурга, можно принять за ревизора. С лингвистической точки зрения, как мог бы рассуждать лингвистический релятивист, вполне возможна ситуация и языковые конвенции, когда Хлестаков является ревизором. Здесь на ум приходит рассуждение Рассела о В. Скотте, когда философ доказывает авторство романа «Веверлей» только тем, что автор однажды писал его своей рукой, но никак не тем, что он мог бы его написать, или тем, что он должен был по своей сущности его написать. В вопросе о Хлестакове и фантазиях жителей города мы, скорее, на стороне Рассела. Хлестаков действительно *не был* ревизором; и этот факт не может быть изменен тем обстоятельством, что воображение жителей произвело его в ревизоры. Однако, в отличие от Рассела, мы не склонны отбрасывать эти фантазии, как не имеющие отношения к фактам. На наш взгляд, в пределах художественного, метафизического, утопического и других воображаемых миров появление Хлестакова в роли ревизора не только возможно, но и оправданно. Гоголь вряд ли создал бы столь выдающееся произведение, если бы в город NN просто приехал настоящий ревизор. Тем самым воображаемая реальность выдается за действительность до тех пор, пока действительность питает воображение. Стоит измениться реальной ситуации, так приходится отказать от воображаемых сущностей.

2. *Воображаемое проецируется на действительность.* Мальчик хочет стать великим футболистом. Гоня мяч во дворе, он вполне может вообразить себя Пеле и приписать себе качества настоящего Пеле. Поступки мальчика в роли Пеле в пределах его воображения становятся поступками самого Пеле. Однако нетрудно доказать, что эти поступки, хотя и специфически окрашены, остаются поступками мальчика, не затрагивая реального существования Пеле. Так бы и рассуждал метафизический реалист наподобие Бруда. Тем не менее символический реалист считает иначе. Соглашаясь с метафизическим реалистом в том, что эпистемологические критерии реальных объектов свободны от проекций воображения, он, при определенных обстоятельствах, признает возможность, а иногда и необходимость этих проекций. Что есть картина, как не проецирование внутреннего мира художника на окружающий пейзаж? Что есть лирическое стихотворение, как не проекция переживания на все, что окружает поэта? Вероятно, в таких случаях приходится признать, что эти «проекции», будучи чисто человеческой, во многом маргинальной точкой зрения, все-таки создают свой мир и свой язык, которые нельзя оценивать с точки зрения описания фактов. Воображаемый мир романа,

проецируясь на действительность, побуждает нас воспринимать ее ярче и глубже, чем если бы мы ее увидели и осознали сами, без помощи писателя. Символический реализм тем самым предлагает лишь не забывать маргинального статуса таких описаний, помнить об опасности подмены действительности и ухода в мир грез, но никак не проводит позитивистской линии, запрещающей существование таких маргиналий и отказывающей им в праве на познание. Проецируемая реальность воображения — особая реальность, но она все же должна включать в себя определенные описания и интенции, выводящие к более широкой социальной, культурной или физической реальности.

3. *Воображаемое сознательно подменяет действительность.* Этот случай наиболее очевиден в любых формах фантастики. Как отмечает К.-И. Льюис, писатель может написать связный и правдоподобный роман, в котором не будет ни одного правдивого слова. Писатель-фантаст, создавая в воображении целый мир, населяет его совершенно непохожими на нас существами. При этом, если он хороший писатель, то он сможет, по крайней мере на время прочтения, убедить читателя в подлинности этого мира. При кажущейся откровенности подмены реальности фикциями, это, в самом деле, сложный для анализа случай. Аргумент Рассела, запрещающий вводить в язык такие истории на том основании, что главным понятиям нельзя приписать квантора существования, хотя и логически состоятелен, не учитывает специфики художественного вымысла. На самом деле фантастическая история относится к тем порядкам символов, которые в пределах собственного дискурса могут быть не менее реальны, чем описания физики. У фантастических историй, созданных писателями и приемлемых только в человеческом мире, несомненно, существует свобода от точности описаний, научности высказываний и т. д. Полагаем, что здравомыслящий человек, читая Толкиена, осознает маргинальность созданного им мира. Но сама маргинальность этого мира, те отношения, существа и нарративы, которые придумал писатель, будучи частью реальности данной культуры, уже не могут рассматриваться, как фикции. Например, гномы или гоблины могут быть изображены или растиражированы миллионами штук в виде картинок или кукол. Ценность художественных фикций и заключаются в их *непохожести* на привычный, ставший обыденным социальный и физический мир; его символы на время уводят человека в другие, воображаемые миры и тем самым у лучшей и духовно развитой части человечества стимулирует стремление к творчеству. Мы, безусловно, не согласны с постмодерном, призывающим человечество жить только в таких мирах, но мы не можем согласиться и с теми реалистами, которые делают миры фантастики «неполноценными»

мирами только на основании того, что они придуманы и фиктивны. С точки зрения символического реализма, в такой области реальности, как мир культуры, эти «придуманые» миры могут по своей значимости опережать теории науки и даже философии.

4. *Воображаемое поэтизирует действительность.* Мы склонны согласиться с герменевтикой, что это самый сложный, предельный случай воображения. В отличие от трех предыдущих случаев, редукция поэтического образа к своему прототипу часто невозможна. Например, образ берегов Невы, созданный Пушкиным, не может быть проанализирован, если мы не привлечем характеристики реально существующих набережных Петербурга. Но вместе с тем он был бы совершенно вымышленным, если бы в стихах поэта описывались не берега, гранит, «громады стройные», а пальмы, дикари и коралловые рифы. Поэтому, анализируя поэтические описания и соглашаясь с тем, что поэт обладает особой способностью проникновения в бытие, мы склонны настаивать, что и поэт не свободен от связей с действительностью. Назначение поэта — не уводить от действительности, а поэтизировать ее, облекая в метафоры и рифмы. Безусловно, вульгарно-материалистический подход здесь неуместен. Известный литературовед П. Губер в своей книге «Дон-Жуанский список Пушкина» доказал всем, что Пушкин в частной жизни был распутником, а прототипы его лирических стихотворений были дамами весьма сомнительной репутации. И что же, приблизился ли он хоть на йоту к пониманию пушкинской поэзии? На наш взгляд, нет. Связь поэтического образа с действительностью не может быть иной связью, как *косвенной*. И что в том, что Анна Керн меняла любовников, если ее появление в жизни Пушкина породило лирические шедевры? Символический реализм, не соглашаясь со многими поэтами, литературоведами, философами (например, Дьюи или Гадамером) в существовании особого, «поэтического» видения мира, особого, отличного от других, «поэтического познания», считая поэзию формой искусства, незаменимой на своем месте в культуре, видит в «поэзисе» Хайдеггера не более чем метафизическое понятие, которое, будучи некритично перенесено на культуру в целом, становится одним из порождений мифотворчества. Поэт создает единственные в своем роде символы, которые делают действительность произведением искусства, наделяют их высшей степенью человечности. В мире человеческих переживаний поэтические символы могут описывать реальность точнее самых строгих фактических суждений. Более того, такие вполне реальные феномены человеческого мира, как воодушевление, любовь к родине, восхищение природой, любовь и ненависть, тоска и т. п., вряд ли можно описать лучше, чем с помощью поэтических образов. Можно сказать, что поэтические произведения предельно

близки человеческой реальности, но они далеки и от реальности мира. В «Венецианском купце» герой Шекспира говорит: «Мир — сцена, где у каждого есть роль». Символический реализм, оберегая целостность поэтической метафоры, все же доказывает, что Шекспир имеет в виду социальную реальность, а не что-либо иное.

Итак, во всех четырех случаях рационально определимых взаимоотношений воображаемой реальности и действительности мира можно убедиться не только в онтологической специфичности воображаемой реальности и наличии особой *эпистемологии воображения*, но и в неразрывной связи вымысла с реальными обстоятельствами, событиями, эмоциями, переживаниями, понятиями и т. д. Вымысел тем самым не является автономным дискурсом, он *отсылает за пределы самого себя*. Воображаемая реальность уникальна (то есть не может быть полностью описана посредством категорий, относящихся к другим формам реальности), но вместе с тем *она никогда не существует в чистом виде*. Употребляя язык Гудмена, можно сказать иначе: символы обладают многократной референцией, но при этом не свободны от экземплификации. «Символ, вне зависимости от того, обозначает ли он что-то или нет, что-то символизирует, служа образцом тех свойств, которыми он буквально или метафорически обладает... Символ выполняет несколько объединенных и взаимодействующих референциальных функций. Одни из которых осуществляются непосредственно, а другие опосредуются другими символами*», — пишет Гудмен. Маргинальность символа представляет собой не замкнутый дискурс, а интенцию, стремление обладать образной, описательной, культовой или какой-либо другой функцией.

Во всех этих случаях символы воображаемой реальности, пусть и не могут быть однозначными описаниями, неизбежно выводят к реальности. Способность выйти за пределы частного языка, частного жанра, частного мировоззрения — это способность основных символов, поддерживающих человеческую культуру. Чем значительнее символ, тем больше он стремится выйти из маргинальной сферы вымысла к реальности мира, человека, общества, истории и т. д. В какой-то степени прав Уайтхед, отмечающий, что воображение делает сам мир человеческим, а значит более близким, понятным, обитаемым миром. Как полагает Ф. К. С. Шиллер, гуманист, если он будет стремиться к очеловечиванию мира, будет смотреть на идиосинкразии, утопии, деконструкции и другие проявления некритического воображения, как биолог смотрит на уродства у растений. В целостном плане человеческой культуры подобные воображаемые миры могут представлять собой не более как врожденные аномалии, интересные

* Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001. С. 184.

сами по себе, но не способные ни к дальнейшему развитию, ни к превращению в реальные основания этой культуры. Используя метафору Хайдеггера, мы полагаем, что не воображаемые символы составляют мир, а, наоборот, мир представляется в виде воображаемых символов. Не будь стоящей за воображаемой реальностью реальности мира, воображение превратилось бы в праздную игру, лишенную смысла деятельность, приемлемую разве что среди членов Общества Прижизненных Гениев.

Выводя способность суждения в качестве особой способности художественного опыта, Кант видит ее цель в приписывании целесообразности природе. Художественное произведение, по Канту, видит законченную реальность, имеющую цель и назначение, там, где наука видит бесконечность явлений. Тем самым, полагает Кант, воображение вносит в природу, прежде всего, особую эстетическую целесообразность. И в самом деле за множеством предметов: домов, деревьев, людей, — объединенных лишь пространственной близостью, художник видит не просто упорядоченное или хаотическое целое, но все это целое подчиняется определенным целям. Когда мы отметили, что воображаемая реальность очеловечивает мир, мы вполне соглашались с Кантом, видящим цель маргинального во внесении в природу эстетического порядка. Однако мы не можем согласиться с Кантом и другими идеалистами в том, что только человек вносит порядок в мир, что порядок чужд природе. Художественное произведение, несомненно, более упорядоченная структура, чем географически объединенное пространство, город или галактика, поскольку порядок и цель лежат внутри самого художественного произведения. Но вместе с тем такой порядок был бы невозможен без *объективных предпосылок*, которыми могут быть только физические, химические, психологические и другие законы, независимые от воображения. Вопреки Канту, мы полагаем, что художественное творчество не вносит порядок в мир, а только *подчеркивает* его, отбрасывая заслоняющие его суть случайные, побочные и другие явления. В самой стихии, вроде бы ничем не упорядоченной, художник может увидеть порядок. Это означает лишь одно: стихии больше не существует; человек увидел в ней нечто большее, чем хаос, придав ее качествам свойства объективных характеристик. Убьет ли такой подход свободу воображения? Не дать ли художнику право творить собственные маргинальные миры? Наконец, должен ли художник слушаться наших предостережений? Ответим по-кантовски: художник может уходить в сферу вымыслов и фантазий, но при этом он неизбежно теряет связь с миром, человечеством, своей культурой. Чистое искусство возможно, но оно перестает иметь познавательную функцию, теряет свою социальную роль. Оно мельчает в силу потери связи с миром.

В одной из своих немногочисленных критических статей, названной «Педант о поэте», А. Блок выводит одного критика, который писал о Лермонтове и попытался «определить» образы и назначение его поэзии. Блок считает это не только ложным, но и кощунственным подходом к поэзии. Поэт остается в чем-то стихийным и иррациональным; его образы не могут быть однозначны. Жизнь поэта случайна, и только взятые в своей уникальности образы поэта формируют особый мир. Лермонтова во многих случаях просто нельзя истолковать; поэт не должен быть «понятным», удовлетворяя школьным сочинениям и литературоведческим разборам. Отстаивая право поэта на свободу от «научной» критики, Блок, на наш взгляд, верно отмечает, что реальность может быть описана поэтом в различных символических порядках, устанавливающих различные критерии соответствия. Педант, расшифровывающий образы поэта, не понимает того, что человек стал бы духовно беднее, лишившись того плюрализма истолкований, которое обеспечивает творческое воображение. В этой связи символический реализм должен быть свободным от столь свойственного реализму физикализма и логицизма, особенно применительно к метафизике и искусству. Сама аргументированность метафизики и сама художественная сила искусства не могут быть объяснены без учета специфичности законов этих форм культуры, необходимости выработки особой методологии анализа воображения, которая особенно бережно хранит уникальность его символов.

Сторонники мифотворчества, призывая к произволу воображения, часто называют то, о чем они говорят, «поэтическим» видением мира. На самом деле это не имеет отношения к великой поэзии, которая, при всей своей образности, всегда посвящена реальному миру: природе, истории, человеческим переживаниям и т. д. Именно в мире, а не только в своем таланте, поэт черпает вдохновение и основы своих образов. Рассуждая о Пушкине, Блок утверждает, что поэт настолько велик, насколько он постиг глубины жизни и бытия. Как это ни парадоксально, поэт старается жить в реальном мире, а не в тех придуманных, воображаемых мирах, которые мы иллюзорно принимаем за настоящие. Иначе как бы Блок написал такие строки:

И, уцепясь за край, скользящий, острый,
И слушая всегда жужжащий звон, –
Не сходим ли с ума мы в смене пестрой
Придуманных причин, пространств, времен?

Герменевтики правы: поэтический язык является одним из самых глубоких, осмысленных человеческих языков, приоткрывающих

тайны мира. Но они вместе с тем и не правы. Такие великие русские поэты, как Пушкин, Лермонтов, Блок, Есенин, видели и ограниченность поэзии, недостаточность *только* поэзии и *только* искусства для жизни. На наш взгляд, и здесь мы вступаем в область предположений: великий поэт или художник, человек, создающий самые великие маргинальные миры, не удовлетворяется их чистой автономией. Он стремится выйти из них к более широкому человечеству, эпохе, миру. Символический реализм, как мы полагаем, доказывает *открытость* любой маргинальной структуры, возможности ее развития не только за счет ресурсов творчества, но и за счет проникновения в мир. Настоящий поэт, чувствуя недостаточность собственных вымыслов, пренебрегая «уютными» воображения и гениальности, всегда выходит из поэзии к миру, делает предметом поэзии сам мир. Реальность творческого воображения, конечно, уникальна. Например, Гадамер пишет: «Мы, живущие сегодня, не перестаем поражаться тому, что человеческое слово и человеческий жест все еще обладают выразительной силой, в сравнении с которой вся великолепная техническая цивилизация, преобразовавшая наш мир, кажется бессмысленным нагромождением чего-то удручающе скучного»*. Нельзя с этим не согласиться. Действительно, воображение в искусстве облагораживает души, несет в себе печать подлинной индивидуальности. Но вместе с тем и та реальность, которую Гадамер так противопоставляет поэтическому языку, не является серой и прозаической. Паскаль однажды отметил, что человек мыслью способен объять Вселенную. Но чем бы была эта мысль, чем бы было вдохновение, если бы они не имели Вселенную своим содержанием? На наш взгляд, те, кто видит в воображении лишь способность мифотворчества, не могут ответить на этот вопрос.

Вопрос о воображении не может быть решен без определения его онтологических оснований. С точки зрения символического реализма, таким основанием является не чистая способность воображения, а реальность. Воображение всегда возникает *по поводу чего-то за его пределами*. Оно не самодостаточно, хотя и автономно. Полагаем, что человек, как скептически предположил Локк, не сможет создать в воображении того, что не основано на том, что он воспринимает в реальности. Но, можно сказать, верно также и то, что воображение творит уникальные миры, обладающие собственными характеристиками; и эти миры не менее реальны, чем природа, общество, понятия. Как отметил Хайдеггер, «человек сегодня подвержен безумию своих произведений»[†]. Он был тем философом, который

* Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 164.

[†] Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 151.

увидел в произволе воображения, в мифотворчестве (которое сам создавал) не только гносеологическую, но и общекультурную опасность, затрагивающую само существо человека. Ведь человек все более и более живет в придуманных мирах; реальность искусства, повседневность, виртуальное пространство делают реальный мир чем-то несущественным. Оукшотт красиво заметил, что человек творит, подобно девочке, собирающей цветы в букет, заботясь о том, как они будут смотреться вместе. Однако люди часто похожи на браконьеров, рвущих цветы, занесенные в Красную книгу. Фуко верно отмечает, что в современном мифотворчестве человек исчезает, превращается в фиктивный дискурс. В этой связи символический реализм, критикующий подобное мифотворчество, не может быть только теорией. Ставя пределы произвольному воображению, символический реализм стремится возвратиться к нормальному существованию современной культуры, что невысказано без наличия объективных принципов и ценностей, без определенных ответов на вопросы о связи культуры и мира.

Любой язык метафоричен, даже описательный язык науки. Степень маргинальности варьируется в зависимости от языка, жанра, способа символизма, критериев истинности и многих других факторов. Символический реализм, устанавливая лишь общие критерии приемлемости маргинальных сущностей, не склонен регламентировать их содержание и жанры и тем более не склонен равнять их под одну гребенку. Возможности фантазии, например в искусстве, гораздо шире и многограннее, чем в науке или метафизике. Соответственно, и критерии приемлемости дискурсов и символов различных форм культуры могут нести на себе большую или меньшую степень маргинальности. Но все же, самые чистые и «безответственные» в плане достоверности вымыслы могут быть, пусть с огрублением, но редуцированы как к своему замыслу, так и к тем объективным сущностям, от которых они отвлечены. Можно сказать, что воображение, в отличие от мышления или опыта, не отражает и осмысляет мир, а *конструирует* его. При этом среди «кирпичей» для этого конструирования неизбежно окажутся не только маргиналии, но и факты. В отличие от метафизического реализма, символический реализм признает лишь *частичную* зависимость воображения от фактов и идей, но все же ее можно проследить всегда, даже в самых чистых или идиосинкразических вымыслах. Воображение участвует в создании своеобразной «символической оболочки» культуры, которая позволяет ей расширять собственное бытие; но эта «оболочка» должна быть, подобно плаценте или атмосфере, проницаемой для внешнего мира. В случае потери проницаемости культура каменеет и, как правило, гибнет под тяжестью собственных символов.

Воображаемый мир, несмотря на отмеченные специфические характеристики, является миром, неотделимым от реальности более широкого мира культуры. Воображение, несмотря на определенную трудность для анализа, не является чистой способностью, оторванной от других способностей познания: ощущения, представления, мышления и т. д. Воображение не поддается логической формализации; оно, скорее, подчиняется законам творчества. Воображение лежит в основе творчества. Выдающиеся литераторы, художники, реформаторы, государственные деятели и просто творчески мыслящие люди создают и умножают символы, метафоры и маргинальные сущности. Символический анализ и вообще философия, сопоставляя различные символы, образы, миры, стили, позиции, направления, устанавливают не только их общие основы, но и доказывают, что все, созданное в воображении, неразрывно связано с реальностью и жизнью.

Эпистемология символического реализма утверждает зависимость всех форм познания и творчества от реальности, в которой человеческая реальность занимает свое место. Мир, являющийся общим основанием жизни, познания, культуры, творчески интерпретируется в различных символических системах. Поэтому символ выступает не только формой познания и освоения, но и формой свободы. Живя в разных временах, традициях, слоях общества, люди создают свои проекции мира, устанавливают приоритет тех или иных символических форм. Символический реализм учит о том, что за их индивидуальностью скрываются общие основания, поиски и вопросы, что обеспечивает возможность коммуникации.

Критикуя чистое воображение, питающее такие проявления современной мысли, как лингвистический релятивизм, Произвольную теорию реальности и другие, мы выступаем за становление новой формы реализма — символического реализма, — который мы обнаружили в глубинных течениях современности. Классическая философия, восстанавливающая свои позиции в наши дни, ищет единые, объективные основания познания. Ей приходится переоценивать свои принципы, отказываться от замкнутости своих языков, критиковать маргинальность собственных символов. Признаком классической эпохи выступает то, что ее символы несут в себе истину о человеке и мире, истории и жизни, познании и творчестве. Если же человечество закрывается от реальности мира, то оно исчезнет, подобно исчезновению эфемерных дискурсов постмодерна. Восстанавливая утраченный дух реализма, философия обретает в своих понятиях классические ориентиры.

Научное издание

Никоненко Сергей Витальевич

РЕАЛЬНОСТЬ, СИМВОЛЫ И АНАЛИЗ

Философия по ту сторону постмодернизма

Директор издательства Р.В. Светлов

Ответственный редактор А.А. Галат

Корректор М.А. Фалик

Верстка А.И. Соловьевой

Художник О.Д. Курта

Подписано в печать 17.03.2012.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная

Усл.печ.л. 17,5. Тираж 500 экз. Заказ № 88.

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;

факс: (812) 571-30-75

E-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»

191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8