

МЫСЛЬ

ЖУРНАЛ ПЕТЕРБУРГСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

15



Издательство Санкт-Петербургского университета

2013

ББК 87.3
М95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА «МЫСЛЬ»

Главный редактор

Д. Н. Разеев

Редакционная коллегия:

А. В. Малинов (зам. гл. ред.), **А. Б. Паткуль** (отв. секретарь),

С. А. Чернов, М. С. Уваров

Редакционный совет:

Ю. Н. Солонин (председатель), **Р. В. Светлов** (зам. председателя),

А. Валицкий, А. А. Грякалов, А. А. Гусейнов, В. С. Диев, К. Н. Любутин,

В. В. Миронов, М. В. Попович, Е. Я. Режабек, Я. А. Слинин

Ответственный редактор выпуска

Л. В. Шиповалова, Е. Э. Чеботарева

Печатается по постановлению

Ученого совета философского факультета

Санкт-Петербургского государственного университета

М95 **Мысль.** — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. — 130 с. (Журнал Петербургского философского общества. Вып. 15).

В очередном выпуске журнала «Мысль» опубликованы статьи широкой философской проблематики, освещающие различные аспекты современной феноменологической философии.

Издание представляет интерес не только для специалистов, но и для широкого круга читателей.

ББК 87.3

Выпуск подготовлен к печати при финансовой поддержке
Правительства Санкт-Петербурга

© Санкт-Петербургское философское общество, 2013

© Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Л. Ю. Соколова

О «французском стиле» в философии 7

Etienne Aucouturier

The Science wars: a French pathology? 19

А. О. Зиновьев, Е. Э. Чеботарева

К оценке французского вклада в «политическую философию науки»: критика Юргена Хабермаса с позиций теории практики 29

Д. Н. Дроздова

Преломления a priori во французской мысли: Эмиль Бурту и Элен Мецжер 41

М. Н. Евстропов

Теория субъективности Эмманюэля Левинаса: между онтологией и этикой 57

Г. И. Чернавин

Новая феноменология во Франции: проекты Ж.-Л. Мариона и М. Ришира 71

Л. В. Шиповалова

Бруно Латур и историчность научных объектов 78

А. Е. Рыбас

О «перерывах опыта» в эмпириомонизме 98

Summary III

ХРОНИКА

Обзор международной конференции «Современная философская мысль
во Франции» (Е. Э. Чеботарева) 115

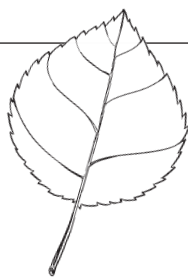
Обзор международной научной конференции «Натуралистические концепции
сознания» (М. А. Секацкая) 117

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Рецензия на книгу: А. В. Малинов. Очерки по философии истории в России:
в 2 т. (Н. М. Дорошенко) 123

Авторы 129

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ





Л. Ю. Соколова

О «ФРАНЦУЗСКОМ СТИЛЕ» В ФИЛОСОФИИ

Национальное своеобразие философии выражено не в общезначимом содержании философской концепции, а в частности «видения» проблем, в специфических способах их внешне-го выражения. В этом плане можно говорить о собственном стиле философского рассуждения, свойственном отдельному произведению, автору, жанру, направлению, эпохе или всей национальной философии. Эстетика философского дискурса связана, тем не менее, с уточнением содержательных особенностей «французского духа» в философии. В результате анализа французского неорационализма и экзистенциализма сделан вывод о том, что в обоих случаях речь идет, в контексте общей ориентации французского «философского духа», о создании конкретной философии, обращенной к реальному предмету. «Французский стиль» связан с «духом» конкретности французской мысли. Однако ее стиль и «дух» — это своеобразный способ постановки, решения и внешнего стилистического оформления всеобщих проблем философии.

Ключевые слова: французская философия, национальный дух, стиль, эстетика философского дискурса, неорационализм, экзистенциализм, конкретная философия.

УДК III.12

Исследование национальных особенностей философии, уточнение специфики национального как стороны всеобщего процесса развития философии является важным вопросом истории философии. Диапазон решений довольно широк — от универсалистских теорий, фактического стирания различий и помещения национальных форм в прокрустово ложе единого мирового философского процесса, до жесткого регионализма, когда акцентируется плюрализм в философии, присущие той или иной философии национальные традиции с их достоинствами и недостатками.

Характерным для современности способом защиты универсализма в философии выступает не отстаивание гегемонии «единственно истинной» философии, а признание несущественности национальных различий, акцент на сближениях. Как пишет с иронией Ф. Кюссе, один из вариантов постмодернизма при исследовании ситуации во французской философии состоит в том, что теперь французская, как всякая национальная философия, «закончилась»: наступил период транснационального мышления и «глобального» университета, где нет больше национальных этикеток и собственных традиций. Вместо прямого заимствования концепций и примитивного почитания теперь якобы практикуется «гибридизация» идей. Философия отныне не удел группы авторов и национальной территории, потому что ее текстуальный и институциональный механизмы смешивают до неразличимости авторов и комментаторов, дисциплины и культурную атмосферу.

ру, дискурсы и практики. В современном университете циркулируют различные идеи, в результате чего конвергируют разные аспекты мысли (французская и немецкая, философская и социологическая, академическая и политическая) [9. Р. 25].

Сам Кюссе в книге «French Theory. Фуко, Деррида, Делез & Со и изменения интеллектуальной жизни в Соединенных Штатах» (2003) отстаивает другую идею. Он показывает, как при импортировании и американском переосмыслении французских постструктуралистских текстов их существенная особенность, состоящая в «колеблющейся неопределенности дискурса», неоднозначности, оказалась редуцированной. Защита Кюссе французского «оригинала» от американских интерпретаций и призыв к его новому, «французскому» прочтению — это одна из форм проявления тенденции отстаивания национальных традиций, стиля. Автор отмечает еще одну особенность зарубежного взгляда на французскую мысль — трудность ее идентификации в настоящее время, что связано с ее распространением в международном масштабе. Действительно, проблема идентичности французской философии — одна из актуальных. Еще Ж. Деррида писал, что «идентичность французской философии никогда не подвергалась столь суровым испытаниям, как сейчас» [11. Р. 37].

Вопросы начинаются уже там, где обсуждается само понятие «французская философия». Рассмотрим некоторые позиции. Согласно В. Декомбу, «это философия, которая говорит по-французски, даже если она высказывает греческие, латинские, английские или немецкие мысли» [4. С. 8]. Действительно, связь философии с языком существует. Например, стремление к ясному изложению своих идей, свойственное многим французским философам, может быть обусловлено, не в последнем счете, именно французским языком с его ясной грамматикой. Кроме того, язык должен обладать некой пластичностью, для того чтобы выражать философские мысли или расширять словарный запас при включении в свой корпус заимствованной терминологии. Однако Лейбниц писал «Теодицею» на французском языке, но не стал французским философом. Л. Сенгор, президент Сенегала и создатель теории негритюда, тоже писал на французском языке, издавал в Париже с 1934 г. (вместе с Сезером и Дамасом) журнал «Черный», испытал влияние французских философов, но это все-таки африканский философ, его проблемы — это проблемы африканской культуры. Даже Э. Глиссан, писатель и философ, уроженец Мартиники, территории Франции на Антильских островах, создавший концепцию креолизации (единого мира на основе культурного и этнического взаимодействия), подчеркивал, что он писатель, пишущий на французском языке, но не французский писатель. Франкофонное пространство насчитывает в наше время 56 стран, из них 29 африканских, поэтому включать во французскую философию философскую мысль в этих странах было бы чрезмерным расширением ее границ.

Тем не менее точка зрения, согласно которой французская философия — это франкоязычная философия, получила распространение. Например, К. Декам пишет: «Отметим, разумеется, что когда мы используем прилагательное “французский”, то имеем в виду язык, а не национальное [определение. — Л. С.]» [12. Р. 6]. Это не только политкорректная оговорка, поскольку каждый гражданин Франции — француз и его философия по определению французская, но и отражение

процессов глобализации, ослабления монополии философской традиции титульной нации и — шире — возможно, становления глобального этноса и транснациональной философии.

Не банальным является следующий вопрос: что такое французская философия и даже есть ли она сейчас? Тот же К. Декам, привязав французскую философию к языку, все-таки уточняет далее, что есть французская философия. Он ставит проблему «стиля философской идентичности», имея в виду различия «национальных стилей», или национальных традиций, в философии [12. Р. 7]. Действительно, национальный стиль или традицию нельзя свести к языку: они ограничены не только языком, но связаны с собственной историей мысли, культуры, общества, с отношением мысли с иными стилями, традициями. Так, в XX в. появились традиции аналитической (вчера венской, сегодня англосаксонской) и континентальной (феноменологической) философии. Франция — континентальная страна, и у нее есть феноменологи с мировыми именами, которые создали свою, французскую феноменологию. Можно вспомнить другие дихотомии, например: анализ знания логический / исторический. Во французской эпистемологии не было логического анализа языка, но возникла и получила развитие оригинальная историческая эпистемология на основе французского рационализма и историзма XIX в.

Во-первых, есть нелестная точка зрения, согласно которой французской философии, по крайней мере сейчас, нет. Так, Хайдеггер в интервью журналу «Шпигель» (1966) сказал: «Когда они [французы. — Л. С.] начинают думать, то говорят по-немецки; они уверяют, что не достигли бы того же самого на своем языке» (цит. по: [2. С. 10]). Он имел в виду, вероятно, комплиментарные признания своего французского друга Ж. Бофре.

Действительно, роль немецкой философии в мире велика. Ф. Везен, ученик Бофре, переводчик «Бытия и времени» на французский язык, напоминает, что «почти все существенное, достигнутое в философии за последние два века, было работой немецких философов: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Маркс, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер... — преемство, равного которому не может предложить ни Франция, ни какая-либо другая европейская или американская страна» [2. С. 6]. Он подчеркивает значение немецкой философии до такой степени, что ставит под сомнение логическую правильность самой конъюнкции для современной философии: французская / немецкая философия, так как первая, французская, «поствольтеровская» философия в XIX–XX вв. находилась в состоянии «философского паралича». Вольтер выставлен в виде роковой фигуры в судьбе французской философии. Настоящая французская философия, с ее «обоймой» — Декартом, Паскалем и Лейбницем (писал «Теодицею» на французском), не имела во Франции самобытных последователей из-за вольтеровской карикатурной критики Лейбница. Диалог с немецкой философией, которая глубоко менялась от Лейбница к Канту, Фихте и т. д., стал невозможным. После этого «паралича» во Франции один Бофре возобновил во Франции «настоящую» философию, т. е. Хайдеггера, и начался франко-немецкий философский диалог. Французский экзистенциализм для Везена — «сильный приступ лихорадки», о Сартре он с иронией пишет, что тот написал «Бытие и ничто» вместо того, чтобы перевести на французский «Бытие и время».

Во-вторых, и Везен, и другие не отрицают, что французская философия существовала, она началась с Декарта. Она имела свою историю и есть сейчас, по крайней мере как факт. Сами французские философы, пытаясь осмыслить современную историю, испытывают трудности. Во французских работах, касающихся истории своей философии последних трех-четырёх десятилетий, присутствует или просто эмпирическая констатация многообразия имен, учений, школ, или выводятся различные концептуальные обобщения. Эти обобщения иногда следуют логике альтернатив, когда выделяются, например, универсалистская, собственно философская, и «софистическая» (деконструктивизм) тенденции (А. Бадью) [7. Р. 57–78]; ницшеанская позиция критики разума и новое кантианство, ставящее вопрос о правах человека (О. Монжен) [13. Р. 263]; «философы смысла», близкие феноменологии, и «философы понятия», связанные с эпистемологией, и «затем, смешав карты, мы различили бы течение, которое мы окрестили “единичной мыслью”, эту практику множественностей, микрологий» (К. Декам) [12. Р. 6]. Иногда эти обобщения следуют логике обращения к прошлому, и тогда говорят о различных «возвратах» — к «метафизике», «субъекту», этике, праву, Гуссерлю, Аристотелю, структурализму и т. д.

Но по ту сторону данных схем, при содержательном анализе на том уровне обобщения, когда можно говорить об особенностях французского экзистенциализма в отличие от немецкой философии экзистенции, о французской эпистемологии — в отличие от австрийского неопозитивизма, формулируются представления о национальном «философском духе». За этими представлениями стоит реальный вопрос. Действительно, пишет А. А. Корольков, «любая философия, не только персоналистически ориентированная, несет в себе черты национального и личностного отношения к миру, иначе давно бы изучали мы не философию неповторимых философов, а нечто похожее на ту или иную науку, в которой важна лишь объективность и всеобщность» [6. С. 141].

Однако, по-видимому, ни одна из выделявшихся сторонниками самобытности черт, специфических для французской философии, ни все вместе тем более не могут претендовать на исключительность, если только не предположить, что иногда во Франции рождаются, например, немецкие философы, а в Германии — французские. Действительно, критичность как общая особенность французской философии, которой отмечена еще философия Декарта, французского Просвещения или критическая теория Фуко и деконструкция Деррида, столько же существенна, к примеру, для Канта и Хайдеггера, если не является родовым определением философии вообще. Склонность философов к литературным жанрам, создание выдающихся художественных произведений (Бергсон, Сартр, Камю, Мальро были лауреатами Нобелевской премии по литературе) и некая нелюбовь к системосозиданию присутствуют и за пределами страны, достаточно вспомнить Гельдерлина, Ницше и даже Рассела как автора литературных произведений. Пресловутая замкнутость французской философии в «гексагоне», представление о наличии которой обязано, в том числе, национальному сознанию превосходства французского, — никогда не была не то что неполной, но сомнительно даже само ее существование. Апелляция к ней имеет не больше смысла, чем апелляция к «островному» характеру

британского эмпиризма. Любовь к порядку, ясности, геометрической четкости суждений, забота о «методе» — вряд ли эти особенности скажут о Декарте больше, чем о Спинозе. И, наконец, «картезианство» французской философии, которое стало важнейшим мифом, лежащим в основании представления о философской и культурной идентичности «французского духа». Декарт здесь превращается в мифологический образ, на который проецируются те или иные особенности французского менталитета, актуализируемые в зависимости от исторической ситуации: внимание к личности, Я; концепция свободы как достояния субъекта, обладающего властью решать вопрос об истине; представление о рефлексии как о прагматической способности, предваряющей действие, направленное на завоевание мира; требование ясного и отчетливого мышления; прекрасный французский язык («Рассуждение о методе» написано по-французски) и т. д. Но, к примеру, «картезианская свобода» у Сартра не является ли только словом, за которым стоит, скорее, гуссерлевская интерпретация декартовской идеи свободы сознания? В общем, проблематичным является сам перечень особенностей французской философии, который дают защитники самобытности.

С точки зрения учета и национального своеобразия и связи французской философии с мировым философским процессом представляет интерес книга Ф. Вормса «Философия во Франции в XX в. Моменты» [14]. Автор утверждает, что идею «французского духа» можно сформулировать, обращаясь к истории французской философии: здесь каждый этап, «момент» этой истории представляет собой критику «слишком французского» аспекта предыдущего. Другими словами, речь о том, что французская философия в XX в. все более вливается в общий поток западной мысли. Бергсон был выдающимся представителем этого «духа» в «момент 1900» и подверг критике предшествующий «момент» — французский позитивизм конца XIX в., а тот, в свою очередь, отказался от метафизики Декарта, Паскаля и Мен де Бирана. Далее, после пребывания в 1930-е годы в Германии философы Сартр, Арон, Кавайес критиковали, каждый по-своему, бергсонизм, который превратился в «национальную философию», «буржуазную националистическую идеологию», оторванную от конкретного исторического мира. С сартровским экзистенциализмом порывает следующий, «наименее связанный с национальной культурой», структуралистский «момент» французской философии. Таким образом, каждый «момент» определяется через удаление от «французского», критику предшествующего и создание новой мысли в контексте всемирной философии. Однако, с внешней точки зрения, считает Вормс, все эти философы остаются типично французскими. Даже структуралисты получили в США этикетку создателей «French theory». Автор обращает внимание не столько на общие особенности единого «национального духа», сколько на его развитие, стремление выйти вовне, к нефранцузскому, на присущее ему напряжение, поскольку французская философия сложна и различна внутри себя.

И все-таки он пытается определить этот «дух». Для французского «духа» характерно, пишет Вормс, развитие философии в двух направлениях. С одной стороны, это открытость миру, внешнему, науке. С другой — обращение к внутренней свободе человека, когда он стремится восстановить прямую связь с реальностью по

ту сторону уже созданных мыслью конструкций. Именно по этой причине, ввиду поиска нового языка, французские философы были часто крупными писателями — Декарт, Руссо, Бергсон, Сартр, Фуко. Для них язык не являлся прозрачным экраном, через который мышление видит мир. Чтобы выйти к миру и понять его, нужно творчески переработать язык. Вместо веры в простое соответствие мысли и вещи французский «дух» предполагает, что достичь реальности можно благодаря искусству индивидуального письма. Это влечет за собой переработку философского языка, а «французский дух» предполагает глубокую связь философии не только с наукой, но и с письмом. Именно это напряжение между двумя полюсами, научно-концептуальным и литературно-художественным, характеризует французский философский «дух».

Современное, «наше» поколение («момент») французских философов отличает то, что философские проблемы ставятся на основе обращения к истории философии. Речь идет о том, что во французской философии последних двадцати-тридцати лет вес историко-философских исследований существенно увеличился. Теперь следующий «момент» философии, который, согласно Вормсу, начинается после критики структурализма (со стороны «новых философов»), после периода обращения к пересмотру истории философии с постметафизических позиций и т. д., требует новых критических усилий. Эти усилия должны быть сосредоточены на вопросах космополитизма, терроризма, катастроф, жизни, сознания — именно они определяют новый вызов французской философии. Как пишет автор, если не было «момента 2000», то случится «момент 2010».

Как видим, это схематичная модель истории французской философии. Она апеллирует для объяснения развития и потрясений французского философского «духа» (от одного «момента» к другому) к восприятию нефранцузских идей, а также к разнообразию и внутренне присущей французской мысли критичности, ориентации на реальность и склонности к художественным формам. Французский «дух» наполняется абстрактным содержанием, а продиктованные этим «духом» философские учения лишаются плоти и крови.

Рассмотрим также концепцию французского философа М. Крепона, близкого школе деконструкции Ж. Деррида. В ряде работ, в частности, в книге «Географии духа» (1996) он обсуждает идею «духа народа», живого органического единства, духовной целостности народа. Эта идея развивалась в Германии от Гердера до Тенниса, функционировала в вульгарном виде в фашистской идеологии. Гердер, настаивая на специфической ценности культурной общности, выступил против универсализма Просвещения, особенно французского, который он обвинил в поверхностности, умалении сложности и многообразия культуры, ее живого конкретного единства. Идею «духа народа» Крепон, как Гердер, противопоставляет универсализму, идее единства всеобщего философского разума. Понятие «духа народа» предосудительно, считает он, если оно превращает специфичность культуры в неизменную субстанцию, абсолютизирует однородность культуры, дает такую психологическую характеристику народа, в которой поддерживаются предрассудки по отношению к другому народу.

Крепон полагает, что различия культур являются относительными: они зависят от того, по отношению к чему культура себя определяет. Каждая коллективная идентичность, будь то народ или нация, определяет себя, свой способ мысли, воображения, поиска или борьбы по отношению к «чужакам». Ее «дух» не дан ей как «собственный»: он включает то, что каждая идентичность заимствовала, обменяла, перевела. Эту модель философ называет монадологией. Как лейбницевские монады, замкнутые в себе, но в своей внутренней организации отражающие весь мир, все нации отражают этот мир абсолютно единичным образом. Крепон стремится найти среднюю позицию между универсализмом и холизмом, единством всей человеческой культуры и специфичностью ее конкретных целостных форм.

Фактически он воспроизводит концепцию французского политического антрополога Л. Дюмона, который также был сторонником Лейбница. Дюмон напоминал, что у Лейбница каждая монада (для Дюмона культура подобна монаде) по-своему выражает универсальное, поэтому возможна связь одной монады с другой. Отмечая «сравнительную мощь холистской составляющей» в немецкой мысли, Дюмон отдавал предпочтение «модели Лейбница», где сочетаются два принципа: на глобальном уровне антрополог является универсалистом (каждое общество выражает универсальное на свой манер); на уровне рассмотрения одной культуры антрополог выступает как холист. Общим девизом антропологии является «общество как конкретное универсальное» [5. С. 218–219].

Крепон свою монадологическую концепцию культурного взаимодействия иллюстрирует на примере «French theory», американского восприятия концепций Деррида, Делеза, Фуко и др. Ни один из этих философов не рекламировал себя от имени французского «стиля» или «духа». Их концепции неотделимы от учений Гегеля, Ницше, Хайдеггера, Фрейдера и т. д. И выражение «French theory», и само развитие мысли этих философов, пребывание некоторых по ту сторону Атлантики и выполнение ими тех ожиданий, которые были у американской публики, — все говорит о том, что их философия противостояла любой форме национальной исключительности, национального присвоения и идентификации. Эта философия принадлежит как американской традиции (в частности, риторике и сравнительному литературоведению в США), так и французским институтам с поддерживающим их «французским духом».

Крепон выступал против политики стирания различий, составляющей важную часть практического осуществления французской республиканской идеологии. За намерением сделать общество однородным, порождающим враждебность, стоит фантом «неизменной идентичности» французской культуры («*patrimoine*» — национального наследия), которую надо охранять. Однако идентичность, тождество невозможны без различия. Свойственные культуре способы говорить, одеваться или трапезничать становятся понятными только в отношении к тому, чем эта культура отличается от других и что она берет у других в общей истории взаимосвязей. Всякая национальная культура, коллективная идентичность, развиваясь, увеличивает различия и внутри себя, т. е. она сохраняется не иначе, как благодаря возрастанию различий в самой себе. Крепон критиковал политику Саркози

и Министерства национальной идентичности и иммиграции Франции за увязывание вопроса национальной безопасности с вопросом сохранения национальной идентичности, когда иммигранты представляются источником потенциальной опасности [8. Р. 47].

Еще одна дискуссия о «французском духе», проявляющемся в философии, культуре и межэтнических отношениях, прошла в журнале «Философия» между Э. Глиссаном и Р. Дебре [10]. По Глиссану, французский дух — это дух рациональности, который стремится познать мир, господствовать над ним и изменять его. Есть также «гений французского духа», от которого он и страдал, и извлекал из него пользу. Это гений культурной ассимиляции: французская культура стремится все освоить и уподобить себе. Если бы Франция могла поглотить Индокитай или Алжир, то она сделала бы это. С точки зрения Глиссана, французский республиканский универсализм отрицает человечество «во множественном числе», не позволяет схватить многообразие, «все — мир» (*tout-monde*). В условиях глобализации требуется признать единство людей на основе новых ценностей, которые соответствовали бы происходящей «креолизации» мира, «скрещиванию», смешению разных рас. Он указывает, что старые коммунитарные мифы символической идентификации («республика», «пролетариат» и т. д.) сами были носителями насилия.

Дебре является сторонником французской республиканской политической системы, книгу «Момент братства» (2009) он посвятил одному из национальных девизов Франции. Он видит причину французской политики ассимиляции колониальных народов в идеологии Великой французской революции, более либеральной, чем английская или американская. Утопическая претензия революции во Франции заключалась в попытке «создать все с нуля». За этим стоит отрицание от имени разума традиций, природного начала, всего того, что наследуется «естественно». Именно в этом заключается смысл призыва к братству — не кровному, но политическому, республиканскому: гражданин отказывается от традиций, религий и т. д. и по ту сторону природного родства становится сыном Родины, которая отныне — не земля этноса, а республика — «семья», где объединяются «братья» во имя общего идеала. Именно здесь заключено «суеверие политическое», которое находится в сердце «французского духа».

Дебре по-другому, нежели Глиссан, оценивает «креолизацию»: чем больше экономика становится планетарной, тем больше трещит по швам политическая планета. Цивилизации почти всегда являлись коалицией различий, и для народа было роковым обстоятельством остаться в одиночестве. Но сегодня ситуация такова, что каждый хочет жить отдельно. Например, во Франции в школах традиционного республиканского типа, где отвлекаются от расовых и классовых различий, теперь конфессиональные различия потребовали введения отдельного обучения, что является признаком молчаливо принимаемого апартеида. Ослабление символического республиканского идеала, синтезирующего идентичность из различий, приводит к той ситуации, когда культурные различия групп начинают нивелироваться. Когда исчезают мифы символической идентификации — такие как «пролетариат», «Франция», «справедливость», «прогресс», остаются только фрагментация, «природные» связи.

Таким образом, оба философа согласны с тем, что существует «французский дух», но понимают его по-разному: для Глиссана — это машина, которая перемалывает культурные идентичности, в лучшем случае позволяет сохранить французское в условиях глобализации, для Дебре — это политическая идея «братской» общности. Оба являются противниками неолиберального индивидуализма, но Дебре утверждает коммунитарные республиканские ценности «французского духа», а Глиссан — сторонник «ризоматического» (Делёз) мышления, сохраняющего многообразие культур внутри единого мира.

Пример этой дискуссии показывает, что актуальная политическая проблема, являющаяся ее предметом, получает различное «звучание», особенный смысл у каждого из философов, имеющих разные мировоззренческие предпочтения. Этот смысл для Глиссана (писателя-креола, рассуждавшего об истории Антильских островов в эпоху колонизации и деколонизации, о коллективной памяти рабов-мигрантов) и для Дебре (бывшего соратника Че Гевары, внесшего затем свой вклад в победу союза левых сил во главе с Миттераном на президентских выборах) определен разными жизненными мирами, хотя оба — граждане Франции. Как пишут В. Д. Губин и Б. И. Стрелков, «философ является не гражданином Вселенной, в отличие от ученого, но гражданином своего мира: окружающая природа, культура, история, язык, национальный характер придают жизненную силу его философским образам, из них черпают силу его интуиции, ими дышат внешне кажущиеся мертвыми схоластические конструкции его системы. ... Формулировка проблемы — это в первую очередь “звучание” ее в современном мире. Как раз “звук” философии имеет национальную окраску» [з. С. 10–19].

Действительно, не в самой проблеме, концепте, не в общезначимом содержании философской теории и метода следует искать особенное, персональное или национальное своеобразие, а в частностях их «видения», в специфических способах их внешнего выражения. В этом плане можно говорить о собственном *стиле* философского рассуждения, свойственного отдельному произведению, отдельному автору, тому или иному жанру (трактат, философский роман, драма, эссе), философскому направлению, целой эпохе или всей национальной философии.

Задача определения стиля, то есть манеры внешнего выражения содержания, является наиболее сложной в последнем случае, при выявлении стилистики национальной философии. Взять хотя бы то, что одни и те же стилистические приемы в разных концепциях могут иметь различный смысл. Например, метафора. Есть онтические метафоры у Хайдеггера, с помощью которых он говорит о бытии («ближайшее», «голос бытия»), поскольку истина бытия не может быть выражена языком прежней метафизики. И есть метафоры у Бергсона: так, метафорой «выдвижного ящика» он пользуется как наглядным примером, лишь иллюстрирующим идею о научном понятии как инструменте экономии мышления (один «ящик», понятие, содержит множество представлений). Поэтому эстетика философского дискурса предполагает анализ его смысловой, содержательной стороны. Исследование искусства внешнего выражения содержания связано, таким образом, с уточнением содержательных особенностей «французского духа» в философии.

Начнем с последнего, «французского духа». Чтобы найти общую особенность французской мысли, возьмем два совершенно разных, но типично французских направления в современной философии: французскую историческую эпистемологию и французский экзистенциализм. Разумеется, такой подход является фрагментарным и полученные выводы не могут без специального исследования экстраполироваться на философию во Франции в целом. Действительно, во Франции возникла собственная эпистемологическая школа [14] и оригинальный экзистенциализм, обязанный, разумеется, немецкой мысли (правда, Марсель писал первый «Метафизический дневник», проштудировав разве что гегельянство), но мало похожий на немецкую философию экзистенции (особенно у Сартра). В обоих случаях речь идет, с точки зрения общей ориентации мышления, о создании конкретной философии, обращенной к реальному предмету. Понятие конкретного используется здесь в смысле, близком средневековой схоластике: как определение единичной вещи, данной в опыте. Мы отвлекаемся от другого смысла этого понятия — от схоластического принижения конкретного как связанного с плотью, мирским, в пользу абстрактного и умозрительного.

Общий дух исторической эпистемологии состоял в том, чтобы создать — по ту сторону логического нормативизма и универсализма — региональную философию, всякий раз обращенную к определенному региону знания (историческому типу науки, той или иной научной дисциплине), отказаться от априоризма и выявлять собственные способы его возникновения и функционирования. Башляр называл свою концепцию философией «эпистемологической детали». Историзм его эпистемологии состоит прежде всего в исследовании реальной исторической науки с учетом своеобразия ее момента и специфики предмета. Развитие мысли об историчности «разума» во французской эпистемологии обернулось ее трансформацией в эпистемологическую историю. В работах Э. Мецжер, А. Койре, Ж. Кангийема, М. Фуко происходит слияние эпистемологической и историко-научной проблематики в связи с переориентацией на изучение знания в исторических конкретных формах его существования. Претензия на «объективное» описание реальных форм знания (неважно, оценивающее или нейтральное), отказ от единых норм, признание «эпистемологических разрывов» в истории — все свидетельствует об ориентации на фактическое, конкретное. Кстати, Башляр и в своей феноменологической поэтике выразил этот дух, определив работу «Поэтика пространства» как «мой альбом конкретной метафизики». Важно добавить, что главная проблема эпистемологии Башляра — проблема обоснования знания — имеет универсальный смысл, это традиционная проблема теории познания и философии науки. Но способ ее постановки и решения — собственный, который можно определить, используя феноменологический девиз: «Назад, к вещи самой по себе».

Переходя к физиогномике, заметим, что у Башляра особенный стиль. Это связанный дискурс, который, однако, весьма конкретен. Понятия, используемые Башляром (научный дух, эпистемологический разрыв, препятствие, акт научного гения, эпистемологический профиль понятия и т. д.), вводятся не через эксплицитное определение, а демонстративно и операционально, при разборе конкретного материала. К примеру, понятие эпистемологического профиля, которое

выявляет различные, с точки зрения философского содержания, смыслы одного понятия (например, «массы» в физике) в «разуме» ученого, вводится как пример психоанализа собственного башлярковского «профиля». Ввиду демонстративности оперирования примерами часто понятия этой эпистемологии двусмысленны. Так, понятие «разума» является определением и психологической способностью творческого мышления, и исторически изменчивых рациональных посылок познания.

Экзистенциализм Сартра также можно рассматривать как вид «конкретной метафизики» (если использовать выражение Марселя). Хотя, на первый взгляд, «Бытие и ничто» написано в тяжелом германизированном стиле, но «собственное» у французского философа — это постановка вопроса о смысле свободы конкретного человека в ситуации понятого, но не в качестве предварительной задачи для последующего анализа смысла бытия, как у Хайдеггера. Намерение Сартра заниматься феноменологическим описанием для определения смысловых структур человеческой реальности, повседневного бытия в мире, ведет к тому, что философ отталкивается от конкретного человеческого опыта, неисчерпаемым источником и средством выражения которого служит художественная литература. Поэтому множество художественных образов и маленьких новелл, которые встречаются на страницах книги, — не просто примеры или иллюстрации философских идей, но они и есть тот материал, из которого он извлекает эти идеи. «Дух» конкретности, таким образом, определяет стилистку философских произведений Сартра. «Литературный» характер французского экзистенциализма обусловлен не общей антисциентистской направленностью этой философии, но озабоченностью не «судьбой бытия», но жизнью реального человека. Литература и философия — два средства исследования этой жизни, «два в одном» — не существуют отдельно, но дополняют друг друга.

С понятием конкретного как выражением «духа» и стиля французской философии могут быть связаны некоторые другие определения этого «духа», встречающиеся в литературе: нелюбовь к системосозиданию, «картезианская свобода» и практицизм и даже «колеблющаяся неопределенность дискурса». Таким образом, с одной стороны, мы связали стиль французской философии (на примере неорационализма и экзистенциализма) с «духом» конкретности этой философии, с другой стороны, ее стиль и «дух» — это своеобразный способ постановки, решения и внешнего стилистического оформления всеобщих проблем философии, в данном случае касающихся науки и человека.

Л и т е р а т у р а

1. Антонова О. А., Чеботарева Е. Э. Философия и история науки во Франции от О. Конта до А. Койре // Эпистемология & Философия науки. Т. XXXIII, № 3. М., 2012. С. 193–206.
2. Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. М., 2002.
3. Губин В. Д., Стрелков Б. И. Национальные образы философии. М., 2013. С. 10–19.
4. Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. 336 с.

5. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна, 1997.
6. Корольков А. А. Русскость культуры, русскость философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, № 3. С. 136–141.
7. Badiou A. Le (re)tour de la philosophie elle-même // Badiou A. Condition. Paris, 1992.
8. Crépon M. Les Français. Tous xenophobes? // Philosophie. 2009. Juin, N 30. P. 46–47.
9. Cusset F. Dépasser la French Theory // Le Magazine littéraire. 2006. Octobre, N 475. P. 24–27.
10. Débat. La République a l'heure créole // Philosophie. 2009. Juin, N 30. P. 35–42.
11. Derrida J. Y-a-t-il une langue philosophique? // A quoi pensent les philosophes. Autrement. 1988. Novembre, N 102. P. 30–37.
12. Descamps C. La Pensée singulière. De Sartre a Deleuze. Quarante ans de philosophie en France. Paris, 2003.
13. Mongin O. Face au scepticisme (1976–1993). Les mutations du paysage intellectuel ou l'invention de l'intellectuel démocratique. Paris, 1994.
14. Worms F. La Philosophie en France au XX-e siècle. Moments. Paris, 2009.



Etienne Aucouturier

THE SCIENCE WARS: A FRENCH PATHOLOGY?

The so-called Science wars are a set of philosophical controversies that began at the end of the XXth century, about the scientificity of social and philosophical studies of science. These controversies concerning the methods and objects of philosophy of science and sociology of science, broadly interrogated the roles and aims of philosophy and sociology, in a fierce opposition between the continental and analytic traditions, and reiterated to some extent the analogous opposition of the first half of the XXth century between logical empiricism and metaphysics. The political and ideological aspects that emerged from these controversies gave them on many occasions the form of polemics, hence their appellation of wars. This article is about the origins, the main stakes and the effects on philosophy in France of these controversies and polemics. On the basis of this particular case and of Noam Chomsky's rather recent assertions about the influence of French culture, it briefly discusses also the relevance, both epistemological and political, of grounding philosophical thoughts on a given tradition, history, place, or nation.

Keywords: *Science wars, France, French theory, cognitive relativism, realism.*

Introduction

The geography of philosophy is sometimes mentioned, or historically justified, but rarely addressed. There have been on the one hand some attempts at creating something resembling such a geography, in Gilles Deleuze and Felix Guattari's «geophilosophy» [12], but seemingly in a metaphorical sense and with an obscure conceptual construction, badly serving the purpose. It seems obvious on the other hand that there have been historical philosophical traditions, grounded in religions or cultures, influencing the contemporary distribution and areas of influence of philosophical texts. But does that imply that there are differing philosophies, or only different ways of philosophizing? The attempt to produce a geographic typology of philosophy, and of drawing philosophical conclusions from the localizations of a given philosophical thought or tradition, is generally considered as if it had an importance, as if the provenance of a given philosophical thought was a serious issue: often mentioned are continental philosophy, oriental philosophy, occidental philosophy, French theory, German, Chinese, etc., philosophies. Commonsensical statements also sometimes include such formulas as the individualistic «my philosophy» or the corporative «our company's philosophy», usually denoting a set of guidelines and opinions or codes of conduct, but neither a new branch in the history of philosophy, nor an alternative or competing theory. One might think that advocates of cognitive relativism and opponents of realism are to blame for this typology. But realist philosophers, radically opposed or very

critical of relative notions of truth, such as the one advocated in Deleuze and Guattari's geophilosophy often also compartmentalize philosophy. Being one of them or at least one trying to advocate the possibility of some kind of objective knowledge about nature, and being French, I was asked, and asked myself, if there is any more, or ever was, such a thing as *French philosophy*¹. Is there generally any more, or was there ever, such a thing as a national or regional philosophy, except in the tables of contents of history of philosophy books, for geographical and historical informational matters?

In this article, I very partially address this question, through a short historical survey, followed by an analysis, of the fact that most philosophers targeted during the so-called *Science wars* were French. In a 2010 interview [8] broadcasted on *France Inter* radio, later published in the academic journal *Agone*, the French journalist Daniel Mermet asked the French philosopher Jacques Bouveresse and the American linguist and philosopher Noam Chomsky what they thought about the conflict between realism and post-modern relativist philosophies. Chomsky said not to find any interest in this intellectual conflict: «frankly I pay no attention to it at all, it is a particular Paris pathology» [8], thus localizing with an obvious irony this conflict in Paris. But when one looks at where this conflict actually started, as Jacques Bouveresse points out in the same interview, one finds out that it was in the American academic community, about so-called French post-modern² philosophers and the American use of their writings.

The Science wars: a summary

The phrase *Science wars* originates from North America, and can be dated from 1994, in a book published by a professor of biology, Paul Gross, and a professor of mathematics, Norman Levitt. This book's ironic title was evocative of the nature of the both political and epistemological forthcoming controversy. It was entitled *Higher superstition: The academic left and its quarrels with science* [16]. Although these *Science wars* are not originally Franco-French epistemological controversies, most of the targeted philosophers, sociologists and thinkers were French, because the American academic left targeted by Gross and Levitt abundantly grounded its researches in the works of French so-called postmodernist or post-structuralist philosophers and thinkers, usually critical of western rationality, like Michel Foucault or Jacques Derrida. The first attack in these wars came shortly after the publication of *Higher superstition*, in 1996, also from the United States of America, with physicist Alan Sokal's famous hoax publication of *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* [20]. And it turned into a transatlantic debate, between the postmodernist and the analytical traditions. This controversy renewed in some sense the opposition between logical positivism and metaphysics, that took place in the first half of the XXth century

1 This paper follows and is based on a speech given on the invitation of the Faculty of philosophy of the Saint-Petersburg State University (Russian Federation), about *La guerre des sciences en France* (The *Science wars* in France), on the occasion of a colloquium entitled *Pensée philosophique contemporaine en France* (Contemporary philosophical thought in France), on June 25th 2013.

2 For an extensive definition of postmodernism, see: [1].

(with the reconsideration that took place on this occasion, for instance, of Henri Bergson's criticism of physics).

These *Science wars* were obviously not wars about natural sciences, not wars between biology and physics for instance, but wars about the foundations of science, about what can be called a science, and in particular about whether social sciences and humanities are sciences or not. Broadly speaking, it was a debate, more or less cordial at some points, about knowledge and scientificity, and about which criteria could allow a discourse to claim the status of science.

Levitt and Gross thus did not truly politically oppose those who had been designated as «the academic left» [16], as they were themselves politically engaged against American conservatism, that could qualify for the appellation of right wing, but they did oppose the widespread idea among some of the designated members of this «academic left» [ibid.], that science and rationality are or became tools of political oppression, and are sometimes considered to be mere tools of oppression, instead of means of emancipation.

Thus, in order to understand their criticism and the origins of the *Science wars*, one has to consider it in the light of the American academic criticism of the American cultural studies (for instance the gender studies and particularly the science studies), which progressively became prominent in major universities in the USA, in the second half of the XXth century. The *Science studies* in particular, one of the main institutional targets of the *Science wars*, were gradually constituted as a research field that studied the production of scientific knowledge.

These wars were based, from a more theoretical point of view, on a profound disagreement about the appropriate methods in the sociology of science to conduct what is known as the *Strong program*: the tenants of this program generally hold, that one must try to understand causally all belief systems, and to consider these systems on equal grounds. In this theoretical framework, truth and scientific knowledge in general, are initially treated as beliefs, eventually evaluated as justified or not.

Among others, the end of the 1990's controversy between the British philosopher and sociologist of sciences David Bloor and the French philosopher, anthropologist and sociologist Bruno Latour, is emblematic of this profound disagreement: according to Bloor [3], the *Strong program* is often mistakenly considered to be a part of social constructivism, and identified to Bruno Latour's *Social studies of science*. One of the main issues in this controversy is the status of the objects of scientific knowledge and whether they can be considered to possess some form of social agency in society: do germs, for instance, have a social role? Do they really act or do we humans make them act, or confer them roles (such as provoking diseases)? In the sense that they have a role for us, who are also studying them, could they be social agents instead of solely natural agents? The differing ways to answer or raise this type of questions about science in society, correspond to differing methods at stake, and theoretical assumptions, in this controversy. According to Bruno Latour [15], nature and society being co-produced or mutually produced, one has to consider germs as social agents. According to David Bloor, natural entities do act, but only in the sense that they have a causal role: a microbe can cause a disease (i.e., a physiological change, or a change in the state of nature) but does not have a social role. It is only when social agents share a belief about natural

facts or entities, such as a physiological change when a disease occurs, that there is a social agency: the object of sociology is then not the germ itself, but it is the belief about the germ causing a disease. This belief and the germ are ultimately different parts of nature, in the sense that human societies, as well as diseases caused by germs, occur in nature³. David Bloor holds that not only Bruno Latour has a wrong understanding of what is coined relativism in philosophy of science, but also that he has not understood that the *Strong program* does not hold that all beliefs are equally valued, but that one has to consider them in principle as equally and temporarily true according to the symmetry principle [3], in order to further evaluate their logical structures and justifications, in a social context. Bruno Latour compares the judgements of sociologists of science claiming to follow the guidelines of the *Strong program* to the judgements of barristers, because they consider that all beliefs need to be equally valued, which they initially actually do consider, according to the symmetry principle, but only initially.

The climax

This disagreement and the general related problems of cognitive relativism and scientific realism have extended and amplified during the *Science wars*. The climax of these wars followed the above-mentioned hoax, a quite treacherous but also spicy one: it was the publication in 1996 in the peer-reviewed American journal *Social text* of an article, by American physicist Alan Sokal. This parodic article (*Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*) was deliberately sprinkled with inaccurate or false scientific statements, as the author revealed it shortly after the publication. Sokal held in this confidence trick, that with recent advances in physics, with quantum gravity, contemporary physics could contribute to the foundations of a future liberating post-modern science. He also claimed to be willing to draw political and philosophical consequences from the theory of quantum gravity. His real claim was of course that it was nonsense to try to conclude from the theses of relativity theory in physics, that there was a general relativity of truth, and that it was also absurd to draw political consequences from it. He considered relativist (in the philosophical sense) extrapolations from physical relativity as a misuse of language, as misappropriations in philosophical texts of scientific concepts, meant to ultimately hold scientific theses, or to be used as authority arguments.

The merits of this article, and of the book that Sokal published in French with Belgian physicist Jean Bricmont the following year in France (edited by Odile Jacob in 1997 and entitled *Impostures intellectuelles* [9]) was that the pseudo-scientific use of scientific concepts in numerous published works of philosophers, sociologists and contemporary thinkers, mostly French, was revealed. And most of them were leading figures of the intellectual scene in France, among which Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze and Felix Guattari, Jacques Derrida, Paul Virilio, and others.

3 Defined by Bloor as «the all encompassing, material system in which human animals and the entire pattern of their interactions, and all the products and consequences of these interactions, have their allotted place».

The science wars in France

This 1997 publication was the main starting point of the transfer of the *Science wars* in France. The main criticism addressed to these intellectuals, generally coined as post-modernists (although this appellation does not really reflect the intellectual diversity of this targeted group), was that their use of scientific concepts outside of the relevant sciences, done in the name of cognitive relativism, was at best erroneous, and at worst fell within the category of intellectual dishonesty. This harsh criticism was especially targeted at the fact that these intellectuals did not make a poetic use of these scientific concepts, but claimed to include them in theoretical works, while holding political theses about the social role of science on this basis. Sokal and Bricmont made a census of these misused scientific concepts in *Impostures intellectuelles* from which they drew a typology, that can be summarized in the following quotes:

- «Abundantly speaking of scientific theories of which one has at best a vague idea»⁴.
- «Importing notions from the natural sciences in humanities without giving any empirical or conceptual justification for this approach»⁵.
- «Exhibiting a superficial erudition by throwing shamelessly clever words at the face of the reader, in a context where they are not relevant»⁶.
- «Manipulating nonsensical phrases and playing with words»⁷.

They also revealed that their main goal in denouncing these misuses was:

«<...> to say that the king is naked. We do not want to attack human sciences or philosophy in general, but to warn those working in these fields (particularly the young). In particular, we want to “deconstruct”⁸ the reputation that these texts are difficult to understand because they are thoughtful. In many cases, we can demonstrate that they are hardly understandable because they do not mean anything»⁹.

The retaliation came fast and loud, the attack being massive, provocative, and targeting celebrities of philosophy and sociology, mainly belonging to the Parisian intelligentsia. It reached an unprecedented scope, because philosophers like Jacques Derrida were not only local celebrities, but also, and even more, international celebrities, whose works were better known abroad (particularly in the USA) than they were in France[11].

The international scope of these *Science wars* is of great importance and interest for the present article, because the targets were mainly French intellectuals. Whereas Sokal’s attack occurred in an Anglo-Saxon context quite critical of the American *Social*

4 «Parler abondamment de théories scientifiques dont on n’a, au mieux, qu’une très vague idée...» [9].

5 «Importer des notions de sciences exactes dans les sciences humaines sans donner la moindre justification empirique ou conceptuelle à cette démarche...» [Ibid.].

6 «Exhiber une érudition superficielle en jetant sans vergogne des mots savants à la tête du lecteur, dans un contexte où ils n’ont aucune pertinence...» [Ibid.].

7 «Manipuler des phrases dénuées de sens et se livrer à des jeux de langage...» [Ibid.].

8 Note here the provocation of using a Derridean vocabulary to point out the intellectual dishonesty of post-modern works.

9 «...de dire que le roi est nu. Nous ne voulons nullement attaquer les sciences humaines ou la philosophie en général, mais plutôt mettre en garde ceux qui travaillent dans ces domaines (surtout les jeunes). En particulier, nous voulons “déconstruire” [noter ici le caractère ironique de l’usage d’un terme de Derrida] la réputation qu’ont ces textes d’être difficiles parce que profonds. Dans bien des cas, nous pouvons démontrer que s’ils sont incompréhensibles, c’est pour la bonne raison qu’ils ne veulent rien dire» [9].

studies of science, the *Science wars* have reached further all post-modern or poststructuralist approaches of science.

Reactions in France

The reactions were very strong in France at the end of the nineties and kept strong at the beginning of the first decade of the XXIst century. The debate still goes on, almost twenty years after Gross and Levitt's *Higher superstition: The academic left and its quarrels with science*.

The main reason for this lasting debate was, and has to be, that it is not an uninteresting one, if most philosophers involved, analytic as well as postmodern, still find it interesting, because this epistemological crisis has fired straight, by deeply challenging a system which, under the guise of free speech and democratic claims, of a free criticism of science and its institutions, and of a justification of cognitive relativism, has given way for the emergence of authoritarian figures, of celebrities denouncing the authoritarianism and complacency of science towards political power, while using authority arguments to maintain their social, editorial or academic statuses.

The reactions in France were diverse and sometimes acerbic. The first and most caricature kind consisted in denouncing the original criticism for being made by a thought police of physicists, claiming authority to tell philosophers what they are allowed to think. Sokal and Bricmont's criticism not being based on the freedom of speech but on very specific uses of scientific language in philosophical or social science texts, this critique was generally discarded. But it was still relayed by the press in France. For instance, in an article published by the sociologist Denis Duclos in the newspaper *Le monde* [13], the author compares Sokal's attack to a «psychological warfare» [Ibid.] and denounces his «anti-European chauvinism of theme park amateur»¹⁰, only aiming at «parody, denigrate, trap, dishonour»¹¹. A more interesting and less *ad hominem* criticism was the one trying to sociologically explain this methodological gap between postmodernity and analytic philosophy, by pointing out changes in the context and funding of research in the USA: a little later in the same newspaper [15], Bruno Latour scorned these physicists who, «deprived of the fat budgets of the cold war are looking for a new menace, against which they will heroically offer the shield of their minds. It is not anymore a war against the soviets, but against the intellectuals 'post-moderns' from abroad»¹².

But there were also positive reactions in France to this denunciation of misuses of scientific theories. And one of the most prominent contemporary French philosopher, Jacques Bouveresse, took side for the criticism of Sokal and Bricmont, in the press [6], as well as in a little book, entitled *Prodiges et vertiges de l'analogie* [7].

10 «...chauvinisme anti-européen d'amateur de parc à thème» [13].

11 «...parodier, à dénigrer, à piéger, à salir» [Ibid.].

12 «...privés des gras budgets de la guerre froide se cherchent une nouvelle menace, contre laquelle ils offriront héroïquement le rempart de leur esprit. Ce n'est plus la guerre contre les soviétiques, mais celle contre les intellectuels "postmodernes" venus de l'étranger» [15].

The country of philosophers and the country of scientists

Whatever side one might feel inclined to take or find rationality, intellectual honesty or science in, I think that it does not serve philosophy to bare sides, territories, boundaries or limits, which *de facto* do not exist, and that the merits of the *Science wars* debates was to show the absurdity of a naïve cognitive relativism, for the very reason that a debate took place, and that for this to happen, the debating sides need to have a common language to debate with. So not much more happened than a philosophical controversy, renewing the debate about the rationality of philosophy and of making sense in philosophy. The further causal geolocation or cartography of this controversy, does not seem to make much sense, and resembles the outdated essentialist *volksgeist* [19] theory, of romantic philosopher Johann Gottfried von Herder, which did not historically result in the political emancipation of humans, but mostly in nationalisms, in the political domination of some countries by others, and in actual wars.

Is Chomsky being thus an essentialist cognitive relativist, evoking a dangerous *Parisgeist*, when he points out the spread of a «Paris pathology» [8] throughout the world or the bad «cultural influence of France» [Ibid.] on the political emancipation of «third world» [Ibid.] countries? As it was extensively shown in François Cusset's book about *French theory* [11], and as Chomsky cannot obviously ignore by the very fact that he was debating with Jacques Bouveresse, there was both a particular attraction and fascination for French postmodernism in a significant part of the North American academic community and a strong local¹³ French criticism of this exported French postmodernism. So what can be the meaning of this seemingly relativist notion of a Parisian or French culture in philosophy, in Chomsky's discourse?

Chomsky cannot mean, if one only takes a look at his bibliography and considers his political positions, by «French culture», all aspects of what is usually thus called. I do not want to appear as lacking sense of humour or as an offended French rooster¹⁴, but it would be too easy to object in the same provocative way that «North-American culture» as a whole (including junk food and the implementation of neo-liberal managerial economic reforms around the world, for instance) does not particularly have an emancipating influence on the so-called third world, to denigrate American philosophers, as a whole. So by French culture, Chomsky means French philosophy, and a certain type of pop philosophy.

Indeed, most of the French and international professional philosophers or thinkers are not very well known by the public in France or in their own countries, mainly because their works, like those of specialized scientists, are not immediately accessible, are published in the form of peer-reviewed specialised articles, often in English, or expensive, rare and complicated books, not advertised and probably also not understood by the mass media. They are therefore not influential and politically engaged public figures, as have been for instance in the past Jean-Paul Sartre or Bertrand Russell. Those usually

13 Jean Bricmont and Alan Sokal's *Impostures intellectuelles*, was first published in France, and later translated in English [9].

14 And I feel often quite offended by the presumptuousness of French pop philosophers, and by the potential damage on the profession.

coined by the mass media and appearing often in these media as philosophers in the contemporary period in France, are generally public figures who do not have any actual professional contact with the academic community or students, no peer recognition, and no serious peer-reviewed publications¹⁵. Among these are the so-called *New philosophers*, of which Bernard-Henri Lévy is the most representative and excessive figure¹⁶. Those are really the ones influencing internal politics, and even occasionally the French foreign policy, while calling themselves philosophers. In a sense, this aspect of French culture can be considered to have a bad influence on French culture as well, as far as the emancipation of the French people is concerned.

But Chomsky does not obviously take into account these top-level pop philosophers, when he blames the bad influence of French culture. He is aiming at the ones more integrated in the academic community, targeted in the *Science wars*. Those have made some mistakes, as the *Science wars* have now established, but have also challenged rationality, more or less voluntarily. And it seems that this deserves to be taken seriously, particularly by realist philosophers. Because the academic and public successes of these blamed philosophers have also revealed that they have a rather wide audience. While it is easy to discard the authors, and point out their failures, it is more difficult to discard the audience.

The challenge here for rationality is then to understand why this type of literary philosophy is more prone to exportation, if it indeed menaces emancipation in developing countries, as Chomsky suggests. It is also to understand why even more irrational forms of knowledge or beliefs are successful. Despite the fact that one might find some postcolonial or imperialist implications in the assertion that the importers have a bad taste as far as rationality is concerned, what is preoccupying, and is I think the actual meaning of Chomsky's focus on French philosophy as a whole, is that publications that are not that much serious or rational are taken seriously, without much questioning. And that rationality, realism and objectivity, seem to be losing ground. I am not able here to give final explanations of this fact that Chomsky deplores, but several hypotheses could be formulated about this preoccupying state of rationality in philosophy, and in general:

It is a contemporary claim, particularly in the philosophy of science, to follow the methods and the evaluation processes of natural sciences. This current system of individual and institutional evaluation in philosophy, based on the one of natural sciences, results in over publication and errors, as the ties between the private sector (in edition as well as in education and research) and publicly funded research increases: there are too much writings, too much individual and institutional interest in publishing fast, and not enough working time and people to criticise and evaluate correctly all of them¹⁷.

There is an overspecialization in philosophy, with many subfields and a growing number of them, such as metametaphysics [10] for instance, which tends to isolate philosophers from a given subfield from others and to isolate them even more from a popular audience.

15 See for instance the «Botul case», a hoax philosophy author (see: [5]), cited by Bernard-Henri Lévy as a major — and real — historical figure of the criticism of kantism: [17].

16 See the following investigation by two French journalists: [2].

17 This has been recently pointed out in: [4. P. 60–65].

There is a general lack of interest, for recent students, in studying and in the making of science and philosophy (and maybe even less in developing countries), because it became of little short-term economic value in our capitalist globalized world.

The individualistic organization of society favours a pre-existing confusion between philosophy, spirituality, personal development, or psychology.

This list of hypotheses is not limitative of course. Regarding the last one, if it is relevant as I suppose it is, but sociologists of philosophy need to confirm that intuition, I would like to point out that it can be witnessed in western countries, but it is also in my opinion a matter of cultural background and history. Philosophical subfields are already organized very differently in a country culturally very close to Western Europe in terms of traditions and scholarly research, such as the Russian Federation. As far as I know, philosophy in India can be generally considered as something not very different from religion, or including many elements of theology, as one of my students in Russia pointed out. But the variations in this socially admitted or refused gap between spirituality or religion and philosophy is not in this sense really a matter of place or of bad will in accepting the rules of rational discourse, but of beliefs and education. The acceptance of misused scientific concepts points at something more important politically than this misuse by some philosophers and there are far worse similar misuses of science in very influential international cults, like the *Church of scientology*, for instance. It reveals the lack of critical sense and education of the audience, and thus the current collective responsibility of rationalists and scholars generally in not engaging strongly in political and educational activities, which could be explained by the professional necessity to continuously match the expectations of the academic community, in terms of publications and research, and compete instead of teaching and popularizing.

As philosopher Pascal Engel pointed out in a 2010 article about truth and democracy [18], even if democracy implies tolerance and the acceptance of individual beliefs, it also needs a conception of the justification of these beliefs. Because moral, religious or political assertions, like saying that there was no weapons of mass destruction in Irak, require a theory of objective facts and reality, to allow a political decision. Hence is it as important to popularize the reasons why not all beliefs are equally believable, including in the sciences and philosophy, as it is important to investigate the reasons why irrational beliefs are believed.

Conclusions

The *Science wars* cannot really be considered to originate from a «Paris pathology» of misusing scientific concepts, as Noam Chomsky put it, although the *made in France* philosophy was the main object of criticism in these wars. This «pathology» could as well be considered to originate from the fact that some American scholars took some obvious errors seriously, as well as the authority of those claiming the seriousness of their theories.

But this origin is not as important as have been the very occurrence of these series of controversies, which were in fact very interesting, as far as rationality and political emancipation were concerned: it can be considered as the only event of major impor-

tance and international scope in philosophy, that even reached much further than the professional philosophers' community, of the second half of the twentieth century. Had it not happen, the subterfuges contained in some philosophical writings might have never been, or much later, discovered and criticised. The *Science wars* thus demonstrated both the liveliness and awareness of the international philosophical community, as well as its capacity, as a whole, to formulate a free criticism, although popularizing its political importance could extend the scope of this criticism.

Bibliography

1. *Aylesworth G.* Postmodernism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / éd. par Edward N. Zalta. 2013. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/postmodernism/> (дата обращения: 12.11.2013).
2. *Beau N., Toscer O.* Une imposture française. Paris, 2006.
3. *Bloor D.* Anti-latour // Studies in history and philosophy of science. 1999. Vol. 30. P. 81–112.
4. *Bohannon J.* Who's Afraid of Peer Review? // Science. 2013. 10 april. Vol. 342, N 6154. P. 60–65.
5. *Botul J.-B.* La vie sexuelle d'Emmanuel Kant. Fayard/Mille et une nuits, 1999.
6. *Bouveresse J.* Les sots calent // Le Monde de l'Éducation. 1998. January.
7. *Bouveresse J.* Prodiges et vertiges de l'analogie: De l'abus de belles-lettres dans la pensée. Paris, 1999.
8. *Bouveresse J., Chomsky N.* Dialogue sur la science et la politique // Revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie. 2010. 28 octobre, N 44. P. 123–148.
9. *Bricmont J., Sokal A.* Impostures intellectuelles. Paris, 1997.
10. *Chalmers D., Manley D., Wasserman R.* Metametaphysics: new essays on the foundations of ontology. Oxford, 2009.
11. *Cusset F.* French Theory. Paris, 2005.
12. *Deleuze G., Guattari F.* Qu'est-ce que la philosophie? Paris, 1991.
13. *Duclos D.* Sokal n'est pas Socrate // Le monde. 1997. 3 janvier.
14. *Latour B.* For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's «Anti-Latour» // Studies in History and Philosophy of Science. 1999. Vol. 30. P. 113–130.
15. *Latour B.* Y-a-t il une science après la guerre froide? // Le Monde. 1997. 18 janvier.
16. *Levitt N., Gross P.* Higher superstition: The academic left and its quarrels with science. Baltimore, 1994.
17. *Lévy B.-H.* De la guerre en philosophie. Paris, 2010.
18. *Pascal E.* La vérité peut-elle survivre à la démocratie? / éd. par Th. Discepolo, J.-J. Rosat // Revue Agone. Rationalité, vérité & démocratie 2010. 28 octobre, N 44. P. 31–56.
19. *Rejai Mostafa, Cynthia H. Enloe.* Nation-States and State-Nations // International Studies Quarterly. 1969. 1 juin, Vol. 13, N 2.
20. *Sokal A. D.* Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity // Social Text. 1996. 1 avril, N 46/47. P. 217–252.



А. О. Зиновьев, Е. Э. Чеботарева

К ОЦЕНКЕ ФРАНЦУЗСКОГО ВКЛАДА В «ПОЛИТИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ НАУКИ»: КРИТИКА ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА С ПОЗИЦИЙ ТЕОРИИ ПРАКТИКИ

Авторы рассматривают полемику между М. Фуко и Ю. Хабермасом и их последователями преимущественно с точки зрения французской версии теории практик, показывая, во-первых, особенности аргументации сторонников теории практик, а во-вторых, возвращаясь к изначальным текстам, чтобы оценить убедительность этой аргументации.

Ключевые слова: *теория практик, политическая философия, историческая эпистемология, Фуко, Хабермас, власть, коммуникация, французский стиль в философии.*

Теория практики в качестве концептуального подхода к социологическим исследованиям была предложена П. Бурдьё в 1972 г. (дата связана с опубликованием его работы «Набросок теории практики»). Следует отметить, что концепция практик, как всякой значимой парадигмы, зарождается одновременно в разных гуманитарных дисциплинах не только в континентальных, но и в американских исследованиях, однако в данном случае мы сосредоточимся именно на континентальном дискурсе с целью выявления французского вклада в теоретическое осмысление гуманитарной проблематики. Понятие практики подчеркивает значимость коллективной человеческой деятельности и связанный с ней круг представлений, дополняя и трансформируя классические субъект-объектные модели. В отечественное гуманитарное поле понятие практики ввели В. Волков и О. Хархордин, настаивая на термине *практики*, а не *практика*, ассоциировавшейся с марксистским праксисом. Волков и Хархордин увязывают истоки теории практик не с марксизмом, а с консервативными правыми мыслителями — такими, как Хайдеггер и Витгенштейн [5]. Если воспользоваться современным дискуссионным понятием исторической эпистемологии — *стилем* — понятием, которое при своей терминологической размытости содержит возможности для междисциплинарного подхода к исследованиям элементов духовной культуры в целом и решает проблему единства

и многообразия знания в его историчности, то, с нашей точки зрения, Волков и Хархордин рассматривают практики именно как стиль. В этом смысле мы можем исследовать дискуссии о знании, власти и коммуникации в современной континентальной философии, рассматривая их в русле единого стиля — теории практик. В рамках этого общего стиля второй половины XX — начала XXI в. обнаруживается некоторая специфика — французская теория практик, последователями которой, по версии Волкова и Хархордина, можно считать М. Мосса, П. Бурдьё, М. де Серто, М. Фуко, Б. Латура, Л. Тевено, Л. Болтански, Ж. Делёза.

Рассматривая французский вклад в политическую философию науки, под политической философией науки в данном случае мы подразумеваем термин Б. Латура, который рассматривал политику как лучшую модель мышления о науке; данный термин, на наш взгляд, хорошо характеризует французский стиль с точки зрения исторической эпистемологии. С одной стороны, следует отметить, что исследование сугубо французского вклада в гуманитарные науки с позиций теории практик носило бы искусственно редуцированный характер ввиду сложных переплетений и взаимовлияний философских идей различных культур. С другой стороны, ряд исследователей выделяет характерные черты современной французской философии. Так, Авьезер Такер (Aviezer Tucker), оценивая работы Латура с точки зрения англосаксонской традиции, отмечает, что его подход размывает границы между наукой и обществом и, соответственно, между философией науки и социальной и политической теорией [22]. Такер замечает относительно позиции Латура, что тот «выступает за отмену концептуальных различий между субъективным и объективным, общества и науки, первичных и вторичных качеств, могущества и права, знания и силы, разума и насилия, философии и софизма, демонстрации и убеждения, реализма и релятивизма» [22. Р. 208]. Подобный подход в рамках французской философии науки Такер рассматривает как в характерный и описывает его как политическую теорию, которая возникла в качестве реакции на определенный социальный и политический контекст и на ситуацию кризиса технократической политики во Франции [22. Р. 208]. Подобным образом характеризуют французские работы и некоторые другие исследователи, отмечая такие черты, как размывание определенностей классических философских парадигм и некоторый эклектизм, связанный с вдохновленностью психоанализом, антропологией, лингвистикой, художественным авангардом, а совсем недавно — либерализмом, аналитической философией [19].

В случае нашего исследования мы остановимся на оценке взаимовлияний французской и немецкой мысли в рамках философского диалога М. Фуко и Ю. Хабермаса, вызвавшего большой резонанс и сформировавшего противостоящие друг другу идеологические группы последователей, в том числе за пределами рамок континентальной философии. Полемика двух философов о знании, власти и коммуникации не потеряла своей остроты и в начале нового тысячелетия, хотя так и не вышла из фазы конфликта, как, например, утверждает В. Фурс¹. Исследовательница Эми

¹ Непрекращающийся конфликт сторонников Фуко и Хабермаса как современное состояние полемики диагностируется в статье В. Фурса: [13. С. 120–152].

Аллен (Amy Allen) полагает, что дебаты между Фуко и Хабермасом так и не стали событием, во-первых, из-за безвременной смерти Фуко и, во-вторых, из-за того, что оба философа оказались не способны обозначить тему дебатов, в связи с чем формального обмена мнениями между ними не состоялось, а их знаменитая полемика — по большей части продукт вторичной литературы, посвященной этим двум мыслителям [1]. Как мы покажем, эта оценка выглядит не вполне убедительно.

Существуют и другие подходы к оценке этой полемики: так, в исследовании Томаса Бибрихера (Thomas Biebricher) предлагается сделать акцент на собственных практиках мыслителей Фуко и Хабермаса — общественной деятельности, открытых интервью и политических высказываниях, — рассматривая их как публичную активность интеллектуалов, которую следует соотнести с академическими теоретическими работами философов [14. Р. 709–734]. Здесь представляется важным рассмотреть современное понимание дискурса как философского и научного общения интеллектуалов, выявить ценность «дискурсивного сообщества» и сравнить ту смысловую нагрузку, которую вкладывают в понятие дискурса сами Фуко и Хабермас.

По мнению американского социолога Рэндалла Коллинза [18], как философия, так и наука базируются на «интеллектуальных сетях», т. е. на сообществах интеллектуалов, общающихся как в ситуации «лицом к лицу», так и посредством своих текстов. Как пишет Коллинз: «Интеллектуальный мир представляет собой грандиозный разговор <...> Интеллектуалом человека делает тяга к данному разговору: стремление участвовать в беседе о самой “горячей”, центральной проблеме, <...> Беседа интеллектуалов состязательна, она неявно включает “толкание локтями” и цепляние друг за друга с целью попасть в область сосредоточения внимания, причем как можно ближе к ее центру» [17. С. 79]. Иначе говоря, интеллектуалы, будучи обычными людьми, стремятся получить «смысл» жизни («эмоциональную энергию» в терминологии Коллинза) в процессе общения со значимыми для них людьми и обсуждения значимых для них тем. В процессе «научных» разговоров приобретается «культурный капитал», т. е. темы для будущих «научных» разговоров. Участники «интеллектуальных сетей» просто ведут «умные» беседы. При этом важно создавать новые идеи — в борьбе за внимание в «интеллектуальных сетях», поскольку «пространство внимания» всегда ограничено.

В своем понимании дискурса как «культурного капитала» для «интеллектуальных» разговоров Р. Коллинз близок к пониманию дискурса Ю. Хабермасом, для которого дискурс является рациональным обменом аргументами в условиях «идеальной речевой ситуации». Отличие заключается в том, что Коллинз делает больший акцент на конфликтном характере динамики научной деятельности, а Хабермас рассматривает дискурс и коммуникативное действие как средство рационального достижения согласия в обществе, средство «социальной интеграции». Можно сказать, что Коллинз сознательно смягчает свое понимание конфликта в рамках анализа «научных споров», а Хабермас расширяет социальные условия рациональности «научных споров» до средства «социальной интеграции» современных обществ (т. е. выводит присущее науке базовое согласие на основе «идеальной речевой ситуации» за пределы сферы науки).

Но дискурс можно понимать также в смысле Мишеля Фуко или, более широко, в структуралистском смысле. Для структуралистов структуры больших текстовых единств, которые Фуко назвал «дискурсивными формациями» [11], имеют собственную логику, которая определяет, что и как можно говорить в рамках данной дискурсивной формации. Философия как «грандиозный разговор» оказывается по Коллинзу более важной в целом по сравнению со словами отдельного участника данного разговора, поскольку свои слова он способен приобрести лишь в процессе участия в «грандиозном разговоре», посредством обучения философии и написания философских текстов². Коллинз справедливо критикует такое понимание динамики интеллектуальной деятельности за полное игнорирование проблем мотивации участия в интеллектуальной деятельности (что побуждает человека пересказывать чужие идеи?). Другое дело, что данный подход справедливо подчеркивает определенные ограничения в использовании «культурного капитала» со стороны логики дискурса, т. е. принятых в интеллектуальном сообществе способов «проблематизации» (термин Мишеля Фуко) некоей области знания. В социологическом смысле необходимо отметить, что данная логика дискурса существует только для интеллектуалов, люди, не включенные в «интеллектуальную сеть», могут использовать культурный капитал в своих разговорах как угодно, т. е. для них «дискурсивные формации» и «история идей» просто не существуют.

Для учета понимания дискурса Мишелем Фуко и его последователями в дальнейшем изложении будет использоваться понятие «дискурсивное сообщество», предложенное американским социологом Робертом Уитноу (Wuthnow) [23]. Данное понятие, как представляется, позволит анализировать как «интеллектуальные сети» в смысле Коллинза, так и более строго организованные научные сообщества, для которых большее значение имеют дискурсы в смысле Мишеля Фуко, образующие дискурсивные «дисциплины». Некоторое «дискурсивное сообщество» является частью «интеллектуальной сети», которая выделяется посредством организации вокруг дискурсивной формации, то есть тематики своей коммуникации. При этом дискурсивное сообщество шире философской или научной школы, поскольку допускает интеллектуальные споры внутри себя, но отделяется от других сегментов «интеллектуальной сети» в силу приверженности определенной «проблематизации» некоей области знания³.

Понятие «дискурсивного сообщества» позволяет объединить традиции анализа научной и интеллектуальной деятельности, сложившиеся в рамках философии науки и социологии науки. В рамках философии науки «дискурсивное сообщество» близко к понятию «научно-исследовательской программы» Имре Лакатоса [8]. Хотя у Лакатоса акцент сделан на когнитивном аспекте «научно-ис-

2 Именно такое понимание философии Артур Лавджой (Lovejoy) положил в основание своего понимания философии и англосаксонской версии «истории идей» (см.: [6]).

3 Понятие «дискурсивного сообщества» продолжает традицию Чарльза Пирса и американского прагматизма. Понятие «неограниченного коммуникативного сообщества» в понимании Карла-Отто Апеля примерно соответствует «дискурсивному сообществу», но Апель не учитывает ограничивающего потенциала самого дискурса, не все могут и хотят обсуждать некий «культурный капитал», например, политическую философию Канта [2].

следовательской программы», т. е. на дискурсе в смысле Мишеля Фуко, но также присутствует указание на конкуренцию «научно-исследовательских программ», что сближает его с подходом Р. Коллинза. Можно сказать, что «дискурсивное сообщество» в процессе его вхождения в структуру университетского образования стремится превратиться в «научно-исследовательскую программу». В социологическом плане, т. е. в плане того, что «дискурсивное сообщество» является частью «интеллектуальной сети», данное понятие примерно совпадает с понятием «невидимого колледжа», введенного Дерекком Прайс де Сола (de Solla Price) в рамках исследований коммуникационной структуры науки [10]. Речь идет о более интенсивной коммуникации сетевого характера между учеными, занятыми решением одной и той же научной проблемы, независимо от их фактического места работы. В описании исследователей коммуникаций в науке «невидимый колледж» представляет собой как бы остаток от «дискурсивного сообщества», который наблюдается в процессе перехода от доуниверситетской науки к университетской науке. Иначе говоря, феномен «невидимого колледжа» описывает «дискурсивное сообщество» в условиях его включения в структуры университетской науки, но с позиции поведения отдельных ученых, участников «дискурсивного сообщества». Если концепция «научно-исследовательских программ» пренебрегает проблемой мотивации отдельных ученых и делает акцент на силе логики дискурсивной формации, то концепция «невидимого колледжа» пренебрегает силой логики дискурсивной формации, хотя и допускает ее важность для ученых. Фактически концепция «невидимого колледжа», как и «культурный капитал» в смысле Коллинза, не позволяют понять автономию дискурсивных формаций, как она выражена у Мишеля Фуко и у Имре Лакатоса. Ценность понятия «дискурсивное сообщество» как раз заключается в очевидной необходимости объединять две указанные перспективы, перспективы Фуко и Хабермаса.

Заочная дискуссия о власти Юргена Хабермаса с Мишелем Фуко является примером ожесточенного спора с принципиальным теоретическим противником и выделяется резкостью высказываний Хабермаса в адрес Фуко. Отчасти данный спор имел место и в реальном общении лицом к лицу. «Когда Хабермас был в Париже, — говорил в интервью Мишель Фуко, — мы долго спорили, и я в самом деле был поражен, когда понял, когда до меня дошло, насколько вопрос о Хайдеггере и о различных политических последствиях и скрытых значениях хайдеггеровской мысли является для него животрепещущим и весьма важным» [12. Ч. 1. С. 324]. Данный спор касается не только философии власти, хотя суть его, конечно, в философии власти, но также понимания государства и науки, их сложных и проблематичных отношений, отношений ученых и чиновников, которые вновь вышли на первый план в связи с экономическим кризисом 2008 г., поскольку обсуждение данного кризиса вновь сделало актуальными отношения между властью и истинной в общественных дебатах.

Хотя существует обширная комментаторская литература сторонников Фуко и сторонников Хабермаса, в которой продолжается спор о приоритетности идей одного из них, в данном случае приоритетным представляется новое прочтение данного спора с точки зрения внутреннего сходства их позиций по наиболее

принципиальным вопросам политической философии. (Разумеется, в комментаторской литературе также обнаруживается и видение определенного сходства позиций Фуко и Хабермаса. В качестве примера можно сослаться на сборник «Foucault and Philosophy», в частности на главу «Foucault, philosopher of dialogue», где утверждается, что Фуко и Хабермас сходны в своей позиции отрицания кантовской критической парадигмы, базирующейся на концепции трансцендентального субъекта [18]).

Представляется, что «резкость» Хабермаса по отношению к Фуко основана на непродуктивной и несправедливой редукции Фуко к роли последователя Хайдеггера. В свою очередь сторонники Фуко часто плохо понимают теоретическую логику Хабермаса, особенности ее отношения к Марксу и Веберу. Вопреки различным недоразумениям в трактовках философий/теорий Фуко и Хабермаса, их объединяет серьезное отношение к проекту рационализации Макса Вебера и серьезные попытки выйти за пределы веберовского понимания диалектики рационализации в истории Европы. Важно подчеркнуть также и объединяющие двух философов стремления сочетать теорию и практику в изучении истории власти, выработать понимание власти, которое соединяло бы в себе внимание к эмпирическим проявлениям власти на социальном уровне и широкое философское понимание основ теории власти. Представляется, что некоторые последователи Фуко и последователи Хабермаса часто снижают их планку, уходят либо в эмпирический анализ власти, либо в анализ философского понимания государства и власти, без необходимого понимания взаимосвязи данных направлений исследований.

Основания для данного сближения философских позиций содержатся в том числе в высказывании Фуко: «Я очень интересуюсь тем, что делает Хабермас; я знаю, что он совершенно не согласен с тем, что говорю я, — а вот я чуть более согласен с тем, что говорит он, — между тем существует нечто, что всегда ставит передо мной проблему: когда он отводит отношениям коммуникации чрезвычайно важное место, и особенно функцию, которую я бы назвал “утопической”...» [12. Ч. 3. С. 266]. Речь у Фуко, по всей видимости, идет о понятии «идеальной речевой ситуации» Хабермаса. Оценка «идеальной речевой ситуации» как «утопии» вполне справедлива, но «идеальная речевая ситуация» идеальна в смысле веберовского «идеального типа», т. е. «утопична» как продуктивная «утопия» необходимой методологической «идеализации» социальной реальности. Понятие «идеальной речевой ситуации» фактически необходимо для методологического отделения стратегической рациональности от коммуникативной рациональности. Речь всего лишь идет о том, что необходимо отделять отношения власти от отношений истины, что они не тождественны друг другу. Данное различие по Хабермасу вытекает из необходимости различать власть, деньги и солидарность как различные средства воздействия на людей.

Можно предположить, что на уровне «практик» действительно преобладает стратегическая рациональность, «стратегии власти» по Фуко, но это не означает отрицания необходимости жизненного мира и его отличия от бюрократического государства и рыночной экономики. Некоторая «правота» сторонников Фуко заключается в методологической условности выделения повседневного языка из

отношений власти, хотя нормальная социализация, по всей видимости, невозможна лишь в модусе отношений власти. Тот факт, что мы не называем истину и власть одним словом в естественном языке, говорит о некоторых основаниях для представлений о коммуникативной рациональности. Наоборот, понятие «власть-знание», которое использует Фуко, нуждается в специальных пояснениях с точки зрения естественного языка.

В своих поздних работах Фуко действительно интересовался тематикой Хабермаса. Особенно явно данный интерес можно обнаружить в статье «Что такое просвещение?», которую Фуко посвятил разбору известной статьи Канта. Здесь Фуко пишет: «Эти совокупности практик образуют три крупные области: область отношений с вещами, область взаимодействия с другими людьми и область отношений с самим собой <...> Однако речь идет именно о трех осях, специфику и взаимопроникновение которых надо анализировать: ось знания, ось власти и ось этики» [1. С. 356]. Из данной цитаты хорошо видно, что для Фуко существуют только властные отношения между людьми, а знания относятся только к отношениям с вещами. Позиция Фуко в данном случае действительно очень близка к идеям «Диалектики просвещения» Адорно и Хоркхаймера [14]. Отношения человека с самим собой создаются комплексом «власти-знания», который формирует человека своего времени. Собственно исторические исследования Фуко носят не столь мрачный характер, фактически у Фуко человек сам себя превращает в субъекта познания, дискурсы субъективации не так сильно связаны с властью, как полагает Фуко на уровне теории. Эмпирические описания Фуко близки к текстам Макса Вебера по выделению противоречий реальных процессов рационализации человека со стороны власти и государства. Если для Хабермаса неприемлемой является линия Ницше-Хайдеггера, то для Фуко сомнительными являются различные версии истолкования Маркса. Соответственно в наследии Вебера Фуко продолжает тему Ницше, а Хабермас более интересуется темой Маркса. Именно ницшеанское понимание власти у Фуко находится в центре критики Хабермаса. Поэтому Хабермас высоко оценивает археологический этап в творчестве Фуко и крайне негативно оценивает его же генеалогический этап. При этом Хабермас ошибается, связывая интерес Фуко к Ницше с влиянием Батая, на самом деле Фуко воспринял Ницше в интерпретации Хайдеггера и Делёза [12. Ч. 3. С. 280]. Критикуя понятие «власти» у Фуко, Хабермас сравнивает его с понятием «жизни» в немецкой философии. Данное сравнение точно определяет место понятия «власти» в политической философии Фуко, «власть» не может быть рационально проанализирована, поскольку она является основой социальных отношений. Но именно по этой причине Фуко не является представителем «философии сознания», как полагает Хабермас, ориентируясь на сходство его идей с идеями «Диалектики просвещения». Теоретическая позиция Фуко довольно экономна по сравнению с позицией Хабермаса, для Фуко существует лишь стратегическая рациональность, которая лежит в основе любой интерсубъективности. Если у Маркса ключевую роль играл «труд», а Хабермас предложил различать «труд» и «интеракцию» [14. С. 8–49], то Фуко заменил «труд» на «власть», которая вполне может в себя включать и «интеракцию». Вполне естественно, что Хабермаса ужаснула линия

Гоббса-Ницше-Фуко и он подверг данную линию ожесточенной критике в работе «Философский дискурс о модерне» [15]. Слабость критической позиции Хабермаса заключается в том, что он упорно отождествляет политическую философию Фуко с «философией сознания» и теоретической логикой «Диалектики просвещения». Но, как показала дальнейшая дискуссия, позиция Фуко слабо уязвима для подобных аргументов. Поэтому наиболее серьезная критика Хабермаса касается роли права в осуществлении власти. В работах Фуко нет веры в «права человека», но его практические действия во многом были ориентированы на эмпирическую реальность «прав человека». Реальные процессы становления бюрократического государства требуют более серьезного отношения к праву, чем позволяет теория «власти» у Фуко. С другой стороны, сомнения Фуко в реальности демократии и правового государства вполне возможно понять как последовательный акцент на действительных реалиях бюрократического государства.

Здесь на помощь Хабермасу приходит Пьер Бурдьё, с его ориентацией на философию позднего Витгенштейна, поскольку он увязывает практики с «габитусом» и тем самым ставит под сомнение зависимость любых практик от «власти». Только практики тех, кто располагает «габитусом» обладателя власти, связаны с властью. Ученики Пьера Бурдьё Люк Болтански и Лоран Тевено в своей работе «Критика и обоснование справедливости» [3] еще больше отдаляются от теории практик Фуко и приближаются к теоретической позиции Хабермаса, когда связывают социологию с политической философией.

Многие последователи Бурдьё хотели бы «социологизировать» теорию Хабермаса в силу ее избыточной философской «абстрактности». Собственно суть возражений Бурдьё сводится именно к представлению об избыточной «философичности» идей Хабермаса, и данный недостаток Хабермас разделяет с Мишелем Фуко. Свои критические замечания к философскому проекту Хабермаса Бурдьё изложил так: «Что бы там не думал Хабермас, но трансисторические универсалии коммуникации не существуют; хотя бесспорно существуют социально установленные формы коммуникации, способствующие производству универсального <...> Именно такое пространство игры необходимо сконструировать, но не на базе моральных предписаний и обвинений, а создавая рациональные условия спора <...> Это пространство игры есть пространство свободы, которое социальная наука может создать сама для себя, смело стараясь познать социальные условия, влияющие на ее функционирование, и стремясь установить технические и социальные процедуры, позволяющие эффективно, т. е. коллективно, контролировать эти условия» [4]. Если для Фуко «идеальная речевая ситуация» Хабермаса является «утопией», то для Бурдьё она является философской абстракцией, «трансисторическими универсалиями коммуникации». На самом деле Хабермас существенно ближе к позиции Бурдьё по сравнению с Мишелем Фуко. Прообразом «идеальной речевой ситуации» выступает научная дискуссия, для которой необходимы условия свободной речи, а не речи в условиях властного воздействия. В своем описании «идеальной речевой ситуации» Хабермас лишь перечисляет необходимые условия свободной речи. В духе аналитической философии Хабермас описывает «идеальную речевую ситуацию» как набор процедур по достижению со-

циальных условий свободной речи. При этом данные условия представляют собой лишь теоретическую модель, которая базируется на реальном жизненном мире и коммуникативном действии. Иначе говоря, Хабермас описывает теоретические социальные предпосылки «пространства свободы», которое призывает создать в социальных науках Пьер Бурдьё. Конечно, при этом Хабермас действительно занимает более универсальную позицию по сравнению с Бурдьё, в его понимании речь идет о «пространстве свободы» в обществе, а не только в социальных науках, но данные теоретические позиции взаимосвязаны. Там, где Хабермас пишет о нормативных условиях, Бурдьё пишет о социальных механизмах создания нормативных условий, т. е. Хабермасу действительно не хватает понимания социальных механизмов бюрократического государства и демократии, которые фактически защищают жизненный мир. С другой стороны, Бурдьё слишком увлечен реалиями стратегической рациональности, прежде всего на уровне анализа практик. Именно для критического отношения к увлеченности многих исследователей реалиями стратегической рациональности полезно введенное Хабермасом понятие «коммуникативной рациональности».

В пользу данной точки зрения говорит теоретическая трансформация некоторых последователей Пьера Бурдьё. В своей работе «Критика и обоснование справедливости» Люк Болтански и Лоран Тевено, исходя из анализа классических текстов по политической философии, анализируют условия достижения согласия, т. е. по сути дела изучают смысловые фрагменты жизненного мира и социальные механизмы коммуникативной рациональности. Данное исследование может быть понято как социологическое упражнение в социальной герменевтике, т. е. методологически близкое к философскому проекту Хабермаса. Без большой натяжки оно может быть названо и исследованием коммуникативной рациональности в различных социально сконструированных контекстах социального взаимодействия. В то же время, по сравнению с работами Хабермаса, это исследование уделяет существенно больше внимания конфликтным аспектам социального взаимодействия и в целом исходит из теории практик Бурдьё.

На важность конфликтного характера властных отношений в смысле Фуко обращает внимание ученик Хабермаса Аксель Хоннет. Для ранних работ Хоннета характерен интерес к достижениям французских философов и попытки интегрировать идеи Мишеля Фуко в свою теорию [21]. При этом Хоннет трактует Фуко в русле идей Теодора Адорно и придерживается мнения Хабермаса о принадлежности Фуко к представителям «философии сознания». Частично под влиянием Фуко Хоннет предлагает понимать исторический процесс как «борьбу за признание». С помощью данного понятия из ранней философии Гегеля Хоннет отражает конфликтный характер общественных процессов, но без их редукции к экономическим отношениям, как это имеет место в марксизме. Как полагает Хоннет, «борьба за признание» является необходимой предпосылкой для коммуникативной рациональности и коммуникативного действия. В своей последней работе «Право свободы. Основы демократической нравственности» [20] Хоннет, отталкиваясь от идей Гегеля, развивает точку зрения Хабермаса на право как ключевое средство социальной интеграции в условиях демократии, что содержит скрытую полемику со страте-

гическим видением процессов социальной интеграции в теориях практик Фуко и Бурдьё. В целом, несмотря на существенные модификации идей Хабермаса и интерес к актуализации философии Гегеля, Хоннет находится в русле идей Хабермаса и довольно далек от полного принятия идей Фуко. Хотя обращение Хоннета к понятию «борьбы за признание» было направлено на создание эмпирически ориентированной теории человеческого поведения, он еще более уязвим для критики в духе Бурдьё за обращение к абстрактным философским конструкциям. Фактически Хоннет «пожертвовал» социологическим измерением политико-философского проекта Хабермаса ради создания более совершенной критической политической философии. В духе критической политической философии Хоннета французский стиль политической философии науки Бруно Латура можно интерпретировать как «борьбу за признание» прав вещей в сообществе людей.

Иначе говоря, последователи Хабермаса возобновляют на новом историческом этапе критику раннего Гегеля в адрес моральной философии Канта. Данные дебаты действительно являются «утопией» по отношению к реальному состоянию демократии в условиях современного бюрократического государства, но данная «утопия» отражает необходимые процессы истолкования демократии политической философией в условиях публичной сферы. Можно сказать, что «идеология» «стратегий власти» в условиях современного бюрократического государства необходимо дополняется «утопией» «идеальной речевой ситуации» для публичной сферы. Справедливость критики идей Хабермаса с позиций стратегического реализма Бурдьё заключается в явно избыточной чувствительности политической философии Хабермаса к условиям свободной речи в современном бюрократическом государстве для науки и политики. Но, как понимают ученики Бурдьё, данная чувствительность является сильной стороной философского проекта Хабермаса и его последователей. В своей «Теории коммуникативного действия» Хабермас предложил первый успешный теоретический синтез политической философии и социологического исследования проблем социальной интеграции современных демократических государств/обществ. Социальные условия для свободной речи в науке, которые находятся в центре внимания Бурдьё, зависят от социальных условий свободной речи в бюрократическом государстве, т. е. от делиберативной политики и демократии. Иначе говоря, стратегический реализм Бурдьё несправедливо критичен к понятию «коммуникативной рациональности», без которой он превращается в «прислугу» стратегий власти. Реализм традиционного общества, на который опирается теория практик Бурдьё, не способен самостоятельно противостоять стратегической рациональности бюрократического государства. Данный реализм имеет смысл лишь в условиях демократической публичной сферы как выражение коммуникативной рациональности. Только понимание диалектики (конфликтного потенциала) стратегической рациональности и коммуникативной рациональности как двух форм общественной intersubjectivity позволит соблюсти необходимый баланс власти и свободы политической и научной деятельности на индивидуальном и коллективном уровне. Тогда и можно будет с иронией Фуко произнести хорошо известную фразу Гегеля: «все разумное действительно, все действительно разумно».

В заключение следует вернуться к нашему изначальному тезису о том, что в современной интеллектуальной мысли достаточно сложно выявить определенную национальную традицию в своем «чистом» виде. Как мы рассмотрели, с одной стороны, и Фуко и Хабермас отказываются от кантианской парадигмы трансцендентального субъекта, с другой — их объединяет серьезное отношение к проекту рационализации Макса Вебера. Фуко вдохновляется Хайдеггером через Ницше, идеи Хабермаса находят определенную опору у П. Бурдьё. Мы видим, что критика (или поддержка) Хабермаса французскими философами дает возможность нагляднее увидеть особенности теории практики в рамках французской философии. Как справедливо доказывают Волков и Хархордин, французская теория практик, концептуально начинаясь с работ Бурдьё и де Серто, тем не менее в своих истоках вдохновляется работами Хайдеггера, которые явили альтернативу классической объектно-субъектной парадигме [5]. Оценивая проект Хабермаса как слишком «метафизический» и абстрактный, французские философы сами переходят от социального измерения как основы своей критики к практике как онтологии, рассматриваем ли мы Делёза с его понятием «складки», вмещающим субъектов и обстоятельства, или Латура с его «сетями», в узлах которых находятся как люди, так и вещи, «нечеловеки». Латур и сам предпринимает локальную критику Хабермаса, номинально обвиняя его в теоретизировании за счет воздержания от любого эмпирического исследования. Латур представляет позицию Хабермаса как «Пусть гибнут сети, лишь бы только коммуникативный разум торжествовал», однако при этом признает, что Хабермас, тем не менее, «остается честным и достойным уважения» [10. С. 127]. Позиция Б. Латура поддерживается его коллегой М. Каллоном (M. Callon), который полагает, что Хабермас продвигает коммуникативную рациональность в ущерб инструментальной [22. Р. 21]. Авьезер Такер в своей вышеуказанной работе замечает, что подобная позиция связана с желанием Латура, Каллона и их последователей стереть границы между философией, наукой, этикой и политикой, в то время как Хабермас оставляет эти границы. Хабермас полагает, что ученые могут пользоваться своей автономией в отведенных им рамках, не предполагающих выработки нормативных решений, в то время как Латур и Каллон сомневаются в наличии этих рамок, утверждая, что в условиях недостаточной информации невозможно отличить бесспорные факты от спорных ценностей [Ibid.].

Таким образом, дискуссия, инициированная спором Фуко и Хабермаса, в некоторой степени выявила зависимость определенной идеологической позиции от социально-политического контекста конкретной культуры. Тем не менее, как мы видим из приведенного анализа аргументации, значительное место в идеологической позиции отводится также непониманию противоположной стороны, в то время как содержательный анализ противоположных позиций зачастую обнаруживает больше сходства, чем было заявлено.

Основной ценностью исследования полемики М. Фуко и Ю. Хабермаса мы считаем не только раскрытие своеобразия французского стиля теории практик, но в первую очередь очевидную актуальность темы взаимодействия знания и власти, возможности выстраивания коммуникации между учеными и чиновниками.

Необходимость самого глубоко рассмотрения этих проблем на академическом и политическом уровне очевидна не только для западных стран, но и для современной России.

Литература

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. М., 1997.
2. Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001.
3. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости. М., 2013.
4. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2005. С. 534–535.
5. Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик. СПб., 2008.
6. Коллинз Р. Социология философий. Новосибирск, 2002.
7. Лавджой А. Великая цепь бытия. М., 2001.
8. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Кун Т. Структура научных революций. М., 2002.
9. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб., 2006. С. 127.
10. Прайс Сола Д. де, Бивер Б. Д. де. Сотрудничество в «невидимом колледже» // Коммуникация в современной науке. М., 1976.
11. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
12. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1–3. М., 2002.
13. Фурс В. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос. 2002. № 2. С. 120–152.
14. Хабермас Ю. Наука и техника как идеология. М., 2007. С. 8–49.
15. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
16. Allen A. Discourse, Power, and Subjectivation: the Foucault / Habermas Debate Reconsidered // The Philosophical Forum. 2009, Spring. Vol. 40, Issue 1. P. 1–28.
17. Biebricher Th. The practices of theorists: Habermas and Foucault as public intellectuals // Philosophy Social Criticism. 2011. Vol. 37, N 6. July. P. 709–734.
18. Foucault, philosopher of dialogue // Foucault and Philosophy / eds. by Timothy O’Leary, Christopher Falzon. Wiley; Blackwell, 2010.
19. Hallward P. The one or the other. French philosophy today // Angelaki: journal of the theoretical humanities. 2003. Vol. 8, N 2. August.
20. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Berlin, 2011.
21. Honneth A. The Fragmented World of the Social. Albany, 1995.
22. Tucker A. The Political Theory of French Science Studies in Context. 2007. Vol. 15, N 2. Summer. P. 202–221.
23. Wuthnow R. Communities of Discourse. Cambridge, 1989.



Д. Н. Дроздова

ПРЕЛОМЛЕНИЯ А PRIORI ВО ФРАНЦУЗСКОЙ МЫСЛИ: ЭМИЛЬ БУТРУ И ЭЛЕН МЕЦЖЕР*

В статье исследуется процесс зарождения во французской философии теории научного познания, в которой разум и реальность выступают как два активных, но противоборствующих начала: разум, пытаясь ввести реальность в сферу интеллигибельного, охватывает и расчленяет ее априорным категориальным аппаратом, но реальность выступает как самостоятельная сила, сопротивляющаяся рациональной фиксации. В работе рассматриваются идеи Эмиля Бутру, положившие начало этой эпистемологической традиции, а также последующая история темы а priori в работах Элен Мецжер.

Ключевые слова: французская историческая эпистемология, а priori, теория познания, Эмиль Бутру, Элен Мецжер.

УДК 1 (16)

Современная философия, пытаясь говорить о трансцендентности, не может игнорировать кантовский проект. Как показывает развитие метафизики последних двухсот лет, всякая попытка вернуть речи о трансцендентном утраченные позиции должна начинаться с преодоления или переосмысления наследия Канта, для которого осмысленный дискурс, нацеленный на познание, ограничен пределами возможного опыта, а философии оставлена миссия исследования условий возможности этого опыта. Попытки же говорить в рамках теоретического познания о реальности «как она есть» или о первопричинах, бытии, сущем и Боге должны быть отвергнуты как беспредметные.

Среди современных метафизических построений все большую популярность приобретает движение, называемое «спекулятивным реализмом». Один из его лидеров, французский философ Квентин Мейясу в своем программном произведении «После конечности» ясно и определенно указывает, что кантовская критическая философия производит в философской традиции разлом, после которого невозможно более мыслить как раньше и верить в возможность постижения реальности «самой по себе». Мышление, как кокон, обволакивает себя, преобразуя всякую познаваемую реальность в собственный коррелят, замещающая трансцендентность трансцендентальностью.

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ 13-03-00573 «Концептологический анализ “возвращения к трансцендентному” в современной европейской философии».

Мейясу пытается заново переосмыслить проблемы, порождаемые кантовским критицизмом, и наметить пути продвижения к абсолюту, в роли которого теперь выступает не некое самодостаточное сущее, а неустранимая контингентность фактуального. Производимая Мейясу абсолютизация контингентности проявляется, в частности, в переоценке необходимости законов природы: единственно необходимой является сама контингентность этих законов [12. P. VII]. Все радикально контингентно.

Однако в истории французской философской мысли подобная идея уже звучала. Тезис о контингентности законов природы был выдвинут еще в XIX в. Эмилем Бутру также в контексте размышлений о зафиксированной Кантом необходимости законов природного мира, данного нам в опыте. По мнению Бутру, подчиненный необходимости мир опыта исключает реальность свободной человеческой деятельности, а кантовское решение, выносящее свободу в область ноуменального, не кажется достаточно убедительным. В попытке освободить природный мир от жесткого подчинения необходимости Бутру предлагает такую схему взаимодействия человеческого разума с природным объектом, в которой и разум, и природа обладают собственными нередуцируемыми свойствами, во взаимодействии которых рождаются опыт и познание. Бутру, впрочем, наследует кантовское представление об априорности категориального аппарата, при помощи которого разум структурирует и организует данные опыта, однако допускает изменчивость этих ментальных структур. Использование Бутру кантовских мотивов позволяет многим исследователям видеть в нем одного из протагонистов французского «неокантианства» второй половины XIX в. В нашем исследовании мы хотим рассмотреть философию Бутру в контексте распространения кантианства во Франции и показать, как частичная и искаженная рецепция Канта, проявившаяся в соединении его тезиса об априорной природе рассудочных категорий с картезианской традицией, выводящей на первый план первичность интуиции *cogito*, приправленная понятийным аппаратом и рациональной четкостью схоластики, позволила французским философам выйти к концу XIX в. на передовые рубежи философской мысли в области эпистемологии и философии науки.

1. Французская рецепция философии Канта в XIX столетии

В истории философии хорошо известна реакция немецких философов на философию Канта: все великолепие немецкой философии XIX в. так или иначе связано с попытками углубить кантовскую интуицию, довести ее до предела или же преодолеть ее в спекулятивном идеализме. Но история рецепции Канта во Франции только сейчас становится предметом особого интереса со стороны исследователей (см.: [6; 15]).

Знакомство французов с философией Канта происходило медленно и было ознаменовано рядом искажений и поспешных сопоставлений, а также общей негативной оценкой. Большинство специалистов сходится во мнении, что первоначальное восприятие Канта оказалось поверхностным и искаженным, по настоящему серьезное изучение кантовской мысли начинается во Франции лишь

во второй половине XIX в. Первые франкоязычные рецензии и изложения кантовской критической философии появились еще в конце XVIII в., в публикациях членов Прусской академии наук Христиана Зелле (Selle) и отца и сына Ансийонов (Ancillon). Однако эти рецензии, кроме общего критического настроения, содержали ряд сбивающих с толку интерпретаций. В частности, как указывает Уоррен Шмаус, Луи Ансийон, а вслед за ним и его сын Жан рассматривали принципы *a priori* как некий род врожденных склонностей души, что определило последующее восприятие философии Канта во Франции как своего рода «психологии» [15. Р. 10].

Первое заметное вхождение Канта в интеллектуальный пейзаж Франции произошло только в 20-е годы благодаря активной деятельности Виктора Кузена (1792–1867)¹. Кузен был одним из наиболее ярких и влиятельных представителей того философского течения, которое получило название эклектизма. Эклектики не стремились создать стройной системы, но были уверены, что крупницы философской истины присутствуют почти во всех течениях и теориях, поэтому следует собрать значимые и стоящие идеи из разных источников и свести их воедино. В силу особой харизматичности Кузена и его значимого административного положения эклектики оказали значительное воздействие на всю последующую французскую философскую мысль. Сам Кузен, впрочем, предпочитал называть свою философию «спиритуализмом», подчеркивая тем самым центральную роль «духа» в его философских построениях.

Спровоцированные эклектиками попытки выбрать из критической философии Канта лишь отдельные положения и соединить их с идеями эмпиристов или рационалистов породили специфическую традицию в эпистемологии, которая не слишком утруждала себя серьезным исследованием кантовской доктрины, но вобрала в себя некоторые разрозненные идеи: различие синтетических и аналитических суждений, априорность категорий, активную роль разума в познании. Характерной особенностью эклектического прочтения Канта стало наложение его теории познания на декартовское *cogito* (см.: [15. Р. 4]). В частности, на первый план у эклектиков-спиритуалистов вышла идея активного «эго», творящего собственные эпистемологические категории. Однако место трансцендентальной дедукции категорий заняла эмпирическая, для которой основой является эмпирическое самосознание и самовосприятие волевой и интеллектуальной активности *cogito*.

Особым ориентиром для истолкования кантовского критицизма в новом ключе становится Франсуа Мэн де Биран (1766–1824) с его волюнтаристским толкованием картезианства. Он указывает, что не только «я мыслю», но и «я действую» в равной степени самоочевидны для сознания. Мы интуитивно познаем не только наше существование как разумной субстанции, но и наше существование как субстанции, наделенной волей и стремлением. Когда речь идет об априорных категориях, структурирующих наше познание, мы можем с легкостью увидеть,

¹ При этом перевод первой Критики на французский увидел свет лишь в 1835 г., а все три Критики были переведены только к середине века [6. Р. 409 и далее]. Впрочем, до этого читатели могли пользоваться латинскими переводами Борна.

что разум выводит категории из внутреннего опыта осознания себя как единого мыслящего и действующего субъекта. В частности, из внутреннего опыта легко выводится категория причинности: субъект осознает себя как источник, причину своего действия, и переносит это представление на окружающий мир. Таким образом выводится, что причинность — априорная категория, источником которой служит самоданность субъекта как субъекта действующего.

По всей видимости, в силу этого акцента на субъекте действующем последующая французская философия (во многом параллельно с аналогичными интуициями Шопенгауэра и Шеллинга) начала воспринимать сущее вообще — в том числе то, что служит основанием феноменального мира — как наделенное силой и способностью к действию.

Такое прочтение Канта является скорее психологическим, но оно позволяет продвинуться позднее в сторону социологизации категорий, когда категории начинают рассматриваться не как продукт деятельности индивидуального эмпирического сознания, а коллективного и общественного разума — но все столь же эмпирического. Французские философы легко признают (вслед за Кантом), что опыт структурируется и осмысляется в рамках априорных категорий мышления, но они полагают, что эти категории не даны раз и навсегда. Категории не выводятся из реальности, не усматриваются в ней, но происходят из самого познающего разума, являются его продуктом, однако продуктом контингентным и историческим. Это уже не структурные формы трансцендентального субъекта, но продукт творческой активности сознания. Такого рода порождение разума оказывается подвижным и изменчивым, зависящим от многих культурно-исторических факторов. В итоге мы имеем схему, в которой активный творящий разум находится в постоянном и напряженном взаимодействии с познаваемой реальностью, создавая эпистемологический продукт, в который каждая сторона привносит что-то свое.

2. Эмиль Бутру: между *a priori* и *a posteriori*

Исследователь французского неокантианства Фабьен Капейерес среди философов, оказавших наибольшее влияние на французское восприятие Канта на рубеже веков, называет Ренувье, Бутру и Брюнсвика [6. Р. 408]. Среди них он особо выделяет Эмиля Бутру (1845–1921), профессора истории современной философии в Сорбонне, с именем которого связан общий подъем философского духа во Франции конца XIX.

Эмиль Бутру родился в 1845 г. в католической семье в предместье Парижа Монруж. Среднее образование получил в знаменитом парижском лицее Генриха IV (в те времена он назывался лицей Наполеона), затем учился в Высшей нормальной школе, где его наставником был известный французский кантианец Жюль Лашелье. После окончания Высшей школы Бутру был направлен по рекомендации Дюруи в Германию, в Гейдельберг, где провел около года (1868–1870). В Гейдельберге он познакомился с известным физиком, физиологом и философом Германом Гельмгольцем, а также с историком философии Эдуардом Целлером, чью «Историю греческой философии» он перевел на французский за время пребывания

в Гейдельберге. Брюнсвик, описывая эту историю, указывает, что Бутру оказался в Германии как раз в то время, когда слава Гегеля начала меркнуть, а философия Канта вновь заняла место в повестке дня. Примечательно, что именно Целлер в инаугурационной лекции 1962 г., опередив на пару лет Отто Либманна, указал, что немецкой философии следует вернуться к Канту [5. Р. 263; г. С. 89]. В то же время во Франции приверженцы спиритуализма — и в первую очередь сам Лашелье — искали возможности вернуть философии глубину, точность, ясность и доктринальную проработанность, свойственную лучшим немецким образцам. Эта внутренняя потребность собственной школы, наложенная на благоприятные обстоятельства немецкой поездки, сыграла огромную роль в формировании дальнейшего философского пути Эмиля Бутру.

В 1871 г., после возвращения из Германии, Бутру получает назначение в лицей Кана, где также преподает его друг и сокурсник Жюль Таннери, младший брат будущего известного историка науки Поля Таннери (см.: [14]). Три года спустя, в 1874 г., Бутру защищает в Сорбонне диссертацию «О контингентности законов природы». Как отмечает американская исследовательница его творчества Люси Шепард Крофорд, эта первая серьезная академическая работа Бутру уже содержит в себе все основные идеи и элементы его дальнейшей философии [9. Р. 65–66]. По мнению многих современников, эта работа, в силу ее оригинальной позиции и четкой аргументации, стала переломным пунктом в истории французской философской мысли второй половины XIX в.

После защиты диссертации Бутру в течение нескольких лет преподает философию в различных университетах Франции. В 1877 г. он возвращается в Париж и получает место лектора в Высшей нормальной школе. С 1885 г. Бутру преподает в Сорбонне, где в 1888 г. становится профессором по кафедре истории современной философии. Бутру привнес особый стиль в изучение истории философии. В его изложении старые доктрины оживали и становились близкими и понятными современному читателю. Исследования и лекции Бутру охватывают практически всю историю западной мысли: от Сократа до Паскаля, от Канта до Уильяма Джемса. Но часть его работ по-прежнему была посвящена проблеме границы научного познания и научной картины мира. Среди них следует отметить лекционный курс «Об идее закона природы в современной науке и философии», прочитанный в Сорбонне в 1892–1893 гг., а также работу «Наука и религия в современной философии» (1908), в которой он разбирает различные философские позиции, описывающие взаимоотношения науки и религии. Еще при жизни работы Бутру получили особое признание. В 1898 г. он был избран членом Академии моральных и политических наук, а в 1912 г. стал членом Французской академии.

Уже в своей первой работе, «О контингентности законов природы», Бутру показывает себя знатоком и почитателем достижений современной ему научной мысли, однако он обходит ловушку наивного позитивистского сциентизма, осуществляя критику предпосылок научного метода и научной картины мира. Основная цель работы Бутру полностью соответствует духовным устремлениям спиритуализма: найти в мире, который развивается (по мнению науки) по строгим детерминистским законам, место для свободы и спонтанности. Леон Брюнсвик так

описывает возникающую коллизию: «легитимность науки опирается на единство мысли, откуда вытекает единство природы: здесь не допустимы ни малейший разлом, ни малейший пробел в жесткой связи причин и следствий, а свобода, которую спиритуализм так ценит, оказывается исключена из феноменального мира и вытеснена, как того хотел Кант, в гипотетическую трансцендентность мира интеллигибельного» [5. Р. 268]. Чтобы найти место для свободы, для индивидуальности, для творчества и новаторства, нужно внести коррективы в детерминистскую схему научной философии — что и делает Бутру в своей работе.

В ее основе лежит идея о разделении мира на уровни бытия: от наиболее простого, единого и нерасчлененного уровня чистого сущего, управляемого законом необходимости, мы поднимаемся до сложного и многообразного социального и психического мира человека. На самом нижнем уровне находится мир чистой необходимости, простого численного закона тождества, где еще нет никакого качественного различия сущего. На следующем уровне появляется разделение на причины и следствия: жесткая связь между ними сохраняется, но уже появляется различие: причина отличается от следствия уже тем, что она причина, а не следствие. Более высокий уровень сложности — мир логических понятий и классификаций. Здесь появляется множественность, которая должна быть объединена единым понятием. Следующий уровень — мир математических объектов, затем идет мир физических тел, мир биологических организмов и, наконец, духовный мир человека. По мнению Бутру, ни один уровень не существует без предыдущего, более низкого и структурно более простого уровня, однако у каждого из них есть свои нередуцируемые качества и законы. При переходе с более базового уровня на более высокий происходит его усложнение, усиление проявления единства в многообразии, но одновременно с этим — уменьшение роли необходимости. Более высокий уровень не дедуцируется из предыдущего, но привносит что-то новое.

Отсутствие *логической* необходимости в переходе между уровнями сложности иллюстрирует главную мысль Бутру: все радикально контингентно. Контингентность, неопределенность, заложена в самой основе мира, который описывает наука. Бутру указывает, что присутствие контингентности проявляется также в любом прогрессе, движении, в возможности улучшения и в совершенствовании, т. е. всегда, когда происходит появление чего-то нового. Но контингентность не противоречит детерминизму: несмотря на несводимость высших уровней к низшим, каждый из уровней управляется своими жесткими детерминирующими законами. Это, с одной стороны, объясняет возможность научного познания мира, а с другой — обозначает его границы: наука познает бытие в стабильности формы и закона, но не в его творческой силе, которая недоступна научному наблюдению. Ведь плод творчества (отступление от закона, случайность) делает невозможным помыслить мир в целостности и единстве. Здесь наука должна уступить место философии.

Уже с первых страниц своей диссертации Бутру довольно активно пользуется кантовским словарем. Он формулирует проблему в духе критической философии: наше знание законов, т. е. необходимой связи между вещами, основано на синтезе, поскольку в нем устанавливается связь между уже разделенными частями.

Но необходимость аналитического суждения сводится к чистому тождеству $A=A$, а опыт позволяет нам познать стабильность связи, но не необходимость, поскольку опыт не дает знания универсального и необходимого [з. Р. 10]. Итак, возможен ли такой синтез, который устанавливает необходимость?

Поскольку этот необходимый синтез не может происходить из опыта, он должен быть — в полном согласии с Кантом — априорным. Но далее Бутру определяет, что он понимает под априорным: «Чтобы суждение могло называться априорным, нужно, чтобы элементы, составляющие суждение, т. е. термины и отношения, не могли быть выведены из опыта. А чтобы термины не могли считаться полученными из опыта, недостаточно, чтобы они были просто абстрактными... Чтобы термин считался установленным априори, необходимо, чтобы он никоим образом не происходил из опыта: ни прямо, ни косвенно, ни через интуицию, ни через абстрагирование. Точно так же, чтобы отношение считалось установленным априори, недостаточно, чтобы оно вводило какую угодно систематизацию созерцаний, словно бы опыт сам по себе напрочь лишен системы... Следует убедиться, что это отношение коренным образом отличается от того, что нам дано в опыте, и от того, что мы можем извлечь из его данных» [з. Р. 10]. Как мы видим, здесь Бутру существенным образом отходит от основных положений кантовской философии. Во-первых, он вслед за своими французскими предшественниками полностью исключает из рассмотрения априорность пространства и времени как форм восприятия. Он полностью опускает этот ход мысли, а сосредотачивается сразу на априорных синтетических суждениях. Во-вторых, он понимает априорность как радикальное отделение от опыта: априорные элементы и схема мышления должны находиться и познаваться совершенно независимо от него. В итоге, указав на то, что даже в нашем восприятии предмет нам дается как нечто целое и единое, он с готовностью приписывает это единство не априорным формам нашего познания, а самому воспринимаемому предмету и даже неким «условиям реальности» [з. Р. 11].

Такая особая трактовка априорности позволяет Бутру измыслить некое промежуточное качество, которое свойственно большинству законов, устанавливаемых наукой: нечто среднее между *a priori* и *a posteriori*. С особой ясностью это решение описано в последующих его лекциях «Об идее закона природы в современной науке и философии». Принцип построения работы отражает иерархический строй, описанный в его диссертации, но в лекциях Бутру рассматривает структурные уровни бытия с точки зрения законов природы. Как и в первом случае, Бутру выделяет базовый, наиболее элементарный уровень, к которому он относит фундаментальные законы логики: закон тождества, закон непротиворечия и закон исключенного третьего. Затем идут законы силлогистики: по сравнению с чистой логикой в них происходят усложнение и добавление нового, поскольку они не просто задают форму мысли, но опираются на общие понятия. По мнению Бутру, здесь возникает своеобразный смешанный тип априорности: эти законы уже не полностью априорны, поскольку не дедуцируются из общих положений, но и не апостериорны, поскольку не выводятся из опыта, а управляют им. Следующий уровень составляют математические законы. Здесь Бутру опять подчеркивает, что

эти законы хотя и не выводятся из опыта, но и не полностью априорны, иначе они были бы абсолютно прозрачны для разума, а это не так. На следующем шаге к математической форме добавляется идея силы и физической причинности — мы получаем законы механического движения. Далее идут физические и химические законы, законы биологического мира, и так далее, вплоть до законов человеческого духа и социума.

Бутру настаивает, что всякий закон, устанавливаемый наукой, не априорен и не апостериорен. Он не выводится из опыта, но создается духом под влиянием опыта. Это совокупность символов, которая упорядочивает опыт и подчиняет его необходимости. Но мы лишь в опыте можем узнать, насколько вещи готовы подчиниться этому требованию разума. Рассмотрим это на примере перехода от фундаментальных логических законов к законам силлогистики [4. Р. 15 и далее]. По мнению Бутру, логика силлогизма не априорна по своему происхождению, поскольку она не выводится из чистых логических принципов тождества и непротиворечия. Тем не менее она присутствует во всех наших рассуждениях и никакое доказательство невозможно без опоры на логические законы, позволяющие осуществлять связь между понятиями и суждениями, поэтому Бутру не готов согласиться с Миллем и Спенсером и признать эмпирическое происхождение логических законов. Силлогистическая логика оказывается одновременно связана и с априорными логическими принципами, и с вещами, данными нам в опыте. Она, как указывает Бутру, не является самым мышлением, но «альтерацией его принципов, происходящей из оппозиции мышления и вещей» [4. Р. 18]. Человеческий дух является носителем начал чистой логики, но материя не полностью согласуется с этими началами, поэтому дух, как может, подстраивает логику под реальность, заставляя при этом реальность войти в необходимую для интеллигибельности форму. Это видно на примере общих понятий, которые использует логика [4. Р. 18 и далее]. Общее понятие не выводится из опыта путем абстракции, но предшествует опыту и его организует. Конечно, формирование понятий сопутствует опыту и происходит под влиянием опыта, но это не пассивный продукт восприятия. Понятие накладывается мышлением на чувственные данные опыта, но опыт (или, точнее сказать, реальность, данная нам в опыте) способен оказать сопротивление этим первичным структурам мысли и разрушить их, поскольку в природе, по мнению Бутру, наличествует собственная предрасположенность к интеллигибельности, которая может противоречить нашим ментальным схемам.

Бутру, таким образом, явно отходит от позиций критической философии и возвращается к классическим представлениям о том, что цель познания — уловить объективно присутствующие в природе закономерности, которые существуют независимо от человеческого сознания. Однако он признает при этом, что человек в своем познании руководствуется не врожденными истинными идеями и не обобщениями, полученными путем индукции, а сформированными независимо от опыта концептуальными схемами, которые не являются строго заданными. Возможность объективного применения этих «частично априорных» понятий и законов основывается на идее сопричастности человека к окружающему его миру. Человек, по глубочайшему убеждению Бутру, не изгой в природе [4. Р. 19, 27 и др.].

Его разум не чужд природе, поэтому он должен иметь с ней некоторое родство. Поскольку человек не аномалия, он сам есть часть природы, то мы можем, мы имеем право предположить, что в природе есть какая-то внутренняя структура, соответствующая человеческому интеллекту — собственная склонность к порядку, классификации, к стабильным связям. Таким образом, мы можем оправданно и разумно предполагать, что существует соответствие между законом, который разум несет в себе, и законом, которому подчиняется природа, но только реальное эмпирическое исследование может показать, насколько далеко это соответствие заходит. «Законы логики и математики свидетельствуют о потребности разума постигать вещи как определенные с необходимостью, но нельзя априори узнать, до какой степени природа подчиняется этой потребности духа» [4. Р. 30]. Все, что мы можем заранее предположить — это то, что существует аналогия между духом и миром природы. Но это, подчеркивает Бурту, только гипотеза, состоятельность которой должно выявить не философское размышление, а научное исследование.

Как мы видим, Бурту с большой натяжкой может быть назван кантианцем. Но он не игнорирует критический идеализм Канта, а пытается переосмыслить и сформулировать свои возражения, которые не позволяют ему полностью принять кантовскую доктрину [4. Р. 34 и далее]. В первую очередь Бурту отмечает, что сведение многообразия данных опыта к единству предмета познания не кажется ему столь центральной и отличительной чертой человеческого мышления, поэтому он не считает оправданным рассмотрение функционирования человеческого мышления лишь с точки зрения приведения явления к предметному единству. Кроме этого, кантовская схема работы познания не признает за вещами никакой собственной упорядоченности, а навязывает им свой закон и порядок. Поэтому для Бурту познание вещей через призму априорных категорий подобно искусственному нагромождению разрозненных по своей природе предметов. Бурту, впрочем, признает, что «природа» у Канта — это уже продукт осмысленного опыта, а не самостоятельная реальность. Тем не менее он продолжает говорить о некоторых «вещах» (*les choses*), которые познаются в опыте, но обладают собственной, независимой от мысли реальностью и структурой. Внутренняя сочлененность и гармония природного мира, по мнению Бурту, может либо сообразовываться с законами, которые диктует мышление, тогда мы не можем гарантировать, что эти законы разума являются чистым продуктом мысли, а не получены из опыта, либо она может этим законам противоречить, но тогда имеем ли мы право считать, что правда на стороне нашего разума, а не природы?

Бурту это утверждение не иллюстрирует, но, возможно, уместным был бы здесь пример с неевклидовой геометрией. Если в нашем мире сумма углов в треугольниках равна двум прямым, то можем ли мы с уверенностью утверждать, что познаваемый нами мир подчиняется законам нашего восприятия, или же таков собственный закон этого мира? А если наши измерения выявят наличие треугольника, у которого сумма углов отличается от двух прямых, следует ли нам подчиниться этому опыту и признать, что реальное пространство нашего мира неевклидово и управляется иными законами, или же нам следует объявить полученный результат невозможным и искать иное объяснение ему в неточностях

наших приборов или методов измерения, поскольку природа обязана подчиняться евклидовой геометрии форм нашего восприятия? Бутру в этом споре берет сторону природы: «ясно, что в тот день, когда выявятся факты, неопровержимо восстающие против рамок, которые мы им навязали, мы будем работать над тем, чтобы избавиться от этих рамок и сформировать представления, более соответствующие фактам» [4. Р. 36].

Таким образом, в работах Бутру закладывается то отношение к нашему аппарату познания, которое будет столь характерно для последующей французской эпистемологической мысли. Он, с одной стороны, принимает унаследованную от Канта идею о том, что наше познание осмысляет и структурирует наш опыт посредством собственных, не выводимых из опыта, категорий. Но для него этот категориальный аппарат нашего мышления может быть подвержен пересмотру под влиянием самого опыта. Разум, таким образом, находится в постоянной схватке с реальностью, которую он пытается расчленивать посредством понятий и подчинить строгим законам логики, математики и механики, но которая, в свою очередь, способна оказать активное сопротивление. Реальность в этом процессе познания выступает как активный и независимый игрок, к которому следует прислушиваться, чтобы продвинуться к истине. Само движение, инициированное взаимодействием реальности и разума, реализуется в истории — а наука приобретает сущностную, а не привнесенную, историчность.

3. Элен Мецжер и историческое *a priori*

Заложенный, но не проговоренный в работах Бутру потенциал исторического обращения к теме априорных структур рационального познания, был воспринят и развит последующей французской эпистемологической мыслью, для которой характерно обращение к истории науки как к лаборатории эпистемологического анализа. Среди тех, для кого обращение к истории научной мысли стало необходимым инструментом в исследовании познавательных способностей человека, можно назвать Леона Брюнсвика, Эмиля Мейерсона, Абея Рея и многих других. Это единство методологического подхода — при всем различии в базовых установках и выводах — позволяет выделить французскую историческую эпистемологию как особую философскую традицию, основные теоретические положения которой были сформулированы задолго до ее наиболее известного представителя Гастона Башляра.

В контексте темы трансформации категории *a priori*, которые происходили во французской мысли конца XIX — начала XX в., следует особо упомянуть теорию исторических ментальных *a priori*, сформулированную в первой половине XX в. французским историком науки Элен Мецжер (1889–1944).

Элен Мецжер (Metzger) большую часть своей жизни посвятила изучению истории химии. В центре ее внимания была деятельность основоположников современной химической науки: Лемери, Сталя, Бюхаве, Лавуазье и других. Ее подход к истории можно обозначить как антипозитивистский: вместо триумфальной последовательности открытий она пыталась выявить рациональную основу устарев-

ших теорий, которые ныне кажутся ошибочными или абсурдными, вписать работы исследуемых авторов в интеллектуальный контекст своего времени, выявить скрытые предпосылки и мировоззренческую основу их работ. Как справедливо отмечает Л. Ю. Соколова, Мецжер исходит из принципа, что «история должна отдавать должное прошлому, раскрывать ценность прежних теорий» [2. С. 82]. При этом, как подчеркивают современные комментаторы, «изучая доктрины, которые с точки зрения современной химии и даже с точки зрения здравого смысла выглядят абсурдными, Мецжер пыталась ответить на вопрос: почему ученые XVII в. и широкая публика того времени воспринимали эти теории как вполне рациональные» [8. Р. 481]. Гад Фрейденталь указывает, что две базовые идеи помогают ей продвинуться в этом направлении: убеждение, что историк должен стремиться понять старую теорию, а значит, отказаться от своих установок и стать на время ее современником, а во-вторых, представление о существовании интеллектуальных *a priori*, которые управляют научным мышлением и воображением [10. Р. 13].

Следует, однако, выяснить, что же представляют собой эти *a priori* человеческого мышления, какова их природа и структура. Мецжер посвящает теме исторических *a priori* отдельный доклад, представленный на заседании секции истории науки Центра синтеза в ноябре 1935 г., опубликованный в 1936 г. в журнале «*Archéion*». В начале доклада Мецжер оговаривает, что он не претендует ни на построение особой эпистемологической доктрины, ни на подробный анализ философских споров вокруг природы априорного знания. Тем самым она намеренно дистанцируется от какой-либо определенной философской традиции, в том числе кантианской [13. Р. 29]. Жизни не хватает, — пишет она, — чтобы разобраться с известными философскими концепциями, историкам тоже есть что исследовать. Она начинает с вопроса о роли *a priori* в историко-научном исследовании, с рассмотрения конкретной исторической работы по анализу текста, который отнесен от читателя на некоторое историческое расстояние. Перед историком стоит проблема герменевтического характера: он должен не только понять текст, написанный, возможно, на ином языке, но и восстановить ход рассуждения автора, понять цели, которые он ставит, прояснить, какие физические и химические явления зашифрованы в его описании [13. Р. 30]. Если речь идет о химии (точнее, алхимии), то наш историк, вероятно, захочет перевести аллегорические описания древнего исследователя на язык точных химических реакций, которым пользуются в современной химической лаборатории. Но тут возникает вопрос: а будет ли уместной эта проекция современной науки на прошлое? «Нужно ли здесь переносить потребности нашей современной ментальности, которые мы склонны воспринимать как сами собой разумеющиеся, — спрашивает себя Мецжер, — на ментальность того времени, столь отличающуюся от нашей, которой эти потребности, возможно, не были известны?» [13. Р. 31]. Вполне возможно, что сравнение старых алхимических трактатов с современными научными представлениями лишь затруднит их понимание: аллегорические и поэтические образы, используемые алхимиками для описания химических реакций, делают эти описания абсурдными и бессмысленными, поскольку не могут сообщить нам ни точных ингредиентов, ни результатов алхимического действия. Мецжер, однако, предупреждает, что такой подход

не только не помогает понять смысла исследуемого текста, но обесценивает и саму работу историка: «Будьте внимательны! Ибо если в стремлении к объективности (которое столь многие путают с мудростью) вы упорно будете искать лишь прямую связь между наблюдаемыми фактами и высказанными теориями, если вы захотите использовать для критики текста лишь осторожную и достоверную логику, если из боязни субъективизма вы не осмелитесь вложить всю вашу душу в исследование, вы придете к заключению, что вся мысль наших далеких предков сводится к наивному безумию, ни причин, ни мотивов которого мы не можем понять» [13. Р. 31]. Но историк, напротив, призван руководствоваться идеей, что «он может и должен проникнуть... в самые разные ментальности мыслителей, которые ставили своей целью познать мир» [13. Р. 32]. Если сам историк — человек, то мысль другого человека, стремящегося к рациональности, не может быть для него абсолютно непроницаема. С точки зрения Мецжер, мы имеем здесь дело с априорным принципом, который, однако не следует путать с простой рабочей гипотезой. Речь идет, скорее, о фундаментальных предпосылках — признании единства человеческой природы, возможности постижения чужой ментальности, целей и устремлений ученого прошлого, — которые позволяют реализовать историко-научное исследование в том виде, как его понимает Мецжер.

Но не только работа историка исходит из априорных предположений — они направляют любое научное исследование. И историк должен выявить их в том тексте, который он изучает. Ведь довольно скоро исследователь приходит к выводу, что «некоторые теории происходят не только из опыта и наблюдений, но и из образа мысли (*mentalité*) ученого» [13. Р. 33]. Эти элементы Гад Фрейденталь обозначает как субъективные [11. Р. 130], но именно их и призван выявить и описать историк, используя свою собственную субъективность как инструмент исследования [13. Р. 32]. Речь, впрочем, идет не только о концептуальных схемах, которые сформированы независимо от опыта и логически предшествуют ему. Мецжер различает два типа *a priori*. Готовый, унаследованный от учителей или даже вновь изобретенный понятийный аппарат, который использует ученый, чтобы сформулировать теорию или осмыслить результаты эксперимента, — это только часть априорной структуры мышления. По мнению Мецжер, мы должны добавить к этому и скрытые, не всегда ясно осознаваемые фундаментальные установки, духовные предрасположенности (*tendances*), которые эти понятия порождают [13. Р. 33]. Первое она называет *a priori* актуальное (*en acte*), а второе — потенциальное (*en puissance*).

Эти априорные установки могут быть различными и многообразными, а также подвержены изменениям. Чтобы пояснить свою идею, Мецжер обращается к текстам алхимика XVI в. Освальда Кроллиуса, который активно ищет параллели между человеческим телом и природными силами, и даже рекомендует использовать в лечении схожие по внешним признакам вещества — например, останавливать кровотечение красным вином или красным камнем [13. Р. 34–35]. Его странную медицинскую теорию, в которой воображения больше, чем строгой рациональности, Мецжер связывает с «экспансивным» мышлением (*pensée expansive*), которое бездумно бежит от идеи к идее, все принимает и всему верит, со страстной силой

устремляется к новому, не останавливаясь, чтобы осмотреться и создать прочную доктринальную крепость [13. Р. 34]. Но кроме легковесности в этом движении мысли присутствуют первозданная энергия воображения, энтузиазм и жажда нового. Поэтому Ирис ван дер Тейн предлагает называть этот тип мышления скорее «творческим» [16. Р. 100], а Гад Фрейденталь подчеркивает, что это активное и плодотворное движение духа находится в основании всякой научной деятельности [11. Р. 131]. В этом подвижном складе мысли роль *a priori* играют даже не понятия, а процедуры: «для духа, который непрерывно находится в движении и никогда не возвращается к своим решениям, который не беспокоится о логической согласованности и не может распознать непоследовательность, *a priori* не может проявиться в предзаданных понятиях; оно оказывается полностью заключено в сами процедуры, при помощи которых это мышление продвигается вперед» [13. Р. 36]. Например, в случае Кроллиуса — это использование аналогии при построении рассуждения. Красное связано с красным: кровь — с красным вином, с красным камнем или красными цветами. До строгости понятий это поспешное мышление не доходит, но его логику нельзя назвать абсурдной. А требование строгой рациональной обоснованности познания следует признать априорным аспектом позднего рефлексивного мышления.

Мецжер отказывается признавать «экспансивное» мышление «дологическим» и мистическим, как это делает ее родственник Люсьен Леви-Брюль — оно всего лишь необдуманное (*irreflechie*) [13. Р. 37]. Оно сродни мысли ребенка, а строгое рациональное (рефлексивное) мышление приходит ему на смену по мере «взросления» духа [13. Р. 38]. У этого последнего совсем иные установки и ориентиры, составляющие его собственное *a priori*: оно ищет прочного и обоснованного знания. Оно готово искать его в полемике и отвергать все, чему не хватает ясности и отчетливости — любую ошибку или предрассудок. Как указывает Мецжер, это мышление, которое ищет достоверного и отвергает все то, на что нельзя опереться, включает в себя момент негативности: материальные вещи текучи и неустойчивы, в них нет постоянства и стабильности, поэтому разум низводит непосредственные данные чувств на уровень небытия, объявляет их иллюзией и ищет твердой основы в мире идей или атомов, или математических форм [13. Р. 38–39].

Отметим, что схожие идеи мы можем найти у старшего современника Элен Мецжер Эмиля Мейерсона. Мейерсон признавал единственным априорным принципом деятельности мышления принцип идентификации: разум может постичь и признать интеллигибельным только то, что может быть сведено к тождеству. Этот принцип — фундаментальная установка разума, согласно классификации Мецжер — накладывает на мышление лишь формальное требование, конкретное же воплощение его будет различно в разных исторических условиях. В частности, тождественность, которую разум ищет (или создает) в изменчивом многообразии феноменального мира, в разных философских и научных системах будет принимать образ либо постоянства идеи или формы, либо самотождественности субстанции, либо идентичности причины и следствия, либо неизменности атомов. Но Мецжер не соглашается с Мейерсоном в том, что лишь один принцип идентификации руководит работой мышления, что лишь один он является априорной

установкой познания. В научной деятельности следует признавать вклад не только логически выверенного рефлексивного, но и живого и подвижного экспансивного мышления, у которого иные законы и принципы и которое вносит иное априорное видение природы и мира. Фрейденталь сопоставляет эти два типа мышления, выделенные Мецжер, с известным разделением на контекст открытия и контекст обоснования [1. Р. 131]. И хотя большая часть философов науки уделяет больше внимания логическим принципам рациональной и эмпирической валидации теории, вопрос о том, как теории создаются и измышляются, требует признания креативного и в чем-то иррационального аспекта научной деятельности.

Как свидетельствует Гад Фрейденталь, Мецжер выделяет, кроме уже упомянутых, еще две типа культурно обусловленных *a priori*: первый тип — это понятия и установки, которые присутствуют во всех культурах, а второй тип — это понятия и установки, присутствующие только в данной конкретной культуре и исторической ситуации. В частности, принцип «действия по подобию», выявленный ранее в экспансивном мышлении, рассматривается Мецжер как универсальный, присутствующий во всех культурах: он встречается и в практиках первобытных народов, и в медицинских трактатах эпохи Возрождения, и в алхимических теориях, и даже в законе всемирного тяготения. Таким образом, здесь мы имеем дело с универсальной и априорной склонностью человеческого духа — того духа, что, по мнению Мецжер, «всегда и везде сохраняет сходство с собой в своих базовых характеристиках» (цит по: [1]).

Мецжер, впрочем, признает существование и вариативной части ментальных *a priori* — их, скорее, следует назвать исторической ментальностью или стилем мышления. Элементы исторической ментальности будут априорными лишь в силу того, что не выводятся из опыта, но предшествуют всякому индивидуальному мышлению и опыту. В них еще сильнее проявляется то, что Мецжер обозначила как «потенциальное *a priori*»: неуловимая, лишенная ясной формы фундаментальная диспозиция духа, которая может проявляться в разных областях, от искусства и этикета до науки и философии, формируя особый и уникальный *Zeitgeist*.

Но в этой герменевтической эпистемологии рассыпается в историческом многообразии целостность познающего субъекта. Вместе с тем сама реальность, объект научного исследования, уходит на второй план. «Подход Мецжер, — отмечает Л. Ю. Соколова, — является релятивистским: все научные теории в истории науки являются равноценными, все они одинаково демонстрируют работу человеческого разума с природой, имея одну и ту же структуру» [2. С. 84]. Изучая эти теории, мы можем продвинуться лишь в понимании правил функционирования познания, но вопрос о том, познаем ли мы при этом реальность и как она взаимодействует с разумом в этом процессе, вообще не ставится. Мы можем жить во сне или в Матрице — это никак не изменит ни выводов, ни аргументов.

4. Заключение

Мы рассмотрели два философских подхода к *a priori*, выработанных французскими мыслителями Эмилем Бутру и Элен Мецжер. На примере Бутру мы виде-

ли, как во французской философии формируется идея динамического взаимодействия лежащей в основании опыта реальности и категориального аппарата, порождаемого собственной активностью разума. Бутру видит в сопротивлении, которое оказывает реальность исходящей от познающего духа концептуализации, возможный источник трансформации категорий, которые в силу этого обретают промежуточный статус между *a priori* и *a posteriori*.

Иное, но еще более сильное звучание приобретает идея исторической подвижности априорных установок и понятий у Элен Мецжер. В ее представлении «априорные» категории и установки мышления, участвующие в формировании научной теории, не являются предзаданными и неизменными, но подвержены трансформации. Однако в ее статьях без ответа остается вопрос о том, что служит причиной или мотивом этого изменения. Учитывая аргументы Бутру, можно предположить, что источником этого изменения можно считать автономность «реальности», которая трансцендентна опыту, оформленному и осознанному согласно категориям разума, свойственным данному историческому моменту. Для французской мысли характерно признание того, что «реальность», стоящая за феноменом, обладает если уже не собственной структурой, то, по крайней мере, независимой силой, воздействующей на познающий дух и способной оказать сопротивление его классифицирующей и структурирующей деятельности. Всякая цельность и связность приходит от разума, но и «реальность» в этой игре не пассивна.

Если оценивать подобные эпистемологические и онтологические измышления с точки зрения критической философии, следует сказать, что это доктрина, лишенная системной строгости, опирается на некритично принятые постулаты. Тем не менее она оказывается плодотворной в своих идеях и выводах, способной породить больше интересных концепций, применимых к теории науки и познания вообще, чем догматически замкнутая на себе система, которая осмыслена только в рамках жестко заданной системы понятий.

Литература

1. Куренной В. А. Эмпирическая метафизика и исследовательская программа истории философии Эдуарда Целлера // Логос. 2006. № 1 (52). С. 89–102.
2. Соколова Л. Ю. Историческая эпистемология во Франции. СПб., 1995.
3. *Boutroux E.* De la contingence des lois de la nature. Paris, 1895.
4. *Boutroux E.* De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Paris, 1913.
5. *Brunschvicg L.* La Philosophie d'Emile Boutroux // Revue de Métaphysique et de Morale. 1922. Vol. 29, N 3. P. 261–283.
6. *Capeillures F.* Généalogie d'un néokantisme français a propos d'Émile Boutroux // Revue de Métaphysique et de Morale. 1998. N 3.
7. *Chimisso C.* Hélène Metzger: history of science between history of mentalities and total history // Studies in History and Philosophy of Science. 2001. Vol. 32. P. 203–241.

8. *Chimisso C., Freudenthal G.* A Mind of Her Own: Hélène Metzger to Émile Meyerson, 1933 // *Isis*. 2003. Vol. 94. P. 477–492.
9. *Crawford L.S.* Émile Boutroux // *The Harvard Theological Review*. 1923. Vol. 16, N 1. P. 63–80.
10. *Freudenthal G.* Introduction // *Studies on Hélène Metzger / ét. sur G. Freudenthal*. Leiden, 1990.
11. *Freudenthal G.* Hélène Metzger (1888–1944) // *L'Épistémologie française, 1850–1950 / éd. sur J. Gayon, M. Bitbol*. Paris, 2006. P. 113–156.
12. *Meillassoux Q.* After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. London; New York, 2009.
13. *Metzger H.* *La priori* dans la doctrine scientifique et l'histoire des sciences // *Archeion*. 1936. Vol. 18. P. 29–42.
14. *Nye M. J.* The Boutroux Circle and Poincaré's Conventionalism // *Journal of the History of Ideas*. 1979. Vol. 40, N 1. P. 107–120.
15. *Schmaus W.* Kant's Reception in France: Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology, and Social Science // *Perspectives on Science*. 2003. Vol. 11, N 1. P. 3–34.
16. *Van der Tuin I.* Non-reductive continental naturalism in the contemporary humanities: Working with Helene Metzger's philosophical reflections // *History of the Human Sciences*. 2013. Vol. 26. P. 88–105.



М. Н. Евстропов

ТЕОРИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ ЭММАНЮЭЛЯ ЛЕВИНАСА: МЕЖДУ ОНТОЛОГИЕЙ И ЭТИКОЙ*

В статье предпринимается попытка прочтения философии французского мыслителя Эмманюэля Левинаса как по преимуществу философии субъекта, дается разбор ключевых моментов его теории субъективности в ее движении от онтологии к этике.

Ключевые слова: Эмманюэль Левинас, субъект, экзистенция, онтология, этика.

Французский философ Эмманюэль Левинас (1906–1995), без сомнения, — один из самых оригинальных и влиятельных этических мыслителей современности. В самом деле, не в онтологическом, эстетическом или политическом (в конечном счете) сосредоточена его принципиальная философская страсть, но в «скучной» и «прозаичной» морали, в повседневной этической связи — фокус его философского удивления. Левинас мало говорит о мистическом и не особо очарован иррациональным — напротив, пытается утвердить рациональность — но, опять же, рациональность этическую и «гуманистичную», требующую говорить и мыслить от своего лица, а вовсе не ту, что опирается на самодвижение нейтральных структур мышления или языка. Само мышление Левинаса пытается вовлечь в пространство этического решения. И его философию можно понять, пожалуй, лишь исходя из этой этической ангажированности — в практической перспективе, в которой настоятелен *опыт* — радикальное общение, ответственность и принятие существования на себя.

В своем относительно раннем тексте «Время и иное» («Le temps et l'autre», 1947)¹ Левинас в общих чертах намечает программу философского предпринятия, практической интригой которого было бы «разрешение» экзистенциального одиночества и прорыв к Другому. Способ такого прорыва на-

* Исследование проведено при поддержке гранта Президента РФ МК-1872.2013.6.

¹ Первое издание [18. Р. 125–196] позже выпущено отдельной книгой [19]; русский перевод А. В. Парибка [7].

мечается им апофатически: Левинас заявляет о своем намерении избежать тех ситуаций, когда, с одной стороны, субъект поглощает объект (что происходит в трансценденции познания), с другой стороны — когда субъект растворяется в объекте (что происходит в так называемом мистическом опыте и отчасти — в эстетической или фундаментально-онтологической захваченности) [19. Р. 19]. Нужно сохранить и «субъект», и «объект», и Тождественное², и Другое — в этом заключается моральное требование, своего рода этика мысли — иначе прорыв к Другому невозможен, иначе Другого попросту нет. Но сохранить Тождественное и Другое — без того, чтобы нарушать их границу, без того, чтобы одно попросту поглощало другое — Левинасу представляется возможным лишь в пространстве этической связи.

Саму этику, со своей стороны, Левинас полагает не иначе как отношение к абсолютно Другому. В этом отношении, в свою очередь, и заявляет о себе субъект, Тождественное. При этом этическое вовсе не следует понимать как общее поле, соединяющее изолированные монады. Этическое отношение не составляет тотальности — ни системы, ни даже суммы. Левинас описывает его преимущественно парадоксально или апофатически — к примеру, как отношение без отношения и общность без общности. Этическая связь — это радикально разорванная связь. И тем не менее связь.

В основе этого парадоксального этического не-отношения — то, что Левинас называет «метафизическим желанием», или любовью. Имея своей основой желание, этика Левинаса оказывается, таким образом, принципиально анормативной. Метафизическое желание Левинас истолковывает как «желание Другого» [21. Р. 23]. И этот двусмысленный генитив не случаен: он означает как то, что именно Другой выступает предметом желания, так и то, что желание, в каком-то смысле, «принадлежит» Другому — вернее, порождается им. Левинас различает такое желание и потребность. Потребность исходит от самого субъекта, от «пустоты души», от имманентной нехватки — она вписана, таким образом, в онтологический состав самости. Желание, напротив, исходит от своего предмета, оно радикально экстравертировано. И его предмет (абсолютно другое) таков, что не принадлежит какому-либо порядку, общему для него и для того, кто его желает. Желание — опыт, не вмещающийся в состав и устройство самого субъекта, тем не менее опыт самого субъекта, его кардинально затрагивающий.

Пафос мысли Левинаса — в утверждении этики как «первой философии» (метафизики) и в оспаривании этого первенства у онтологии. «Фундаментальна ли онтология?» — таков, к примеру, вопрос, вынесенный в заглавие одной из его статей [20]. Характерное для мысли Левинаса противопоставление этики и онтологии само по себе носит этический характер. С точки зрения перспективы этого противопоставления Левинас выступает как критик западной мыслительной традиции в целом: западная философия — это по существу и по преимуществу онтология. В пространстве этой мыслительной традиции Другой в целом *volens nolens* редуцируется, т. е., как бы то ни было, уже не признается и не мыслится как Другой. Либо он интегри-

2 *Le Mème* — именно так сам Левинас, фактически, обозначает онтологический и метафизический регион субъективного.

руется в какой-нибудь нейтральный онтологический порядок, охватывающий как тождественное, так и другое, и тем самым нейтрализующий как инаковость Другого, так и единичность «я». Либо Другой оказывается вариацией Тождественного, понимаясь преимущественно как alter ego. Впрочем, эти способы нейтрализации Другого нисколько не исключают друг друга, что, к слову, хорошо показывает нам Гегель, с одной стороны, утверждая тотальное тождество субъекта и субстанции [1. С. 15], с другой стороны, говоря, что единичное «я» в своей непосредственной самодостоверности (в том самом, что его радикальным образом отделяет от другого) ничем принципиально от другого не отличается — другое ведь тоже непосредственно и достоверно для себя самого выступает в качестве «я» [1. С. 57].

Левинасовская критика философии в целом — то, что способно основательно поколебать и привести в состояние беспокойства нашу философскую позицию — даже если мы этой критике прямо не следуем. Впрочем, в актуальном мыслительном пространстве эта критика такова, что ее так или иначе признают и с ней так или иначе считаются — более того, ее отдельные отвлеченные моменты мало-помалу превращаются во что-то вроде общих мест. Сегодня абстрактные положения этики, напоминающей этику Левинаса, — то, что нам уже слишком хорошо известно, то, что витает в воздухе и даже предлагается к безоговорочному принятию в силу сложившейся культурно-исторической и мыслительной ситуации. Ален Бадью в своей полемической «Этике» живописует эту ситуацию как «этический» паралич мысли, «этическую» истерию: декларативная «толерантность» и «мультикультурализм», развязывание войн из-за нарушений абстрактных «прав человека», которые ассоциируются преимущественно с униженным состоянием и имеют своей подоплекой нигилистическую концепцию человека-жертвы [13. Р. 12]. И Левинас со своей этически ориентированной религиозной парафеноменологией отчасти оказывается предтечей этого «этического» поворота, этого очередного витка «европейского нигилизма», в свете чего исторически не случайно, что он как мыслитель долгое время находился в тени, и по-настоящему широкое хождение его идеи стали приобретать только во время развертывания этой «этической» истерии — в 80–90-е годы XX в.

Действительно, преимущественная область этического в том, как оно понимается Левинасом, — это сфера сугубо частного существования, голой «человеческой жизни», того абстрактного «человека», который оказывается в остатке истории после того, как она заканчивается. Это также пространство неупорядоченных социальных множественностей, того глубоко анархического планктона, который всегда просачивается между жерновами исторических, политических и онтологических машин. Этот хаотический «материал», будучи ставкой политических игр, в то же время подвешивает, делает проблематическим политический порядок. Но именно из этой сугубо частной и неисторичной сферы беспочвенного и искорененного исторически как раз и происходит универсальное — Бог монотеизма, единство смысла, мессианизм.

Бадью, критикуя Левинаса, все-таки отдает ему должное, утверждая, что связь его этики с нынешним «этическим» поворотом западного мышления является все же весьма отдаленной [13. Р. 21] (Левинас, например, вполне умел быть совершенно

нетолерантным). Хотя при этом этика Левинаса и современная «этическая» идеология, конечно, созвучны. Рискнем провести здесь следующую аналогию: они соотносятся примерно таким же образом, как философия Ницше и национал-социализм. «Этическая» истерия — историческое кривое зеркало идей Левинаса, объективная онтологическая пародия его этики, или, пользуясь циническим выражением Гегеля, ее «истина».

Философия Левинаса может быть прочитана различными способами. В рамках настоящей статьи я попытаюсь показать, что она может быть интерпретирована, в частности, как теория субъекта — соответственно проблематика «Тождественного» занимает в строе его мышления срединное положение. И если такое прочтение имеет право на существование, то философия Левинаса, вопреки ее расхожему представлению как по преимуществу «философии Другого», может быть с не меньшим успехом интерпретирована как, если угодно, «философия Того же самого». Впрочем, от всех подобных широких и внятных, как лозунги, противопоставлений можно загодя ожидать, что их элементы (в данном случае — «Тождественное» и «Другое») вовсе не исключают друг друга, и, возможно, даже не составляют какой-либо целостной системы. На мой взгляд, философия Левинаса вполне может быть помещена в ряд наиболее радикальных теорий субъективности (Декарт, Кант, Гегель, Кьеркегор, Гуссерль, из современников Левинаса здесь также можно упомянуть Сартра и Лакана). В то же время радикализм Левинаса тут весьма своеобразен — он состоит в попытке вывести теорию субъекта за пределы собственно онтологической теории.

Предельно упрощая, можно представить пространство философии Левинаса как образованное оппозицией онтологии и этики. Преимущественным выражением этического для Левинаса будет фигура Другого, абсолютно Другого — который, строго говоря, не может быть описан онтологически. Онтология, со своей стороны, находит свое наиболее радикальное выражение в фигуре «бытия» как такового, «существования без существующего» (*existence sans existant*), чистого «имеется» (*il y a*). Логически эта фигура представляет собой нейтральное (*neuter* — ни то, ни другое), и исключает как Другое, так и Тождественное. При такой расстановке сил субъективность, или Тождественное, или экзистенция занимает срединное (промежуточное) и колеблющееся, переменчивое положение между тем и другим (т. е. между «абсолютно другим» и «ни тем, ни другим») — между этикой и онтологией.

Теория субъективности Левинаса, как и его философия в целом, имеет эволюционное развитие. На протяжении нескольких десятилетий ряд ее принципиальных положений существенно меняется. Первоначально, т. е. в 1930–1940-е годы, его теория субъекта — это теория преимущественно онтологическая, более того — фундаментально-онтологическая. Это, по существу, экзистенциальная аналитика, задачи которой, впрочем, весьма отличаются от функций экзистенциальной аналитики у Хайдеггера. Впоследствии, т. е. с начала 1950-х годов, теорию субъективности Левинаса характеризует все возрастающий этический уклон — так мало-помалу и совершается исход субъекта за пределы онтологии. Примечательно, что эти диахронические моменты левинасовской теории субъекта оказываются внутренне связаны — они предполагают друг друга каким-то неведомым задним

числом, несмотря на разделяющий их разрыв; один из них может быть понят только в свете другого — как ретроспективно, так и проспективно. Далее мы попробуем проследить в общих чертах развитие этой теории, расставив акценты прежде всего на локусах связи ее диахронических моментов.

Итак, первая версия теории субъекта у Левинаса является теорией преимущественно онтологической. Субъект понимается как экзистенция и бытие-в-мире, и интерпретируется как «сущее» в собственном смысле. Так, в тексте «От существования к существующему» («De l'existence a l'existant»³, 1947) Левинас пользуется выражением *l'existant* — буквально «существующее» (способом экзистенции).

В своей экзистенциальной аналитике Левинас критически отталкивается от феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Причем, как показывает Жак Деррида, от Гуссерля он отталкивается хайдеггериански, а от Хайдеггера — гуссерлиански [14]. Его ранний текст — диссертация «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля» («Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl»⁴, 1930 [22]) представляет собой критический разбор трансцендентальной феноменологии немецкого мыслителя. В ней Левинаса не устраивает примат теоретической установки, которая продолжает, как бы то ни было, оставаться установкой объективирующей. Вслед за Хайдеггером Левинаса не удовлетворяет то, что вопрос о бытии интенционального (сущего) остается вне поля зрения [12. С. 116 и далее]. Теоретическая установка вовсе не является радикальным исходным пунктом феноменологического разыскания — его следует начинать с экзистенции, с бытия-в-мире.

С другой стороны, очевидным образом в противовес хайдеггеровской фундаментальной онтологии Левинас пытается сохранить действенной саму категорию субъекта и интерпретирует интенциональное сущее — экзистенцию и бытие-в-мире — именно как субъект. Ему дорого «я» гуссерлевской феноменологии, в котором, по его собственному признанию, остается столь много от «личного я».

Сама по себе такая попытка сохранить субъект отнюдь не выглядела странной на фоне современной Левинасу французской феноменологии, которая во многом продолжала оставаться картезианской (за исключением, пожалуй, Мориса Мерло-Понти) — во всяком случае, не стремилась полностью вывести «субъекта» из употребления. Вопрос о сохранении субъекта в этом контексте по большому счету даже и не стоял. Философия Сартра выступает здесь, конечно, наиболее ярким примером: субъект, сущее «для-себя» (*pour-soi*), находится в проблематическом, едва ли не осадном положении и вынужден укрываться в «ничто» [10. С. 60 и далее] — но такое сращивание субъективности и небытия, такая «меонтология» субъекта делает его, в каком-то смысле, неуязвимым. Смерть, живущая человеческой жизнью [6. С. 684], в каком-то смысле не умирает. Левинас же, напротив, усматривает в утрате субъективности действительную опасность.

Радикализм теории Левинаса состоит также в том, что он пытается сохранить субстанциальность субъекта, притом, что истолковывает экзистенцию главным

3 Первое издание: [16]; впоследствии книга неоднократно переиздавалась парижским издательством Vrin; русский перевод Н. Б. Маньковской [8. С. 7–63].

4 Впоследствии также переиздавалась издательством Vrin (1994).

образом как событие и преимущественно во временном горизонте. Субстанциальность экзистенции Левинас утверждает посредством весьма любопытной онтограмматической аналогии. Сущность экзистенции — в ее существовании, или, как это поясняет Левинас — в том, что она берет на себя бытие. Экзистенция — это всегда позиция по отношению к собственному бытию. Если бытие в порядке онтограмматической аналогии может быть уподоблено чистому «глаголу» (действие без субъекта, наподобие безличной конструкции «темнеет» [19. Р. 26]), то субъект или экзистенция — это субстантив, существительное, или, как это еще называет Левинас, «ипостась» (*l'hypostase*). Появление сущего — это субстантивация или гипостазирование в глагольном пространстве бытия. Еще одна логико-грамматическая аналогия: сущее «овладевает» бытием наподобие того, как подлежащее «овладевает» сказуемым, или субъект — предикатом [16. Р. 170]. Само же бытие не является чем-то, и никакими внутренними ресурсами для появления сущего не располагает (у бытия, строго говоря, вообще нет «внутреннего»). Поэтому сам акт существования сущего, принятия бытия на себя, оказывается связан с абсолютным начинанием⁵, и субстантивация происходит посредством разрыва (бытие же как таковое не имеет в своем не-сущем «теле» разрывов, поскольку вообще не имеет ни частей, ни границ — *il y a* в каком-то смысле по-парменидовски «едино»).

Акт существования, совершающийся, согласно Левинасу, во мгновении [16. Р. 126–132] — это также производство онтологической дифференции, расщепление сущего и его бытия. В экзистенциальной аналитике Левинаса эта дифференция осуществляется как отделение сущего, иначе говоря, это индивидуация. Отделение ипостаси связано с тем, что может быть обозначено как негативность, хотя сам Левинас такого понятия избегает. При всей своей чуждости собственно гегельянству, в своей аналитике существования он оказывается весьма созвучен той меонтологии субъекта, что имела хождение в современном ему феноменологическо-экзистенциалистско-гегельянском контексте, как бы то ни было, он находился в том же интеллектуальном пространстве. Существование экзистенции оказывается связано для него с возможностью прерывания, приостановки первоначального и нескончаемо длящегося «наличия» (*il y a*) [19. Р. 32]. Само сознание парадоксалистски определяется Левинасом через способность уснуть, уйти от вовлеченности в бытие [16. Р. 115–119]. Однако свойственное ипостаси не-бытие оказывается всегда относительным и недостаточным.

Фигура чистого «имеется» (*il y a*) — невозможный и непредставимый образ «бытия как такового» — вводится Левинасом посредством мыслительного эксперимента — воображаемого уничтожения какого бы то ни было сущего [19. Р. 25–26; 16. Р. 93–94]. Сколь бы ни было полным истребление, все равно оно оставляет за собой что-то вроде шевелящейся пустоты на онтологическом поле — и этот вечно возвращающийся, нестираемый, прочерчиваемый собственным стиранием след

5 Здесь просматривается любопытная аналогия с кантовским определением свободы как способности спонтанным образом начинать причинно-следственный ряд [5. Р. 280]. Действительно, сущность экзистенции — это свобода, однако Левинас не строит по этому поводу больших иллюзий.

тотального холокоста как раз и представляет собой *il y a*, образ бытия как само бытие. И этот образ свидетельствует о предельной невозможности отрицания, указывая тем самым на онтологический изъян ипостаси и несостоятельность ее негативности. Относительное небытие, способность абсолютным образом начинать, конечность — все это терпит сущностный крах ввиду неустранимого «имеется». Невозможность абсолютного небытия возвещает о невозможности абсолютного самопонимания, самообладания, свободы, в конце концов — о невозможности Тожественного. В самом устройстве субъекта, таким образом, укрыта его собственная невозможность. Субъект не может до конца индивидуироваться в порядке онтологической дифференции: «наличие» (*il y a*) в самом акте существования затягивает тот разрыв, который и образует экзистенцию. Это радикальное зло, лежащее в самом бытии, зло как само бытие [16. Р. 28].

Но, как бы то ни было, от «бытия» ипостась укрывает мир. Описание бытия-в-мире у Левинаса — это, если позволительна такая художественная аналогия, что-то вроде «новой вещественности» в теории субъекта. Ипостась связана с пространством: сопровождающий акт существования «станс», торможение бытия открывается в «место». Субъект телесен, причем тело описывается Левинасом не как отчужденная «вещь», но как само событие экзистирования. Расположенный в пространстве субъект обладает интериорностью, «внутренним», осуществляющимся как психика. Событие индивидуации, отделение Тожественного в его стихийной спонтанности первым делом реализуется как эгоизм. Ипостась — прежде всего не субъект познания и даже не субъект практического обращения с «подручным», а субъект наслаждения. Вся эта «вещественность» подтверждает его субстанциальность, обходясь при этом без объективации, без превращения субъекта в собственно «вещь».

Категория объекта в его абстрактном, отрешенном самостоянии вообще мало значима в онтологии Левинаса. «Вещь», строго говоря, это неполноценное сущее, отделенное от своего существования [21. Р. 170]. Сущим, в собственном смысле слова, оказывается именно субъект. В связи с этим в онтологии Левинаса две основные категории — субъект и то, что можно обозначить как «бессубъектное», причем последнее отнюдь не тождественно объективному, но в самом радикальном своем выражении (в качестве *il y a*) оно отрицает как субъект, так и объект. Но пространство онтологии в целом оказывается заданным именно субъективной связью с бессубъектным, которая и есть не что иное, как существование, экзистенция.

С одной стороны, «вещественность» субъекта противостоит его нейтрализации и укореняет его в мире, притязая на роль своего рода онтологического «принципа индивидуации». С другой стороны, опять же демонстрирует его увязание в «бытии», в конечном счете всякую индивидуацию подрывающее. Так, Левинас говорит о «загроможденности собой» вечно возвращающейся к себе экзистенции как о ее «материальности» [19. Р. 36].

Левинас обозначает ипостась, субъективность, экзистенцию как «Тожественное» — в противовес «Другому». «Тожественность» здесь указывает на наличие области своего, собственного — в противоположность чужому, и таким образом

связана с «самостью», имманентностью и интериорностью. Тождественность обозначает фатальную онтологическую границу — «священную» границу между мной и другим, которую сам субъект переступить не в состоянии.

Эта невозможность обусловлена онтологическим устройством сознания, которому всегда присуще что-то вроде стихийного солипсизма. Левинас называет эту стихийно-солипсическую структуру «светом». Свет вообще коррелирует с миром, они предстают как интенциональная связка, и здесь Левинас остается феноменологом. В рамках этой интенциональной корреляции свет делает все то, что попадает в поле его охвата, словно бы исходящим из него [19. Р. 47], тем самым нейтрализуя все «иное» и превращая его в «тождественное». Ипостаси свойствен спонтанный, естественный идеализм, не требующий каких-то специальных процедур наподобие феноменологической редукции: будучи светом, она «в своем ином оказывается у себя» (пользуясь выражением Гегеля, обозначавшего таким образом свободу или «истинную бесконечность» [2. С. 232]).

Структура света отнюдь не исключает имманентной инаковости и «экстатического» устройства экзистенции. Однако ее экстатическое распространение во вне оказывается трансценденцией всегда столь же неполной, сколь и ее индивидуация. Левинас часто уподобляет сознание Одиссею, который после всех своих странствий и приключений возвращается домой на Итаку [8. С. 312]. Движению сознания (и познания) не свойственна необратимость. Познание — это всегда возвращение, анабазис. Его триумфальным итогом оказывается увязание в себе «вещественной» самости. Такая «свобода» или бесконечность того же самого, такое вечное возвращение к себе и есть не что иное, как конечность экзистенции, ее онтологическая одинокость. И у этой конечности, взятой как таковой, нет конца.

При срединном положении субъекта — между «другим» и «ни тем ни другим» — его тождественность (или «та-самость») совсем не то, что тождественность онтологически стабильной «вещи», и она отнюдь не будет означать ни равенства себе, ни совпадения с собой, ни тем более, как любили говорить греки, неподвижности. Тождественность Тождественного всегда будет оставаться проблематической и поставленной под вопрос, открытой, незавершенной и нуждающейся в подтверждении — ради чего субъект будет вынужден все время возвращаться к себе, вновь и вновь погрязая в имманентном растождествлении. Ему от себя не избавиться, равно как никогда и не стать собой. Ему никогда не вырваться из бытия — иначе говоря, ему никогда не удастся до конца индивидуироваться. Ипостась словно бы постоянно пребывает в пространстве кьеркегорианского отчаяния — желания или нежелания быть собой. Левинас, в особенности ранний, не особо верит в трансценденцию эго, выражаемую знаменитой формулой Артюра Рембо, гласящей, что я и есть другой.

Однако наряду с этой онтологической безвыходностью тождественность субъекта заключает в себе также и этический момент: это граница, которую субъект не просто не в состоянии перешагнуть, но которую ему еще и надлежит блюсти, поскольку переступить ее означает не только самоутрату, но также и утрату Другого. В этом весь трагикомизм ситуации: обнаруживая в бытии радикальное зло, признавать вместе с тем, что «быть лучше, чем не быть» [16. Р. 11].

Прочное как бессрочное заключение и вместе с тем донельзя шаткое солипсическое положение экзистенции, тем не менее, может быть поколеблено, причем двояким образом.

Во-первых, такая возможность всегда открыта со стороны того, что лежит в онтологическом «основании» экзистенции. Это уже упомянутая выше постоянная угроза де-индивидуации. Эта неопределенная угроза исходит со стороны «самого бытия» и открывается прежде всего онтологическим ужасом — как возможность «более не быть способом Dasein» (пользуясь выражением Хайдеггера — см. SZ § 53 [II. С. 260–267]), или, как поясняет это сам Левинас, как невозможность больше мочь [19. Р. 58]. Эта невозможность в известном смысле имманентна самой ипостаси — ведь субъект по сути конечен. Однако Левинас в отличие от Хайдеггера интерпретирует эту радикальную (не)возможность не столько как смерть, сколько как невозможность не быть: субъективность здесь «выворачивается наизнанку», экзистирующий лишается своей позиции по отношению к существованию, ипостась тонет в том вечно шепчущем истреблении, которое, со своей стороны, как раз и провоцирует ее постоянное погрязание в себе самой. Эту возможность можно обозначить как возможность онтологического поражения экзистенции.

Во-вторых, возможность поколебать прочное солипсическое устройство Тождественного заключено в этической связи и исходит от Другого — как чистое и опережающее всякую интенцию ошеломление. Причем эта возможность пошатнуть устои несколько не отменяет отделения — она целиком по ту сторону онтологического поражения экзистенции.

Итак, онтологическая концепция субъективности уже предполагает неопределенную этическую перспективу. Кажется, что Левинасу стратегически необходимо предварительно радикальным образом обособить Тождественное, чтобы впоследствии столкнуть его лицом к лицу с Другим. С одной стороны, он утверждает абсолютное одиночество, «абсолютную абсолютность» экзистенции, ее «сущность» как радикальный разрыв, с другой — показывает невозможность этого радикального разрыва силами или средствами самой экзистенции. Все это, как бы то ни было, готовит почву для его последующего утверждения субъективности субъекта в качестве этического образования — что, в свою очередь, ретроспективно подтверждает, что в бытии и экзистенции нет ресурса и основания для субъективности, и последняя, таким образом, отнюдь не является онтологической данностью.

Как в общем-то уже ясно из вышеизложенного, теория субъективности Левинаса — это, по сути, теория индивидуации, и по своему внутреннему посылу она глубоко *практична*. Однако, как показывает первоначальная стадия этой теории, сугубо онтологическая индивидуация несостоятельна. Впоследствии сам процесс индивидуации начинает осмысляться Левинасом как этический и выводится за рамки онтологической дифференции — «по ту сторону сущего и его бытия». Вместе с этим Левинаса все менее удовлетворяют чисто отрицательные, апофатические формулировки для выражения этического опыта. Стремясь более тщательным образом описать этот опыт, дать ему слово, Левинас старается показать присутствие этического измерения в самом субъекте, хотя при этом путь назад к теории и дискурсу онтологии оказывается уже отрезан.

Первые элементы собственно этической концепции субъективности появляются в «Тотальности и Бесконечном» («Totalité et Infini», 1961) [21]⁶, а также в ряде непосредственно предшествовавших ей небольших работ. Прежде всего это уже упоминавшееся выше метафизическое желание, условие возможности которого состоит в том, что оно скорее не имеет никаких условий возможности в бытии и устройстве субъекта. Вместе с тем это желание, устремляющееся за пределы того, что оказывается лежащим в самой основе социальности — в том числе самой обыденной, повседневной связи с другими. Индивидуация этической субъективности, конституируемой желанием, выводится за пределы заботы («как бы не было нехватки чего»): этическое рождается не в силу нехватки.

Другим принципиально значимым элементом этической теории субъективности в текстах 50–60-х годов прошлого века становится оригинальным образом осмысленная картезианская идея Бесконечности — прямое присутствие абсолютно Другого в опыте и мышлении, предшествующее всякому конституирующему жесту со стороны Тождественного, как то, что являет себя само, *καθ' αὐτό*, и таким образом «ошеломляет интенцию». Разумеется, эта идея прямо связана с желанием. Ей отвечает «мысль, которая мыслит больше, чем может помыслить». Соответственно субъективность начинает осмысляться Левинасом как способность вместить больше, чем она может вместить.

Следующей вехой стала работа «Иначе чем быть, или по ту сторону сути» [15]⁷, задачу которой Левинас, собственно, и усматривал в изложении этого нового неонтологического взгляда на субъект. Здесь он заявляет о том, что этическое изменение субъективности не является дополнением к онтологическому (к экзистенциальной аналитике), но оказывается базовым и первичным. Здесь же в качестве фундаментальной структуры субъекта, в которой, по словам Левинаса, «завязывается самый узел субъективности» [17. Р. 91], он говорит об ответственности за Другого.

Эта ответственность отвечает более-чем-изначальной затронутости Другим — диахроническому «всегда уже» ан-архического прикосновения Другого, выступающего в качестве своеобразного «апостериорного априори». Левинас прямо говорит о контакте, касании как о том, что конституирует саму субъективность — в чем, опять же, можно усмотреть подтверждение «вещественности» субъекта, своеобразный «материализм» (с той оговоркой, что сам Левинас пользуется этим выражением в совершенно другом и преимущественно негативном смысле, разумея под ним «философию нейтрального» — утверждение онтологического примата бессубъектного над субъектом). Однако именно ответственность объявляется Левинасом «принципом индивидуации» этической, ан-архической субъективности — а не сама «вещественность» или же «материя» (что отсылало бы к достопамятной теории индивидуации Фомы Аквинского). Ответственность делает «я» единственным, незаместимым — тем, кто берет на себя все. Держащее все на себе «я» оказывается заложником всех Других. Но там, где речь заходит о незаместимости — там сразу же появляется и замещение (субституция). Парадокс

6 Русский перевод [8. С. 66–291].

7 Опубликован русский перевод одной из глав [9].

этической индивидуации в том и состоит, что именно субституция — когда «я» ставит себя на место Другого — и делает «я» незаместимым.

Ответственность, отвечая Другому, выводит сущее из бытия. Однако этот вывод — не исход в не-бытие и смерть (поскольку и они тоже бытие), но ан-архическое движение поперек онтологического порядка (этика — она о «невозможном», она — желание «невозможного», и поперек порядка — любовь). Этот вывод по ту сторону бытия Левинас обозначает, в частности, выражением *désintéressement* [15. P. 13 et suiv.]. Буквально оно означает «незаинтересованность», однако, будучи специфическим образом перетолкованным — так, что, в частности, в его составе обнаруживается латинское *esse* — «быть», оно начинает пониматься как искоренение из тотальной вовлеченности в «бытие». Само же «бытие» Левинас обозначает здесь понятием *essence* (буквально — сущность, эссенция), прибегая даже к его написанию как *essance* (само по себе это эрратизм, но в качестве философского термина — неологизм). По звучанию они неразличимы, однако *essance* в отличие от *essence* более явным образом указывает на процесс и событие, означая буквально «бывание» как субстантив от «быть». На мой взгляд, это *essance* отлично передается бесформенным русским выражением «суть», в котором также явным образом слышится его связь с глаголом.

Ответственность как всегда-уже-затронутость Другим заявляет о себе также как предшествование винительного падежа (*moi* — меня) именительному (*je* — я) в структуре самой субъективности, как ее радикальная пассивность (которую Левинас сравнивает с пассивностью твари в момент божественного творения). Такая ответственность отзывается Сказыванию (*le Dire*), предшествующему всему Сказанному (*le Dit*). Этически конституированная субъективность оказывается «следом» абсолютно Другого.

Примечательно, что первоначально Левинас истолковывает ответственность как оборотную сторону свободы [19. P. 36–37]. В таком качестве она становится свидетельством онтологического изъяна ипостаси. Ответственность оказывается выражением фатального и неизбежного возвращения к себе, увязания в себе и загроможденности собой. Ответственность — так же, как боль и ужас, — подтверждает невозможность выйти из бытия, тотальность вовлеченности в существование: как если бы ведомый на бойню вдруг понимал, что это не сон. Альтернативой этой беспросветной вовлеченности в «быть» для Левинаса выступает не свобода, а искупление. Искупление же даруется только связью с Другим. В этой ранней трактовке ответственность оказывается, таким образом, скорее онтологическим феноменом, нежели этическим явлением, связанным с самим способом существования экзистенции (как, например, «виновность» у Хайдеггера, см. SZ § 58 [гл. С. 280–289]), и, по большому счету, может не предполагать никакого отношения к Другому. Впоследствии же Левинас начинает истолковывать ответственность как ответственность за Другого, как то, что возникает перед его лицом. Сама ответственность становится движением искупающим — только ее бремя способно облегчить бремя собственного существования. Только сопровождающая ответственность субституция способна освободить Тождественное от его границы, эту границу не нарушая.

Это изменение взгляда на ответственность показательно не только в плане эволюции теории субъективности Левинаса, но лишний раз свидетельствует о ее глубинной двусмысленности, о шаткости ее положения между этическим и онтологическим полюсами. Не исключено, что эта двусмысленность вообще пронизывает все этические категории и что все они имеют свою изнанку, свой онтологически коррумпированный образ. Если ответственность имеет своего двойника в материальности субъекта, то, например, субституция имеет свою компрометирующую аналогию в тех состояниях, когда сама субъективность субъекта, по выражению Левинаса, «выворачивается наизнанку» (таковы ужас, аффект и т. д.), незаместимость переворачивающе отражается в экзистенциальной одинокости, а этическая затронутость — в онтологической одержимости. Собственно, такое этико-онтологическое двойничество сам Левинас разрабатывает на примере желания и потребности, в которой первое выступает как этический избыток, вторая же свидетельствует в пользу онтологической нехватки. Более того, между ними имеется промежуточная область, в которой двусмысленность усугубляется — область эротики. Желание может выступать здесь как потребность, и, наоборот, потребность — как желание [21. Р. 264–286].

Не показывает ли нам случай Левинаса, что теория субъективности вообще не является чисто онтологической теорией — что ее невозможно однозначно локализовать в онтологии, в плане того, что имеется, в координатах того, как оно все устроено, и т. д.? Субъект — не онтологическая данность, но индивидуация или появление отделенной субъективности, ее самостояние — это этический процесс. Несложно показать, что во всех радикальных концепциях субъективности, в том числе тех, что считаются традиционными, есть этическая (практическая) составляющая.

В этом отношении показательно, например, изменение отношения Левинаса к Кьеркегору в порядке эволюции его теории субъективности. Если, например, в «Тотальности и Бесконечном» Левинас довольно критически высказывается о кьеркегорианской субъективности, лишая ее возможности радикальным образом противостоять тотальности («Это не я не подчиняюсь системе, как думал Кьеркегор, а Другой» [21. Р. 30]), то уже в середине 1960-х годов он говорит о той «единственной, тайной» субъективности, которую «предвидел» Кьеркегор [8. С. 330]. Отметим, что, действительно, между этикой как метафизикой Левинаса и религиозной стадией существования в трактовке Кьеркегора можно провести ряд существенных аналогий — например, ни там, ни там субъект уже не может полагаться исключительно на ресурсы собственной экзистенции.

При всем отрицательном отношении Левинаса к Хайдеггеру, при всем стремлении поскорее покинуть «климат» его философии [16. Р. 19], возможно провести множество аналогий между этической теорией Левинаса и хайдеггеровской «фундаментальной онтологией»⁸. Впрочем, критическая зависимость Левинаса от Хайдеггера очевидна (наподобие той, раз уж мы проводим аналогии, что име-

8 Если уж мы заговорили тут об аналогиях и параллелях, то их можно устанавливать также с Сартром, Мерло-Понти и даже психоанализом — в лакановской версии, и т. д.

ла место у Кьеркегора по отношению к Гегелю). Так, например, в затронутости Другим Левинас радикальным образом осмысляет то, что в экзистенциальной философии могло обозначаться как «заброшенность» или «ситуация» (ситуация — не данность, а некое «всегда уже»). Аналог хайдеггеровского «зова» можно усмотреть в Сказывании (*le Dire*) и т. д.

Левинас критикует Хайдеггера за то, что онтологическая мобилизация экзистенции не оставляет никакого «зазора» для субъективности, а впоследствии сам обнаруживает аналогичную, но уже «этическую» мобилизацию в составе самого субъекта — затронутость другим, от которой также некуда скрыться, в которой также фактически нет ни выбора, ни свободы. Затронутость Другим опережает и подвешивает свободу, она застигает свободу, впрочем, совсем не так, как заброшенность или фактичность — но как «виновность до всякой вины».

Отличие от хайдеггеровской «онтологической одержимости» — будет состоять тут в том, что этическая одержимость, «этическая страсть» личностна, персоналистична, нацелена на действие и говорение от своего лица, движется от лица и устремлена к лицу. Эта направленность к лицу вообще характеризует движение этической индивидуации, обратно чему можно утверждать, что эта индивидуация, по сути, происходит в пространстве эпифании лица. «Лицо», способ явления Другого как *l'alté*, играет ключевую роль в критических ситуациях неразличимости этического и онтологического, однако и с ним тоже не все так просто. В нем самом — истоке всякого смысла — укрывается та же двусмысленность [3; 4].

Все эти аналогии имеют не просто частный историко-философский интерес. Фактически они проблематизируют оппозицию этики и онтологии — во всяком случае в том ее виде, на котором настаивал Левинас, а следовательно, ставят под вопрос этический характер этического. Впрочем, не исключено также и то, что аналогия этики и онтологии лишь подтверждает таким парадоксальным манером *верность* их противоположения, ведь *верность* подтверждается сопротивлением.

Левинас, конечно, исходит из довольно специфичной концепции «бытия», которая во многом как раз и определяет область «онтологического», во всяком случае задает в ней тон, и как образ радикального зла задним числом намечает также и проблематическую область «этического». Но, как бы там ни было, его теория субъективности во всем ее колеблющемся состоянии призывает нас к очередному переопределению границ — этики и онтологии. А этот пересмотр границ, как ни для кого уже давно не секрет, во многом и составляет основное содержание процесса современной философии.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. Г. Г. Шпета. М., 2000.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / пер. Б. Столпнера; под ред. Е. Ситковского. М., 1975.
3. Евстропов М. Н. «Иное чем бытие»: лицо в метафизике Эмманюэля Левинаса. Ч. I: Черты лица // Вестн. Томск. гос. ун-та. 2011. № 342. С. 44–49.

4. *Евстропов М. Н.* «Иное чем бытие»: лицо в метафизике Эмманюэля Левинаса. Часть II: Лицо и стихия эстетического // Вестн. Томск. гос. ун-та. 2011. № 343. С. 38–44.
5. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. Н. О. Лосского. М., 1994.
6. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / пер. А. Г. Погоняйло // *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003.
7. *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека / пер. А. В. Парибок. СПб., 1999.
8. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000.
9. *Левинас Э.* По-другому, чем быть, или по ту сторону сущности / пер., предисл. И. В. Полещук // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. СПб., 2006. С. 177–190.
10. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер., предисл., коммент. В. И. Колядко. М., 2000.
11. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М., 1997.
12. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / пер., послесл. Е. В. Борисова. Томск, 1998.
13. *Badiou A.* L'Éthique: essai sur la conscience du Mal. Paris, 1998.
14. *Derrida J.* L'Écriture et la différence. Paris, 1967 (rééd. 1994).
15. *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris, 1990.
16. *Lévinas E.* De l'existence à l'existant. Paris, 1990.
17. *Lévinas E.* Éthique et Infini: dialogues avec Philippe Nemo. Paris, 1984.
18. *Lévinas E.* Le Temps et l'autre // Le Monde, L'Existence, Le Choix / éd. J. Wahl. Montpellier, 1947. P. 125–196.
19. *Lévinas E.* Le Temps et l'autre. Paris, 1983.
20. *Lévinas E.* L'Ontologie est-elle fondamentale? // Lévinas E. Entre nous: essais sur le penser-a-l'autre. Paris, 1993. P. 13–22.
21. *Lévinas E.* Totalité et Infini: essai sur l'extériorité. Paris, 1990.
22. *Lévinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris, 1930.



Г. И. Чернавин

НОВАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВО ФРАНЦИИ: ПРОЕКТЫ Ж.-Л. МАРИОНА И М. РИШИРА*

В статье рассматриваются два фундаментальных феноменологических проекта: Ж.-Л. Мариона и М. Ришира. Оба философа берут событие в качестве модели всякого-го рода феноменальности. Однако они понимают феномен и событие принципиально по-разному: с одной стороны, как данность в явлении, как событие данности или явленности (Марион) и, с другой стороны, как спонтанное смыслообразование, как не-стабильное событие смысла (Ришир). Современная феноменология во Франции разыгрывается в пространстве заданном этими двумя позициями.

Ключевые слова: феноменология, Марк Ришир, Жан-Люк Марион, явление, данность, событие.

Последние двадцать пять лет (1987–2012) были временем возрождения феноменологических исследований во Франции, где до этого на протяжении четырех десятилетий почти безраздельно правили структурализм и так называемый постструктурализм. Среди новейших исследований наибольший интерес представляют два оригинальных исследовательских проекта: Марка Ришира (р. 1943) и Жан-Люка Мариона (р. 1946). Особое внимание эти авторы уделяют разработке феноменологической первой философии и архитектоники, а также работают на стыке феноменологии и антропологии (Ришир), феноменологии и теологии (Марион). Речь идет именно об этих двух авторах, поскольку мы согласны с тезисом Ласло Тенгели, высказанным в книге «Новая феноменология во Франции» (вышедшей в издательстве Suhrkamp в 2011 г.) [7]. Тезис следующий: о новой формации феноменологии можно говорить в пространстве, заданном линиями напряжения между двумя полярно противоположными проектами: феноменологией данности или «Дара» Жан-Люка Мариона, с одной стороны, и феноменологией спонтанного смыслообразования Марка Ришира — с другой. Современная феноменология во Франции разыгрывается в пространстве, заданном этими двумя полюсами. Мы все же можем говорить об общей тенденции *новой феноменологии во Франции*, о ее общем поле, и на это есть ряд оснований. Для начала несколько общих замечаний.

* Работа выполнена при поддержке Карлова Университета в Праге (Чехия).

Классическая французская феноменология, которую мы знаем из работ Мерло-Понти, Левинаса, Рикера, Деррида, Анри, исследовала границы феноменальности (нефеноменальное, парадоксальные феномены, гиперфеномены, такие как телесность, лик другого, символ, письмо) и соответственно предлагала выход за пределы феноменологии в метафизику, этику, герменевтику, грамматологию. В отличие от нее *новая феноменология во Франции* исследует не парадоксальные феномены или гиперфеномены¹, а нормальную форму феноменов, феноменальность как таковую и соответственно претендует быть фундаментальной и универсальной феноменологией. Перед нами попытка построить универсальную феноменологию нового типа, построить третий фундаментальный феноменологический проект (если первым и вторым считать проекты Гуссерля и Хайдеггера) [7. С. 25]. Новизна этого проекта состоит в переосмыслении понятия феномена и радикализации (или реорганизации) метода феноменологической редукции. Напомню, что под феноменологической редукцией мы понимаем не сокращение содержания феномена и не сведение его к чему-то другому, а возведение феномена к его истоку. Вопрос только в том, как понимается исток и как именно проводится операция возведения (см. редукцию к данному Ж.-Л. Мариона и гиперболическую феноменологическую редукцию М. Ришира).

Общая задача *Новой феноменологии во Франции*: «найти доступ к смысловому составу и смысловым импульсам мира, не возводя смысловые образования к смыслонаделению посредством интенционального сознания» [7. С. 23]. Соответственно в качестве феномена рассматривается «то, что не может быть сведено к данности посредством интенционального смыслообразования, то, что идет в противовес такого рода данности. Феномен новой французской феноменологии — это событие, по сути своей непредсказуемое и не сводящееся к конститутивной деятельности субъекта» [6. С. 282]. Речь в таком случае идет о тематизации события как образца всякого рода феноменальности.

Такое преобразование понятия феномена позволяет по-новому рассматривать феноменальность как таковую, вновь сделать темой «феномен в качестве феномена», «феномен и ничего кроме феномена». Для обоих авторов феномен (переосмысленный через понятие события) не тождественен явлению. Так, для Мариона феномен не сводится к явлению, но с необходимостью включает в себя момент неявного или неявленного, а Ришир, в свою очередь, понимает феномен как «мерцание» между (по-)явлением и исчезновением.

Но уже здесь начинается принципиальное размежевание: в случае Мариона событие понимается как данность, с которой мы сталкиваемся или как дар, который мы принимаем. Для Ришира ведущим является событие спонтанного смыслообразования, для него феноменологическое событие — это прежде всего событие смысла, который создает сам себя и нас в том числе.

У Мариона чистый феномен, феномен феноменологии (в отличие от «психического феномена» психологии) «дан», термин «данность» тут принципиально важен [5; 12]. Здесь Марион опирается в первую очередь на лекции Гуссерля «Идея

¹ См., однако, анализ «обогащенных феноменов» (Марион) и «феноменологически возвышенного» (Ришир) — гиперфеноменов, построенных по кантовской модели: чувственность выходит за рамки понятий. Заметим, что обе эти области опыта становятся доступны через преодоление примата восприятия феноменологии Гуссерля.

феноменологии» (1907) (переведенные на русский язык Н. А. Артеменко) [8; 2. С. 8, 50, 76]. Для Ришира, напротив, даже чистый, феноменологический феномен (в случае Гуссерля это было переживание) не «дан» в полном смысле этого слова, он мимолетен, текуч и нестабилен [13. С. 31]. Оговоримся, что под данностью Ришир понимает данность тождественного смысла. Здесь Ришир опирается на лекции Гуссерля «Основные проблемы феноменологии» (вышедшие в переводе А. А. Анипко под редакцией Д. Н. Разеева) [11; 5] и на переработанное Гуссерлем второе издание «Логических исследований» (1920). Примечательно, что и Марион, и Ришир в равной мере опираются на один и тот же § 44 первого тома «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) [10. С. 92], а также на лекции Гуссерля о «Первой философии» (фрагмент из которых опубликован в переводе Ю. О. Орловой) [3; 9].

В работах Жан-Люка Мариона мы видим прежде всего размышления о самом *факте* данности феноменов, о структуре их явленности. Согласно Мариону, Гуссерль проводил феноменологическую редукцию к предметности (понятой в широком смысле как предметность сознания), а Хайдеггер — редукцию к способам бытия; «третья редукция», которую предлагает он сам, — это редукция к данности. Для него феномен — не предмет и не бытие, а то, что дано. Данное или данность — это цель редукции и само по себе оно нередуцируемо. Речь идет не только о непосредственно или интуитивно данном, а о данности как событии. На вопрос о том, «что дано в явлении», Марион отвечает: то, что происходит, то, что случается. В этом смысле данность — то, во что мы заброшены, и то, с чем мы на своем пути сталкиваемся. Отмечу, что обсуждение того, что «дано» (напомню, что *étant donné* — это французский эквивалент выражения *es gibt*) ведет Мариона к рассуждениям квазитеологического порядка о данности как «Даре», хотя сам он настаивает на том, что остается в чисто философских рамках. В конечном счете феноменология данности или «Дара» Мариона тяготеет к феноменологической метафизике, к метафизике фактичности, к констатации первичных фактов, хотя, впрочем, и претендует на открытость всякому событию. Утверждая, что результатом феноменологической редукции является данность как таковая, событие данности, Марион формулирует новый принцип феноменологии: «*чем больше редукции, тем больше данности*», т. е. чем дальше мы продвигаемся в осуществлении феноменологической редукции, тем ярче нам становится виден ключевой факт опыта — факт данности (чего бы то ни было) в явлении.

Итак, если для Мариона ключевым является принцип «*чем больше редукции — тем больше данности*», то Ришир в полемическом ключе формулирует обратный принцип: «*чем больше редукции — тем меньше данности*» [13. Р. 23; 14. Р. 154; 7. С. 26]. Этот тезис кажется не только провокативным и полемическим, но и парадоксальным, если мы вспомним, что феноменологическая редукция предполагает не сокращение содержания феномена, а его обогащение. Однако в данном случае Риширом руководит не столько чувство противоречия или желание просто перевернуть исходный тезис, а внутренняя логика его собственного проекта: под «данным» он понимает готовый результат «символического учреждения». Для Ришира данность — это данность тождественного смысла. Отсюда и полемический ответ на сформулированный выше принцип феноменологии Мариона. Итак: «*чем больше редукции, тем меньше данности*»; говоря так, Ришир указывает на отсутствие по-

следней или окончательной данности, он понимает феноменологическую работу как бесконечное погружение в сферу неопределенности опыта, которую он считает более фундаментальной, чем фиксированные, предзаданные смысловые единства². Утверждая, что феномен (в случае Гуссерля это переживание) не является «данностью» или «не дан» как тождественное, устойчивое единство, Ришир хочет ввести в игру новый метод, который он называет «гиперболической феноменологической редукцией». Речь идет о такой редукции, которая перевела бы исследовательский интерес от наличных апперцепций, т. е. от того, что позволяет нам воспринимать тот или иной тождественный объект в качестве такового, к моментам неопределенности и нестабильности, которые в этих апперцепциях заложены. То есть для Ришира феномен не дан в наличии как готовый и устойчивый, феномен находится в «мерцании» между явлением и исчезновением. Чтобы объяснить логику своего проекта, Ришир использует образ «уровней» или «регистров» рассмотрения. Феноменологическая работа для него — это работа с такими регистрами.

Итак, мы можем видеть, что эти два философа — Жан-Люк Марион и Марк Ришир — принципиально по-разному понимают феноменологическую данность и феноменологический метод. Проект Мариона интуитивно понятен, речь идет, по его собственному выражению, о «корректной феноменологии» (хотя даже в этой корректной феноменологии можно увидеть тенденции сращивания с теологией и метафизикой); проект Ришира, напротив, контринтуитивен, речь идет о «нестандартной феноменологии» (опять же согласно собственному выражению Ришира). Именно поэтому, на мой взгляд, проект Ришира требует дополнительных разъяснений.

Здесь имеет смысл опереться на программный доклад Марка Ришира, прочитанный на парижской конференции «Новая феноменология во Франции» 7 марта 2012 г. Позволю себе процитировать краткое изложение этого доклада. Данное краткое изложение уже было частично представлено русскоязычному читателю в рамках обзора парижской феноменологической конференции (см.: [4]). Итак, охарактеризуем основные моменты ришировского феноменологического проекта.

«Марк Ришир берет в качестве отправной точки понятия феномена, отталкиваясь от классического его понимания у Гуссерля, чтобы затем предложить новую расширительную трактовку феноменальности. Ришир указывает на то, что основной (пусть и не всегда проговариваемой) задачей феноменологии является тематизация “неформного” или “без-образного” (*infigurable*), скрывающегося за кажущейся позитивностью данного. Он различает три регистра феноменальности: “оформленное”, “неоформленное” и “неформное” и видит роль феноменолога в смене этих регистров и в их взаимном прояснении. С его точки зрения, одной из основных заслуг Гуссерля было открытие смысловых структур, определяющих сферу “докса” (этот термин Ришир употребляет в значении, заданном в платоновском диалоге “Филеб”), сферу мнения и подразумевания (*das Meinen*), т. е. ту сферу,

2 Краткую версию сопоставления принципов «чем больше редукции — тем меньше данности» и «чем больше редукции, тем меньше данности» можно найти в нашем предисловии в переводе статьи Ришира «Эпохе, мерцание и редукция в феноменологии» (готовится к публикации в сборнике «Явление и данность: радикализация феноменологического метода в современных французских исследованиях» под ред. А. В. Ямпольской в издательстве «Академический проект»).

которая задает наше восприятие (в самом широком смысле) объектов как закрытых фиксированных идентичностей» [6. С. 283]. Тематизация сферы «докса», сферы мнений — это достаточно характерный ход для той феноменологической традиции, которую представляет Ришир. В целом его проект развивается как своего рода критическая философия культуры, Ришир зачастую предлагает поставить под вопрос устойчивые «символические учреждения». «Равно как и для Гуссерля (в его рукописях о феноменологической редукции), для Ришира заниматься феноменологией — значит схватывать то, что в “само собой разумеющемся” как раз не разумеется “само собой”; видеть то, что в кажущемся жестко определенном содержит моменты неопределенности. Ришир связывает феноменологическую “приостановку” или “подвешивание” само собой разумеющегося (так называемой “естественной установки”) с платоновским жестом радикального удивления (Θαυμάζειν), с жестом, который позволяет увидеть неформное и без-образное за догматической фиксацией объектов в качестве “готовых”, “завершенных”» [6. С. 283].

В данном случае, речь идет, с одной стороны, о развитии основных мотивов феноменологии Гуссерля (в том, что касается тематизации докситического и вынесения его за скобки), а с другой — о радикализации феноменологического проекта (в том, что касается различения регистров феноменальности). В этом проявляется своеобразие философского проекта Марка Ришира, который начинается как «заметки на полях», детальный комментарий текстов других философов; при этом говорится о таком комментарии, который позволяет вывести из текста более радикальные следствия, чем те, которые мог ожидать сам автор. В частности, ришировское прочтение Гуссерля позволяет поставить под вопрос расхожее представление о том, что интенциональность является основной темой феноменологической философии сознания, процитируем еще раз наш обзор: «Ришир предлагает расширить поле феноменологического посредством горизонта принципиально “неформного”, предшествующего учреждению интенционального смысла, горизонта фантазии и спонтанного смыслообразования. Он рассматривает сферу опыта как “океан” неинтенционального с его “островками” и “архипелагами” интенциональных образований. Для Ришира феномен — это не только оформленное, но во многом (и по существу) неформное. При этом он настаивает на том, что неформное — это отнюдь не хаос, что оно имеет свою фундаментальную структуру. Такой подход позволяет Риширу (с известной долей провокативности) утверждать, что лучшими феноменологами, схватывающими структуру неформного, оказываются не философы, а настоящие поэты, музыканты и художники. Поэтому для Ришира заниматься феноменологией — значит пытаться сказать то же, что говорит искусство, но на языке философии, пытаться высказать неформное. Сам феноменологический анализ без-образного, неформного и изменчивого должен быть подвижным: для Ришира феноменология — это *mathesis* нестабильностей, причем, сама эта *mathesis* оказывается подвижной и нестабильной. Для Ришира феноменология — это то, что возвращает нас к “прото-фазам” мира: горизонтам возможного, в свернутом виде присутствующим в нашем мире. Методом такой специфической феноменологии оказывается “гиперболическая редукция” (своего рода феноменологическая версия картезианского гиперболического сомнения, призванного обезопасить нас от возможного обмана со стороны Злого Гения), позволяющая подвесить символические учреждения нашего готового, данного мира» [6. С. 282–283].

Здесь мы можем видеть то, как Марк Ришир работает с философской традицией: для него Гуссерль — это не расхожая карикатура из учебника философии, а «живой» мыслитель, способный принять всерьез картезианский аргумент гиперболического сомнения, или гипотезу Злого Гения. Потенциальный читатель текстов Ришира, должен быть готов увидеть феноменологическое измерение в классических философских текстах, в частности, рассмотреть «феномен» в концептуальном поле платоновской диалектики: «Помимо отсылки к Декарту Ришир предлагает понимать свой проект “нестандартной феноменологии” в свете гипотез платоновского “Парменида”. Первые три гипотезы этого диалога [4. С. 431–472]³ задают, с точки зрения Ришира, концептуальную матрицу понятия “феномен”. Ришир утверждает, что если мы подставим в платоновский текст вместо Единого ключевой для нас термин “феномен”, то, как раз в платоновском “вдруг” (ἐξαίφνης) особенно ярко проявится неуловимый, ускользающий характер феномена, его постоянный “переворот” (*Umschlag*, μεταβολή) из фазы существования в фазу видимости и обратно» [6. С. 284]. Эта отсылка к *Пармениду* Платона оказывается одной из ключевых, поскольку она характеризует ситуацию феноменологической редукции, по крайней мере ришировскую ее версию.

Проблематика «ускользания» феномена крайне важна, поскольку именно в этих рамках ставится вопрос об очевидности и о том специфическом понимании истины, на которую ориентируется феноменологическое исследование: «Ситуация феноменологии для Ришира — это ситуация гиперболического сомнения, ситуация “мерцания” между бытием и видимостью (это “мерцание” оказывается структурным элементом феноменальности как таковой), ситуация принципиальной угрозы того, что вся проделанная феноменологическая работа может оказаться только фантазмом и ничем больше — здесь больше нет критерия аподиктической (непреложной) достоверности. Вопрос об истинности явления оказывается выведен из игры, но это не мешает Риширу ставить вопрос об “архитектонической истине”. Когда Ришир говорит об архитектонике феноменологии, он имеет в виду концептуальную систему координат, которая позволяет нам разметить нестабильное феноменальное поле. Критерий “архитектонической истины” не говорит ничего о том, что “есть” в мире: всякая онтология оказывается выведена из игры — этот критерий должен только предохранить наше исследование от смешения регистров феноменальности, например, таких как “оформленное”, “неоформленное” и “неформное”. Работа феноменолога состоит, таким образом, в набрасывании системы координат, в разметке феноменального поля, в чередовании регистров рассмотрения, которые Ришир называет “архитектоническими регистрами”» [6. С. 284–285]⁴.

Краткое изложение ришировского доклада достаточно репрезентативно для его феноменологического проекта в целом. Это позволяет сопоставить философские проекты Мариона и Ришира. Подводя итог, мы можем сказать, что современная

3 Абсолютное и относительное полагание Единого с выводами для Единого: Единое полагается в качестве Единого (137c), Единое существует (142b) и Единое и есть, и его нет, и эти фазы сменяются «Вдруг» (155d–156d).

4 Мы прежде всего опираемся на доклад, прочитанный М. Риширом на конференции «Новая феноменология во Франции» 7 марта 2012. Аудиоверсия доклада доступна по адресу: <http://savoirsenmultimedia.ens.fr/expose.php?id=804> (дата обращения: 28.09.2013). Мы уже излагали основные идеи доклада Ришира в рамках обзора этой конференции [4].

ситуация феноменологии во Франции — это ситуация напряжения между двумя противопоставленными фундаментальными феноменологическими проектами. Безусловно, современная французская феноменология не исчерпывается лишь этими двумя проектами, но все же данная дискуссия кажется достаточно важной и показательной.

Резюмируя, подчеркнем основные моменты этой заочной дискуссии. Два ключевых представителя новой феноменологии во Франции берут событие в качестве модели всякого рода феноменальности, но понимают феномен и событие принципиально по-разному: с одной стороны, как данность в явлении, как событие данности или явленности и, с другой стороны, как спонтанное смыслообразование, как нестабильное событие смысла. Поэтому для Мариона феноменология — это в конечном счете метафизика первичной фактичности, констатация данности или «Дара», а для Ришира феноменология — это прежде всего «архитектоника», рассмотрение разных регистров смыслообразования.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / пер. с нем. А. В. Михайлова. М., 1999.
2. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / пер. с нем., коммент. Н. А. Артеменко. СПб., 2006.
3. Гуссерль Э. Первая философия. Лекция 39, 40 / пер. с нем. Ю. Орловой // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 1 (2). СПб., 2012. С. 193–200.
4. Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2 / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб., 2007.
5. Разеев Д. Н. В сетях феноменологии. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004.
6. Чернавин Г. И., Ямпольская А. В. Обзор конференции «Новая феноменология во Франции» // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 1 (2). СПб., 2012. С. 282–289.
7. Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin, 2011.
8. Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. (*Husserliana* Bd II) / hrsg., eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage. 1973.
9. Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. (*Husserliana* Bd VIII) / hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag, 1959.
10. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänder. (*Husserliana* Bd. III/1) I. Halbband: Text der 1.–3. Auflage / neu hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag, 1976.
11. Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1905–1920), (*Husserliana* XIII) / hrsg. von Iso Kern. Den Haag, 1973.
12. Marion J.-L. *Étant donné*. Paris, 1997.
13. Richir M. Le sens de la phénoménologie // *Phenomenology, Philosophy, Science*. Dordrecht, 2010. С. 25–39.
14. Richir M. Intentionnalité et intersubjectivité // *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives* / éd. D. Janicaud. Paris, 1995. С. 147–162.



Л. В. Шиповалова

БРУНО ЛАТУР И ИСТОРИЧНОСТЬ НАУЧНЫХ ОБЪЕКТОВ*

В статье рассматривается проблема историчности научных объектов в контексте идей Б. Латура. Утверждается, что социально-исторические исследования науки позволяют по-новому понять историчность научных объектов, позитивным образом связав ее с их объективностью. В фокусе внимания оказывается событие научного познания, в котором происходит одновременное становление субъекта и объекта исследования.

Ключевые слова: Б. Латур, объективность, историчность научных объектов.

Что станет вещью, сбудется из окружения
зеркальной игры мира.

М. Хайдеггер. «Вещь»

Введение

Герои данной статьи — Бруно Латур и научные объекты. Латур — современный французский философ, эпистемолог, социолог, антрополог. Можно сразу поставить вопрос о том, насколько правомерно определять Б. Латура в качестве французского философа и философскую мысль вообще в качестве национальной, ведь философствование должно быть «связано с «невозможной» позицией, смещенной по отношению ко всякой общинной идентичности» [6. С. 15], ко всякой дисциплинарной определенности. Только в контексте специальной задачи, в контексте ожидания и узнавания «национальности» мысли можно предположить возможность соответствующих характеристик. Но всегда в сами эти характеристики должна быть включена возможность выхода за границы их определенности.

Нельзя не согласиться с идеей, высказанной в статье Л. Ю. Соколовой, открывающей данный выпуск, что французский стиль философии узнается по его конкретности, реальности деталей, по его обращению к истории. В этом смысле не случайной является рожденная во Франции традиция исторической эпистемологии, наследником которой вполне оправданно считать Б. Латура.

* Работа подготовлена при поддержке гранта РГНФ. Проект № 12-03-00560.

Основание этой традиции было заложено работами О. Конта, полагавшего исторический контекст необходимым условием исследования наук. Пафос основателя позитивизма в отношении значения исторических исследований для понимания существа научной деятельности послужил импульсом как для институционализации исследований в области истории науки, так и для актуализации содержательного интереса к данному предмету¹. Быть в традиции, в данном случае в традиции исторической эпистемологии, — это не только и не столько следовать ее парадигмальным установкам. Отношение к традиции — это, с одной стороны, погруженность в нее и, с другой стороны, ее критика и трансцендирование. Именно такое отношение и создает историю. Латур в этом смысле — образцовый пример, не только вписывающийся в традицию французской исторической эпистемологии, но и критикующий ее презентистскую ориентацию. Известна фраза Ж. Кангийема о различии между историками, занимающимися реконструкцией, исходной точкой рассуждений которых служит настоящее, современность, и теми, кто пытается увидеть прошлое в его самостоятельности: «прошлое той или иной современной науки не тождественно этой же самой науке в ее прошлом» (цит. по: [19. С. 290–291]). И если Кангийем, принадлежащий теперь к поколению классиков французской исторической эпистемологии, следует методу, выраженному в первой половине фразы, то Латур полагает, что прошлое возможно и необходимо увидеть в его автономии, в независимости от интерпретирующего взгляда современности, увидеть как пространство альтернативных возможностей, которые это прошлое предоставляет настоящему.

Кроме того, Латур является наследником и продолжателем французской социологии, вступая в исторический спор о ее предмете, и ранее победивший Эмиль Дюркгейм ныне уступает место Габриэлю Тарду. Эта современная победа, вклад в которую вносит, в том числе Латур, связана с критикой идеи общества как предпосылки социальной науки. Предпосылки, об основаниях которой не следует заботиться, поскольку представляется, что общество всегда уже дано и понято в своих сущностных характеристиках. Отчасти к идеям Г. Тарда Латур возводит свою акторно-сетевую теорию², в которой связи и отношения первичны по отношению к «такой вещи, как общество», а объекты в этих отношениях являются равноправными действующими лицами наряду с субъектами³.

1 О влиянии О. Конта на активизацию исторических исследований науки в контексте создания исторического базиса философии науки см.: [22. С. 14].

2 О связи новой социологии с идеями Г. Тарда см., например: [14. С. 82]. Об акторно-сетевой теории Б. Латура см.: [3].

3 Новая роль объектов — идея теории объект-центрированной социальности, основания которой были заложены Б. Латуром и Дж. Ло. Этой теории, а также возможности сравнения двух основных традиций социологии в отношении «нечеловекообразного сущего» посвящен сборник статей под редакцией В. Вахштайна «Социология вещей». Первая часть этого сборника представляет классическую версию социологической интерпретации вещей, основания которой были заложены еще К. Марксом. Она предполагает понимание вещей как превращенной формы человеческих отношений. Вторая часть — социологическая традиция конца XX в. в лице основателей Бруно Латура и Джона Ло и их последователей, стремящаяся возродить идеи Г. Тарда и интерес к вещам самим по себе. Проект, представленный во второй части, представляется в высшей степени любопытным как

Для нашей темы Латур интересен тем разворотом, который приобретают его задачи теоретической социологии, обращающие к вопросу о самостоятельности объектов, «не человек» (non-humans), в соединении с идеями исторической эпистемологии, с историческим осмыслением феномена науки. Именно в сращении между этими дисциплинарными интересами образуются *научные объекты, имеющие историю*. Что значит история научных объектов, как связана их историчность с их «равноправием», с их автономией, с их объективностью — вопросы, которые возникают при этом сращении. Введение понятия объективности здесь определяется двумя причинами. Во-первых, проблематичностью связи объектов с объективной реальностью. В самом общем виде идея автономии научных объектов переводима на понятие объективности, где объективность значит отношение к независимой реальности. При этом объект не тождествен объективной реальности; такое терминологическое различие является общепринятым в отечественной современной эпистемологии: «объект — это та сторона объективной реальности, которая вступила во взаимодействие с субъектом» [15. С. 642]. Именно в этом контексте актуально проведение различия проблем объектности и объективности теории [18, 23], или реализма в отношении объектов и реализма в отношении теории [26]. Однако утверждение объекта современного научного знания в его необходимом взаимодействии с субъектом не снимает вопроса о том, что в объекте отсылает к объективной реальности, к его возможному равноправию в познавательном отношении, к его автономии. Во-вторых, введение понятия объективности оправдано проблематичной связью историчности с объективностью. На первый взгляд, историчность объектов утверждает их связь с субъектом и, скорее, противоречит объективности, чем подтверждает ее. Тезис о том, что «научные объекты могут иметь историю» прочитывается неоднозначно в контексте вопроса о самостоятельности или объективности объектов. Кажется, если речь идет об историчности объектов, нелегитимно говорить об их научности, а если в фокус внимания попадают именно научные объекты, то следует рассматривать их как то, что существует «всегда и везде», т. е. в над-историческом пространстве⁴. Именно эта проблематичность взаимосвязи объективности (автономии) и историчности научных объектов и находится в фокусе нашего внимания.

В таком развороте, соединяющем интерес к объектам с их историчностью, Латур, на наш взгляд, несомненно, обнаруживает себя философом, тем, кто отвечает на вопрос, на который нельзя не отвечать. В данном случае это вопрос о таком способе широкого мышления, мышления себя на месте Другого, когда на это место законно попадают и *вещи*⁵, которые этого места ранее также законно

попытка удержаться между натурализмом вещей и конструктивизмом субъектов, а также тем, как определяется при этом роль объектов: задавать границы, придавать форму человеческим отношениям, делая тем самым социальность человеческой [8].

4 Латур пишет, что именно для науки мы делаем исключение, мысля ее объекты выключенными из «локальных, материальных, практических сетей, которые сопровождают артефакты» [36. Р. 250]. И это проблематичное исключение должно быть продумано в своих основаниях.

5 В статье используются понятия вещи, предмета и объекта. Вещь — родовое понятие для того, с чем человек имеет дело и независимость чего его интересует; объект и предмет

были лишены. Перефразируя знаменитый тезис Латура об открытии Пастером ферментации как о событии взаимного определения Пастера и его предмета исследования («история Пастера и его дрожжей и история дрожжей и их Пастера» [35. Р. 82]), можно сказать, что тема данной статьи — философ Латур и его историчность научных объектов, а также историчность научных объектов и их Латур.

Философский проект Латура и условия его возможности

Итак, проект Латура связан с желанием дать собственный голос вещам, вернуть им статус автономного, активного, говорящего от своего имени сущего, а не просто чего-то подручного или превращенной формы человеческих отношений. Вернуться к самим вещам, парадоксальным образом «увидеть», невозможным образом «схватить» неустрашимую трансцендентность, присутствующую в имманентной предметности. Ту трансцендентность, которая нас волнует и заботит, поскольку мы захвачены задачей понять сущее в его автономии, в его самостоятельности, услышать его собственный голос, который, по-видимому, должен быть отличен от эха человеческих речей⁶.

Вещи должны быть поняты как составляющие общий мир, единый коллектив с людьми. И потому им также должна быть предоставлена полагающаяся людям автономия. Можно привести один любопытный пример, который касается стремления Латура понять вещи в их самостоятельности. В предисловии к переводу работы «Нового времени не было» О. В. Харходин, комментируя идею Латура о правильной репрезентацией вещей, пишет: «Возможно, проблемы научной репрезентации можно решать не путем переустройства ее по модели парламентской репрезентации, а путем отказа от механизма репрезентации как такового? Тогда не сможет ли общий мир людей и вещей жить как в классических республиках, где нет представительских механизмов <...>. В этом, возможно, заключается более перспективный подход: не Парламент вещей, как это предлагается Латуром, а вече, где вещают и люди, и вещи» [27. С. 49]. Почему такая замена кажется перспективной, причем, на наш взгляд, актуальной не только и не столько для социологии вещей, сколько для определения статуса научных объектов? В контексте науки вопрос о взаимоотношениях вещей и людей оказывается предельно значимым. С одной стороны, именно в науке, которая задает образец если не всей европейской рациональности, то, по крайней мере, новоевропейской, выраженным образом присутствует претензия объективного познания мира, про-

используются часто как синонимы, определяя специфику вещей, присутствующих в поле научного интереса. Отдельно отмечают ситуации, когда имеет значение различие объекта и предмета.

6 В этимологических корнях русского слова «вещь» может быть обнаружено единство с «речью», «говорением», «рассказыванием» [7. Т. I. С. 149]. Такую же связь можно обнаружить и в немецком языке. То есть поиск условий возможности для вещи говорить законно может быть связан с идеей самостоятельности вещи. В этом контексте показательны содержание и само название сборника «Вещи, которые говорят». Редактор сборника Л. Дэстон так формулирует общую идею: описать вещи, которые «сделали авторов желающими говорить о том, как эти вещи говорят с нами» [32. Р. 11].

блема «бытия внешних вещей» в формулировке Декарта, обнаружения за более или менее явно связанной с субъектом предметностью независимой реальности. С другой стороны, именно наука всегда предполагает голос ученого с его конкретным методом, говорящего о вещах, а ученый всегда обнаруживает свою предметность как мир «в одеянии идей». Представительство предполагает представителя и — в случае науки — субъекта с тем голосом, который он имеет или который он предпочтет, на роль адекватного выразителя голоса вещей. Представительство часто скрывает вопрос о представителе, о том, почему голос ученого будет считаться адекватным. Тем большая скрытность предположена в ответе на этот вопрос, чем больше ученый утверждает, что своего голоса он не имеет вовсе, и что все, что он говорит, — сама вещь. Предельная сложность оценки ответа на вопрос о том, что значит для вещей выступать от своего имени, заключается в следующем: этот ответ всегда дает сам исследователь, поскольку в нем определена та организация научной работы, которую необходимо предположить, чтобы обнаружить в объекте его самостоятельность, увидеть его в качестве следа объективной реальности, а не послушного ответчика на судебном заседании науки⁷.

Итак, проект «дать голос самим вещам» столь же не новый, сколь и обреченный в условиях новоевропейской научной рациональности, закрепившей понятие субъекта только за человеком. Обреченный потому, что желание дать голос самим вещам всякий раз оборачивается признанием голоса той или иной науки, концептуальной схемы, технического прибора в качестве представляющего за вещь. Любопытно, как описывает зародившуюся в XIX в. механическую научную объективность Л. Дэстон, связывая ее пафос с задачей создания «бессловесной науки», в которой предметом заботы ученого является «голос самой природы». В статье «Научная объективность со словами и без слов» [5] механическая объективность вводится как добродетель физиологов, стремящихся заменить в диагностике и исследовании живого организма особую чувствительность рук ученого, индивидуальную остроту зрения, способность подмечать детали, а также собственные интерпретации наблюдений показаниями технических устройств. «Бессловесная» наука разбирается на примере технических нововведений Э. Ж. Маррея (1830–1904), французского физиолога и изобретателя. О невозможности полной замены или «передачи голоса природе» свидетельствуют его работы: «Сама же толстая книга Маррея о графических методах, которые должны были освободить науку от нежелательной зависимости от языка и непрозрачных чувственных впечатлений, являлась свидетельством того, что линии, призванные их заменить, было невозможно прочесть и понять. Страницу за страницей посвящал автор

7 Согласно формулировке Изабель Стенгерс, «эксперимент — это создание власти наделять вещи властью, наделять экспериментатора властью говорить от их имени» (цит. по: [12. С. 114]). Нужно только, чтобы эксперимент был организован таким образом, чтобы власть вещей наделять экспериментатора властью не ущемлялась и не пропадала вовсе между двувластием человека. Иначе эксперимент превращается в допрос или пытку, заставляющую вспомнить об изначальном родстве данного термина (а также термина объективности) с судебными процедурами, многие из которых «современным законом рассматриваются как позорные и архаичные, которых он стыдится как своего прошлого, гордясь одновременно тем, что они в прошлом» [Там же. С. 87].

объяснениям, как читать эти графики, которые, как он утверждал, не нуждались в расшифровке» [Там же. С. 64]. То есть стремление физиологов дать голос самому объекту, во-первых, выражается через предоставление ему различного рода технических записывающих, измеряющих, фиксирующих приборов, и, во-вторых, сопровождается необходимостью многословных интерпретаций показаний соответствующих устройств⁸. Понятно, кто при этом говорит.

К условиям возможности новоевропейского проекта знания вещей в их независимости относится строгое и последовательное различие субъекта и объекта, очищение объекта от субъекта, проводимое в контексте вполне определенного научного подхода — математического естествознания. Математический органон естественных наук задает объективность (независимость) их предметов, поскольку предполагает различие геометрической протяженности поддающегося исчислению сущего (объекта) и вынесенного за границы этой протяженности субъекта. Все сущее, которое сопротивляется помещению в формулу «реально то, что исчислимо», вытесняется за рамки если не действительности, то, по крайней мере, научной предметности. Субъект, ученый также оказывается вынесенным за рамки такого мира. Справедливая цена этой редукции — возможность объективного знания мира.

Это же условие создает проблему реализации проекта. В рефлексии собственных оснований гуманитарных наук, тех, чей предмет оказывается принципиально не автономным (не объективным) и потому научные методы подозрительны в своей научности, вопрос об объективности ставится с особой остротой. Так, Г. Риккерт, критикует принятое в естественных науках понятие объективности именно на том основании, что при этом «мы не знаем действительного или сущего объекта познания» [20. С. 478]. Объект этих наук не *объективен*, поскольку определен некоторыми руководящими точками зрения, предпосылками, приводящими к его образованию. Риккерт вскрывает двусмысленность того идеала научной рациональности, который, с одной стороны, утверждает независимость объекта, а с другой стороны, в качестве объекта признает только *математически исчислимое*, т. е. понятое в контексте математических способностей субъекта. Субъект, вынесенный за рамки мира, ставшего тем самым очищенным и независимым от него, обладает идеей числа, которая и является условием рационализации всего сущего. Соответственно возможность точности математического естествознания в своем основании уже содержит необходимую зависимость объекта от субъекта, столь же необходимую, как и их различие. Благое намерение дать слово самой

8 Роль технических посредников представляется далеко не однозначной именно в связи с их посредническими функциями. С одной стороны, они являются объективированным выражением человеческой деятельности. Их использование может быть рассмотрено в контексте понимания объективности как эпистемической добродетели, предполагающей задачу ограничения себя, собственного воздействия на природу [33]. С другой стороны, определенный выбор тех или иных технических устройств не может не быть связан с теми возможностями обнаружения, которые есть у самой «вещи». — О связи выбора прибора научным субъектом и возможностей научного объекта см.: [24]. О том, что анализ материальной культуры (в том числе технических посредников) позволяет уйти в историческом анализе от субъектцентрированного образа науки см.: [23].

природе, «говорящей на языке математики», скрывает вопрос о том, чей это может быть язык. Возникающие «точные науки — это монологическая форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь» [2. С. 363]. Вряд ли «безгласная вещь» может — без дополнительных прояснений — быть признана в качестве независимо существующей.

Эту же проблему несамостоятельности объектов классического новоевропейского математического естествознания имеет в виду М. К. Мамардашвили, рассуждая в работе «Классический и неклассический идеал научной рациональности» о физическом теле. «Физическим телом <...> называется такое явление, которое полностью пространственно выражено в своем содержании, т.е. все, что мы можем сказать о структуре этого явления, о его составе, строении, таково, что оно полностью развернуто для внешнего пространственного наблюдения. <...> В этом смысле термины “объективное” и “пространственное” совпадают <...>. В последнем добавлении очевидно, что “объективному” тождественно здесь “внешнее” (или пространственное), а “внутреннее” — “субъективному» [16. С. 13]. В понимании объекта научного исследования в качестве физического тела предположено его непонимание, выразимся даже сильнее — его непризнание в качестве самостоятельной вещи или того, что к этой самостоятельной вещи отсылает. Вряд ли может быть запросто услышан собственный голос того, что лишено «своего пространства и времени», своего опыта мира, своей тайны.

Итак, новоевропейский научный проект поиска независимости вещи через последовательное различение вещи и субъекта и через критику субъективности как искажающей познание, проблематичен. Только эпистемолог, убежденный в том, что такого Нового времени в чистом виде никогда не было, может в очередной раз в современности решиться на этот проект — на попытку предоставить голос самим вещам.

В реальном бывшем Новом времени, которое обнаруживает историк Латур, необходимо связаны два вида практик. «Первая совокупность практик создает посредством “перевода” такие смешения, в которые входят существа нового типа, гибриды природа и культуры. Вторая совокупность посредством “очищения” создает две совершенно различные онтологические зоны, одну из них составляют люди, другую — “не-человеки” <...> Первая совокупность соответствует тому, что я назвал сетями, вторая тому, что я назвал критикой. Первая, например, объединяет в непрерывной сети химию верхних слоев атмосферы, научные и промышленные стратегии, озабоченность государственных деятелей, тревоги экологов; вторая устанавливает разделение между миром природы, который был всегда, обществом с его предсказуемыми и неизменными интересами и дискурсами и дискурсом, независимым как от означаемого, так и от означающего» [13. С. 96]. Максима первого рода практик разводит до противопоставления вещи мыслящие и вещи протяженные, заставляя последние говорить голосом присущих человеку математических сущностей, располагая их в геометрическом гомогенном пространстве, оказывающемся лишь формой чувственности субъекта (приписывая этому субъекту сакральные творящие или трансцендентальные познавательные

возможности). Эта максима оставляет вещи «безгласными», утверждая человека в говорении от их имени. Максима второго рода практик допускает необходимое основание смещения, взаимодействия, единства, общего источника разделенных субстанций. «Нового времени» не было, поскольку никогда в чистом виде не присутствовали те практики, которые традиционно принято считать нововременными, практики критики и очищения. Да и не могли присутствовать, поскольку они логически связаны с противоположными практиками смещения и не могут существовать одна без другой.

Методологическим основанием возможности увидеть иной тип практик является у Латура смещение способа смотреть на науку. Этот способ — анализ науки в действии, который предполагает возможность увидеть научную деятельность до закрепленного разделения на объект и субъект, Природу и Общество [38. Р. 45]. Именно это различие, утверждающее две предпосылки науки и требующее принятия одной из них в качестве фундамента либо реализма, либо социального конструктивизма, подвергается сомнению в контексте антидогматического пафоса Латура. Это не значит, что предпосылок нет, это значит, что в фокусе внимания прежде всего их генезис и его закономерности. Если поднять этот вопрос в отношении научной предметности, здесь интерес направлен на процесс, на те действия, которые сопровождают стабилизацию объекта, превращение его в то, что перестает быть предметом научных споров и заботы научного исследования, а становится инструментом в научных практиках или средством дальнейшей теоретической работы⁹.

В этом анализе науки, во внимании к генезису «завершенного» научного знания методологически важен принцип симметрии. В узком смысле этот принцип, сформулированный в контексте эдинбургского проекта социологического анализа науки, требует равных оснований исследований для «санкционированной», победившей науки и для ушедших в тень научных концептов, рассматриваемых в лучшем случае в качестве нерелевантных, а в пределе — в качестве ложных, ошибочных [30. С. 4–5]. И те и другие задействованы в исследовании однопорядковые элементы: технические устройства, интеллектуальный уровень эпохи, социальные структуры, материал для экспериментов. Это принцип симметрии критикует так называемую презентистскую, или вигианскую, историю науки и те установки рациональной реконструкции истории науки, в рамках которых предполагается, что истинные (или ставшие таковыми) научные концепции имеют рациональные основания своего возникновения, а устаревшие ложные должны быть объяснены нерациональными убеждениями и внеучными мотивами исследователя.

Принцип симметрии в широком смысле, вводимый Латуром, определяет равные условия вхождения в научное событие познания для объектов и субъектов. Общество и природа — равные участники научных исследований не потому, что это равенство статусов декларативно закрепляется, а потому, что они в равной

⁹ Историк биологии Х. Й. Райнбергер различает в этом контексте этистемические и технические объекты. Первые — проблематичный предмет исследовательского интереса. Вторые — то, что понято и используется, в отношении чего в науке уже не возникает вопросов [42. С. 28–30].

степени формируются и изменяются в этом процессе, смешиваясь, перемалываясь, обретая новые, неожиданные манифестации. Их связь — коллектив Человеков и не-человеков — объект анализа Латура.

Повторим, именно гипотеза о том, что Нового времени не было, обнаружение в историческом прошлом возможных альтернатив, указание на картезианское «альтер-эго», также присутствующее в традиции Нового времени, делает Латура не просто тем, кто по иному мыслит прошлое, но тем, кто благодаря этому обнаруживает иные возможности для настоящего. Эта гипотеза работает благодаря методологической установке Латура, предполагающей анализ возникновения предпосылок, внимание к генезису различий, которые позже оказываются основанием научной деятельности. Эта возможность — по иному понять самостоятельность объектов, связав ее с их историчностью. И, если иметь в виду сохранение новой методологической установки (анализ науки в действии), то можно предположить, что эта связь должна быть обнаружена именно там, где научные объекты *входят* в пространство научного интереса¹⁰, оказываются в странном «между» своего онтологического «всегда и везде» и эпистемологического статуса «здесь и сейчас»¹¹.

*Исторический проект научных объектов
и условия его возможности*

Что можно сказать о возможностях научных объектов быть историчными? Очевидно, определенный сциентистский common sense говорит нам о том, что наука и ее элементы должны в существе своем преодолевать временность, случайность, релятивность, т. е. то, что характеризует сущности, способ бытия которых — история. С другой стороны, такого же рода само собой разумеющаяся фактичность современных научных исследований заставляет предположить, что наука, понятая в ее историчности, не может иметь в качестве элементов сущее, рассмотренное исключительно *sub specie aeternitatis*.

Как правило, это противоречие разрешается таким образом, что историчность, связываемая однозначно с деятельностью людей, преодолевается в стремлении к объективности научных объектов. Объект утверждается в объективности в той мере, в которой освобождается от историчности, присущей исследовательскому интересу. Объективность объекта в этом смысле противопоставляется его историчности.

Как в этом случае понимается объективность объекта? Как правило, она связывается с его инвариантностью¹². Именно инвариантность объекта, его устойчивость и актуальность проявления «тем же самым», возможность константности

¹⁰ «Coming into being» называет это событие Л. Дэстон, определяя его специфический статус для научного объекта в предисловии к сборнику статей «Биография научных объектов», одним из авторов которого также является Латур [31].

¹¹ Этот статус «между» Латур называет «относительным существованием» [36. Р. 251–252].

¹² О понятии инвариантности в научном исследовании см., например: [1]. О связи понятия инвариантности и объективности см., например: [39], а о связи инвариантности и объективности объекта см.: [16. С. 72–74].

восприятия, отсылает к его независимости. Изменяющиеся (неинвариантные) характеристики свидетельствуют о собственной вторичности или об обусловленности спецификой субъективного, партикулярного, ограниченного восприятия или понимания. В этом случае объективность объекта есть выход за рамки многообразных способов его представления (где и многообразие, и «представленность» отсылают к субъекту), к единству смысла самой вещи. Объективность обнаруживается там, где объект понят в качестве самождественного, устойчивого, не исчезающего, но утверждающего себя в системе преобразований, транспарентного и, по выражению Декарта, «оголенного и лишенного покровов», где покровы создаются неясностью несовершенного субъективного восприятия.

На первый взгляд, историчность присутствует при этом исключительно в негативном смысле. История по определению закреплена за субъектами или социальными акторами научной деятельности. Для объекта отношение к истории субъектов, его исследующих, есть «необходимое зло», связанное с ошибками и заблуждениями; освобождение же от истории — условие для того, чтобы избежать релятивизации науки. В этом случае «история есть просто путь людей, разворачивающееся во времени условие их необходимого подступа к не-исторической природе» [37. Р. 154, 157]. Объект становится а-историческим, как только его идентичность закреплена, при этом все его ложные интерпретации (верования) становятся принадлежащими истории (флогистон, теория самозарождения и пр.), а истинные — вечности. Однако возможны и как минимум четыре позитивных, слабых формы историчности объекта, не настаивающих на необходимой редукции его изменчивости.

Во-первых, «история» не в негативном, но в позитивном смысле понимается как эпистемологическая история, история познания, но не история самой познаваемой сущности, а движение к «бытию познанным». В этом смысле она предполагает движение от явления к сущности, открытие новых, не противоречащих предыдущим характеристик. Это диалектическое движение столь же оправданно может быть названо *логическим*, сколь и историческим. Оно не предполагает значения временных точек «теперь», не допускает неожиданных событий и многообразия возможных исторических путей. Так, историк физики Т. Арабацис, проводя различия между научными объектами, в качестве основного выделяет различие между историческими научными сущностями, т. е. объектами, которые не имеют существования вне человеческой истории и теми, которым история присуща привходящим образом [28. Р. 379]. К последним относятся электрон и подобного рода физические и химические сущности. Историчность как понятие, зарезервированное за субъектами, может приписываться таким объектам потому, что их *исследование* протекает во времени, кумулятивно прогрессирует и (что очевидно и принципиально для автора) происходит без радикальных изменений в сущности того, что является предметом исследовательского интереса. Для того чтобы определить возможность истории в отношении такого рода объектов, различаются эпистемологический и онтологический контекст присутствия объекта; исследовательский инструментарий, изменяющийся во времени истории, относительно конститутивен только в первом смысле и вторичен во втором. Мы всегда имеем

возможность при изменении способов исследования и при приобретении новой информации об объекте диагностировать присутствие «того же самого» объекта¹³. И даже если речь идет о различных теоретических каркасах или концептуальных схемах, тем не менее, возможно понимание между учеными и определение общего референта. И хотя Арабацис при этом ссылается на П. Галисона и его идею о неравномерных (не синхронных) изменениях на различных уровнях научной деятельности (фундаментальном, экспериментальном и техническом), данный аргумент скорее может быть связан с идеями логических эмпириков об экспериментальном базисе, обеспечивающем фактуальное, синхроничное и диахроничное единство научного знания, а точнее, а-хроничную идентичность объекта¹⁴.

Историчность объекта в этом случае понимается в эпистемологическом ключе как историчность кумулятивно изменяющегося знания в отношении по существу не исторического объекта. «Изучение путей знания <...> принадлежит исторической эпистемологии, но не исторической онтологии» [28. Р. 435]. То есть и в этом случае, так же как и в негативном отношении к историчности, объект объективен тем более, чем менее он историчен. Или объект объективен, несмотря на то, что он историчен, вне зависимости или связи с «собственной» историчностью.

Во-вторых, «история» не в негативном, но в позитивном смысле понимается как изменение вещи, принадлежащей универсуму природы. В этом смысле относительно новое в познании связано причинно с теми изменениями, которые претерпевает вещь в мире безотносительно к человеку (например, Земля как предмет изучения и сущее само по себе или какой-либо биологический вид). Это изменение столь же оправданно может быть названо *эволюционным*, сколь и историческим.

В-третьих, история не в негативном, но в позитивном смысле характеризует объект исследования, если этот объект впервые возникает в самом научном исследовании и не имеет референта, находящегося «во-вне». Эти сущности не имеют своего существования вне человеческой истории¹⁵. Их историчность может быть

13 Эту слабую версию историчности объекта можно соотнести с различием его объективной и предметной составляющей. Предметность говорит о включенности объекта в различные дисциплинарные пространства исследования. Действительно, несмотря на многообразие жизненного и научного опыта, объект упорствует, оставаясь тем же самым, не отклоняясь от ожидаемых показателей его обнаружения, подтверждая теоретические ожидания своих исследователей.

14 В данном контексте Арабацис разбирает случай в физической теории начала XX в., связанный с обсуждением проблемы зависимости массы электрона от его скорости в контексте различных теоретических интерпретаций, предлагаемых М. Абрагамом, К. Лоренцом, А. Бухерером, П. Ланжевиным. В этой ситуации экспериментальные исследования, проведенные В. Кауфманом, устанавливающие зависимость отношения заряд/масса электрона от его скорости, смогли выступить в качестве «примиряющего, серединного основания», общего двойника (реальной копии), единого референта для различных теоретических положений.

15 Именно эти сущности, которые за рамками научной деятельности (деятельности вмешательства, но не представления) не имеют существования, оказываются предметом интереса (правда, периферийного) в исторической эпистемологии, точнее, онтологии Я. Хакинга. Их историчность не имеет принципиального значения для развития мысли Хакинга. Повидимому, это связано с тем, что в контексте основного вопроса исторической онтологии

легитимирована в связи с их практическим усовершенствованием или с углублением научного знания о соответствующих им сущностях.

В-четвертых, история не в негативном, но в позитивном смысле может приписываться тем научным объектам, которые непосредственно связаны с человеческой деятельностью и, соответственно, не только сами понятия, но и сущности, которым эти понятия отвечают, возникают в некоторый момент времени и могут исчезнуть. Таково, например, понятие общества в социальной теории [43].

Во всех этих случаях объективность (самостоятельность и автономия) осуществляется в той мере, в которой преодолевается историчность; можно говорить об отсутствии самостоятельности у объектов, вплетенных в ткань человеческой истории. Они оказываются либо исторически антропоморфными (наделенными историей людей), либо натуралистически самостоятельными (рассмотренными в проблематичной чистоте от контекста исследования). Если и есть такая возможность историчности выступать от имени объективности, то ее основания должны выходить за границы предпосылок того положения дел, которое может быть обозначено как объективность — *contra* историчность. Каковы эти границы?

Основанием понимания самостоятельности объектов, которое связано с редукцией их историчности, служат как минимум три условия.

1. Уже названная математизация как идеал научного знания или сводимая к этому идеалу эволюционная концепция. Именно в контексте этого подхода оказывается оправданным требование инвариантности объекта как подтверждение его самостоятельности. Этот идеал можно подвергнуть критике в контексте гуманитарной, рефлексивной методологии. За границами этих предпосылок — внимание к научному объекту со стороны социологии и истории науки, открывающей пространство альтернативности и многообразия в понимании научной предметности¹⁶.

2. Понимание науки и ее объектов в практическом смысле, в контексте необходимости *применения* того, о чем идет речь, *использования* того, что ранее принадлежало предметному пространству исследования — либо в качестве научных методов, приемов, экспериментального инструментария, либо в качестве конститутивных научных понятий, задающих определенность базовым положениям на-

о «конституции себя» предположение об активности природы и самостоятельности вещей избыточно. Хакинг пишет, что он разделяет с Б. Латуром и Э. Пикерингом ненависть к такому анализу, в котором «природа сама по себе, какой бы она ни была, представляется не принимающей участие в развитии представлений о ней», однако не готов идти так далеко, чтобы призывать к созданию «парламента вещей» или стиранию различий между «человеками и не-человеками», как это делает Латур [34. Р. 16–17]. В качестве примеров таких объектов Я. Хакинг упоминает Эффект Холла и лазер, не имеющий точного реального двойника. Историчность, которая приписывается такому объекту как лазер, есть история его использования и усовершенствования.

¹⁶ Приведем очень показательное высказывание современного отечественного историка науки И. С. Дмитриева: «Практически все научные концепции обладают определенным трансформационным потенциалом (при сохранении некоторого содержательного инварианта, иногда очень общего характера), и в этом смысле ложных идей в науке не было. Так, например, концепция флогистона, во-первых, не была отброшена в ходе “химической революции” (А. Л. Лавуазье), но переосмыслена, в результате чего флогистон потерял некоторые традиционные характеристики и функции, но некоторые сохранил» [4].

учной теории. Невозможно *работать* с понятием числа, если не установлено его единое значение, разделяемое всеми представителями того или иного сообщества; невозможно производить лекарства, если однозначно не определено, что собой представляют, в биологическом или химическом смысле, его компоненты. Предмет *становится* прозрачным, понятным, однозначным и только тогда может стать *средством* практической, преобразовательной деятельности, войти в ее инструментарий. Использование объекта есть критерий его объективности, условие легитимации его в качестве реального. Об этом — ставшее уже классическим высказывание Я. Хакинга: «Мы их распыляем, значит они реальны», определяющее то событие применения, необходимым условием и следствием которого является уверенность ученого в реальности электронов.

За границами этого подхода — исследовательский процесс, который связан с неопределенностью референта и воспроизводством вопроса «что это есть?» к научной предметности. Этот вопрос проблематизирует не только объект, но и самого субъекта в качестве знающего, возвращает его в пространство, где есть возможность знать иное. Х. Й. Райнбергер описывая такое специфическое положение объекта, называет этот объект эпистемическим и говорит о его принципиальной полисемии, которая и является одним из ведущих мотивов научного внимания к ним [41. Р. 408], о неопределенности их референта. Отвечая на обвинения Д. Блурра, который усматривает в последнем тезисе лингвистический идеализм, Райнбергер уточняет, что речь идет об отсутствии априори установленной связи между концептом и референтом. Только тогда, когда эта связь более не кажется проблематичной, эпистемическая вещь превращается в технический, стабилизированный объект [Ibid. Р. 407]. Последний, в качестве транспарентного, однозначного, инвариантного, уже может использоваться в дальнейших исследованиях, создавая самим собой экспериментальные условия, исследования другого эпистемического объекта. Эпистемическая вещь символизирует то, что еще не известно, находится в процессе познания (экспериментального и теоретического), технический объект — стабилизированная эпистемическая вещь. Техническая вещь — материалы и методы, эпистемическая вещь — дискуссии и проблемы [42. Р. 28–30]. Эта проблематичность объекта обнаруживает себя не только на теоретическом, но и на экспериментальном уровне. Так, по Латуру, достоинство научной лаборатории состоит именно в том, что она предоставляет возможности испытания как можно большего количества ошибок. В статье «Дайте мне лабораторию, и я переверну мир» он пишет, что лаборатория имеет силу и власть, поскольку она есть инструмент «умножения количества проб и ошибок». Только благодаря возможности пробовать и ошибаться ученый имеет силу знать [8. С. 25–26]. Научное исследование имеет значение не только отбора верных вариантов, оно позволяет реальности актуализировать различные стороны, обнаружиться в различных перспективах. Каждая из этих перспектив — новое появление объекта.

Именно в контексте такого проблематизирующего подхода объект обнаруживает свою объективность (самостоятельность), когда он возражает, когда он говорит неожиданно, парадоксально, двусмысленно и многосмысленно, ставя людей перед необходимостью понимания и интерпретации, перед сложностью

именования и однозначного определения референта, когда он имеет историю. Это предположение создает серьезную задачу для исследователей: поставить вещи в ту ситуацию, в которой они смогут говорить неоднозначно: ученые «должны найти такую редкую ситуацию, в которой сумеют сделать предмет максимально способным возражать тому, что о нем сказано, в полную меру сопротивляться протоколу и ставить собственные вопросы, а не говорить от лица ученых, чьи интересы он не обязан разделять» [то. С. 31].

3. Как уже было отмечено, основанием противопоставления объективности объектов и историчности оказывается разделение на онтологический и эпистемологический контекст. За границами этого различия — то событие, где объект оказывается «между» этими двумя контекстами.

Событие

Проблема необходимого соединения эпистемологического и онтологического контекстов возникает тогда, когда случается обращать внимания на *событие вхождения* а-темпорального объекта в историю знания. Эти события по преимуществу являются темой сборника эссе под редакцией Л. Дэстон «Биография научных объектов». Рождение (вхождение в бытие, *coming into being*) и смерть (исчезновение, *passing away*) объектов научного исследования дает возможность не только говорить об их биографии, но и ставит под вопрос статус этих событий. Можно понимать это событие в сугубо конструктивистском смысле, предполагая, что здесь происходит творение из ничего. Можно интерпретировать его наивно натуралистически, считая, напротив, что это событие ничего не изменяет в существовании объекта. Но если попытаться уйти от жесткой альтернативы реализма и конструктивизма, то возникает естественный вопрос: каковы основания относить это событие к онтологическому или к эпистемологическому контексту? Основной вопрос упомянутой книги — как возможно объектам быть «одновременно реальными и историческими», «открытыми и изобретенными». Если это каким-то образом и можно сделать явным — то только описывая историческое событие *взаимного становления* объектов и субъектов научного знания. В этом событии субъект и объект субстантивируются или, по словам Латура «приобретают новую определенность». Не только Пастер изменяет репрезентации ферментации, которая до этого современниками Пастера — химиками во главе с Либихом — понималась как химический процесс, но и сама ферментация в лаборатории Пастера определяется в своей новой манифестации.

Что происходит в этом событии совместного определения объекта и субъекта? Т. Портер в эссе «Безопасность, жизнь, медицинское тестирование и менеджмент смертности» описывает вхождение в пространство научных практик таких объектов, как «давление крови», или «смертность». «Можно было бы доказывать, что кровь не имела давления до того, как страховые компании не начали настаивать на использовании сфигмоманометров, так же можно было бы провозглашать, что не было смертности до статистических исследований, используемых страховыми обществами. Вхождение в бытие квантитативных сущностей следует скорее рас-

сма­три­вать в тер­ми­нах *вы­бо­ра* (кур­сив мой. — Л. III.) сре­ди альтер­на­тив­ных пу­тей зна­ния» [40. Р. 246]. Мож­но по­нять про­стран­ство этих альтер­на­тив­ных пу­тей как при­над­ле­жа­щее са­мим субъ­ек­там или как пре­дос­тав­ляе­мое субъ­ек­там ве­ща­ми са­ми­ми по се­бе. Ко­му при­над­ле­жит эта альтер­на­тив­ность?

Ла­тур пи­шет: «Ам­би­валент­ность, двусмы­слен­ность, неопре­де­лен­ность, пла­сти­чность за­став­ля­ет лю­дей про­клад­вать их пу­ть к фе­но­ме­ну. Ошиб­ка соци­аль­но­го кон­струк­тивиз­ма со­сто­ит в том, что­бы пред­став­лять ин­тер­пре­та­тив­ную ва­ри­а­тив­ность толь­ко ис­сле­до­ва­тель­ской ак­тив­но­сти. Ам­би­валент­ность при­су­ща так­же творе­ния­м, ко­то­рым ла­бо­ра­то­рия пред­ла­гает воз­мож­ность су­ще­ст­во­ва­ния, ис­то­ри­че­скую воз­мож­ность. <...> Фер­мен­та­ция ис­пы­та­ла дру­гие жи­зни до 1857 г., в дру­гих мес­тах, но но­вое сроще­ние уни­каль­но» [35. Р. 84]. Эта альтер­на­тив­ность, мно­го­об­разие спо­со­бов пред­став­лен­но­сти в на­уч­ном ис­сле­до­ва­нии, при­над­ле­жа­щая объ­ек­ту в его объ­ек­тив­но­сти не ме­нее чем субъ­ек­ту, сви­де­тель­ст­ву­ет об *из­бы­точ­но­сти то­го*, о чем идет речь по от­но­ше­нию к лю­бо­му спо­со­бу го­во­рить о нем — о том, что вещь все­гда мно­го­цвет­нее, чем мож­ет по­зволить лю­бой спо­со­б ее изоб­ра­зить. В этом смы­сле если вещь го­во­рит не­за­ви­симо, то она го­во­рит не­ис­чер­па­емо мно­го­об­разно и воз­мож­но па­ра­док­саль­но. При этом стре­мле­ние к так по­ня­той объ­ек­тив­но­сти ве­щи за­к­лю­ча­ется в том, что­бы пре­одо­леть един­ствен­ность соб­ствен­но­го (субъ­ек­тив­но­го и все­гда ог­ра­ни­чен­но­го) спо­со­ба го­во­рить о ней, го­во­рить за нее. Здесь умест­но вспо­мнить пас­саж из ра­боты М. По­лани, ко­то­рый лю­бит ци­ти­ро­вать Х. Й. Райн­бер­гер: «Эту спо­со­б­ность ве­щи про­яв­лять се­бя в бу­ду­щем не­ким не­ожидан­ным об­ра­зом я об­яс­няю тем об­сто­ятель­ством, что на­блю­дае­мая вещь есть лишь один ас­пект дей­стви­тель­но­сти, а об­ла­да­ет зна­че­нием, ко­то­рое не ис­чер­пы­ва­ется ни одним из этих ас­пек­тов. Быть уве­рен­ным в том, что вещь, ко­то­рую мы зна­ем ре­аль­на, зна­чит пред­по­ла­гать, что она до­ста­точно не­за­ви­сима и мо­гу­ще­ствен­на, что­бы в бу­ду­щем про­явить се­бя таким об­ра­зом, ка­кой нам и не снился» (цит. по: [19. С. 287]).

Конечно, речь не идет о совместной *дей­стви­тель­но­сти* альтер­на­тив или о том, что пред­мет в одно и то же время мож­ет быть чем-то одним и прямо про­тиво­по­лож­ным. В *дей­стви­тель­но­сти* нау­ка мож­ет иметь дело с раз­лич­ны­ми пред­ме­та­ми (в том смы­сле, ко­то­рый вклад­ывает в это слово оте­чествен­ная эпи­сте­мо­ло­гия) или с *несов­мес­ти­мы­ми* кон­цеп­ту­аль­ны­ми схе­ма­ми или се­тя­ми на­уч­ной дея­тель­но­сти, ко­то­рые ко­гда-то ста­ли та­ко­вы­ми. Од­на­ко в *воз­мож­но­сти* эти альтер­на­тив­ные со-при­сут­ст­вуют¹⁷. При этом воз­мож­ность ока­зы­ва­ется не не­га­тив­ным по­ня­ти­ем,

17 Современ­ный оте­чествен­ный фи­ло­соф фи­зи­ки А. С. Севаль­ни­ков, рас­сма­три­вая про­бле­мы объ­ек­тив­но­сти в кван­то­вой ме­ха­ни­ке, пи­шет, что для адек­ват­но­го по­ни­ма­ния ре­зуль­та­тов ис­сле­до­ва­ний не­об­хо­димо пе­ре­смот­реть ряд ме­та­фи­зи­че­ских идей. В этом во­про­се автор сле­ду­ет иде­ям со­вре­мен­но­го оте­чествен­но­го уче­но­го В. А. Фо­ка, воз­во­дя их еще к ме­та­фи­зи­ке Ари­сто­те­ля. Это идеи о «су­ще­м, бы­тий­ст­вую­щем на двух он­то­ло­гиче­ских уров­нях» (воз­мож­но­сти и дей­стви­тель­но­сти), о воз­мож­но­сти как объ­ек­тив­ной ха­рак­те­ри­сти­ке систе­мы [21. С. 131]. В каче­стве объ­ек­тив­но­го долж­но быть по­ня­то со­сто­я­ние систе­мы до ре­дук­ции вол­но­вой функ­ции, со­сто­я­ние «супер­по­зи­ции», сосу­ще­ст­во­ва­ния раз­лич­ных воз­мож­но­стей «то­го или ино­го ре­зуль­та­та вза­имодей­ствия атом­но­го объ­ек­та с при­бо­ром» [Там же. С. 128]. Имен­но это со­сто­я­ние яв­ля­ется не­за­ви­симым от на­блю­де­ния и, в этом смы­сле, объ­ек­тив­ным, но это со­сто­я­ние долж­но быть от­не­сено к мо­ду­су «бы­тия в воз­мож­но­сти», где объ­ек­т на­хо­дится в «том со­сто­я­нии кван­то­вой “раз­ма­зан­но-

обозначающим «еще не действительность», но позитивным понятием, обозначающим вид сущего¹⁸. Латур, описывая события, связанные с исследованием процесса ферментации во Франции во второй половине XIX в. и с различными возможностями интерпретации ее как химического или как органического процесса, приводит высказывание Пастера: «Экспериментатор, человек завоевывающий природу, находит себя в непрерывной борьбе с фактами, которые еще не манифестировались и существуют, по большей части, только потенциально, в естественном законе. Неизвестное в возможном, но не в том, что уже случилось — его область владения, его территория» (цит. по: [35. Р. 87])¹⁹. То, что при «переходе» к действительности происходит выбор одной из альтернатив, выбор предпосылки, каркаса, на который опирается исследователь, подтверждают следующие слова Пастера: «Все, что я обосновал, я сделал на основании гипотезы, что новые дрожжи есть живой организм и что их химические реакции на сахар соответствуют его развитию и организации. Если кто-нибудь скажет, что в этих выводах я вышел за пределы того, что доказывают факты — я бы ответил — это правда, в том смысле, что то основание, с которого я говорю, есть каркас идей, которые в строгом смысле не могут быть продемонстрированы с неопровержимостью» [Ibid. Р. 86]. Это не значит, что в победе Пастера следует усомниться. Это значит, что и в этом случае «борьбы-диалога» с Либихом, и в другом случае его «борьбы-диалога» с Пуше по вопросу о происхождении живого, независимая реальность шире, чем объект, оказавшийся «победившим».

сти», в котором он одновременно пребывает во всех допустимых состояниях сразу» [Там же. С. 134]. Актуализация возможности, процесс измерения (наблюдения), акт деятельности, синергии определяют квантовое явление, делает его конкретным. «Наблюдаемый квантовый феномен есть не что иное, как результат синергии, *со-деятельности субъекта и объекта* (курсив мой. — Л. Ш.)» [Там же]. В. А. Фок, рассматривающий «потенциальные возможности» как совершенно объективные характеристики системы, в своей статье «Квантовая физика и философские проблемы» пишет о том, что возможности присутствуют и на стороне научного субъекта, выбирающего измерительный прибор, и на стороне объекта, их актуализация — взаимодействие: «Законы квантовой физики, которые проявляются во взаимодействии объекта с прибором, должны учитывать как возможность выбора приборов разного типа, так и потенциальные возможности реагирования объекта на включение того или иного прибора. Кроме того, сами результаты взаимодействия не обязаны быть предопределенными наперед. <...> Пока прибор не выбран и не приведен в действие, *существуют только потенциальные возможности, совокупность которых и характеризует состояние объекта* (курсив мой. — Л. Ш.)» [24. С. 649].

18 «Возможность», тающаяся в расположении бытия, есть то, «в силу» чего вещь, собственно, и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле «возможное» — то, суть чего покоится в расположении могущего. Своим расположением бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. <...> Наши слова «возможно» и «возможность» под господством «логики» и «метафизики» мыслятся, правда, только в плане своего отличия от «действительности», т. е. исходя из определенной — метафизической — интерпретации бытия как *actus* и *potentia*, различие между которыми отождествляется с различием между *existentia* и *essentia*. Когда я говорю о «тихой силе Возможного», я имею в виду не *possible*, сконструированной голым представлением *possibilitas*, не *potentia* как *essentia* некоего *actus*, исходящего от *existentia*, но само Бытие, которое своим расположением делает возможными мысль и тем самым осуществление человека и, значит, его отношение к бытию» [25. С. 194].

19 Материя факта является недоопределенной и потому не может быть судьей в вопросе о том, какое научное видение должно победить [36. Р. 263–264].

Выводы

Актуализация, переход из возможного в действительное, который имеет место в событии научного познания, есть то основание, которое преодолевает различие эпистемологического и онтологического контекстов, где первый отсылает к познающим субъектам, а второй — к независимой реальности. В этом переходе осуществляется совместное становление субъекта и объекта; это становление есть выбор определенной возможности из пространства имеющихся альтернатив. Поскольку и возможное, и действительное может быть понято как принадлежащее реальному, а этот переход осуществляется как в отношении субъекта, так и в отношении объекта, само событие перехода представляет собой диалог равноправных участников или позволение друг другу говорить от своего имени, т. е. быть независимыми.

Это событие является историческим в двух смыслах. Во-первых, потому что оно имеет место в *конкретном пространстве и времени* и определено многообразием контекстов, соединяющихся в нем. Во-вторых, потому-то в нем осуществляется *становление*, определение, как научного факта, так и научного субъекта. Оно может быть рассмотрено и как основание истории. С одной стороны, потому что оно порождает дальнейшее изменение и развитие той стороны научного факта, которая определилась в нем²⁰. С другой стороны, это событие создает историю как то, что хранит возможность воссоздания истока, обращения к бесконечной потенциальности вещи, дающей основание различным объективациям.

Событие, в котором научные объекты оказываются одновременно и историческими, и самостоятельными, открывается анализу Б. Латура благодаря следующим методологическим установкам: критике предпосылочности научного знания (анализ «науки в действии»), а также использованию принципа симметрии в узком и широком смыслах слова.

Риск проекта

Остается ли в таком понимании историчности научных объектов опасность релятивизма и конструктивизма? Если релятивизм понимать как отсутствие стремления к единственно правильному взгляду на мир (и соответственно на единство вещи), то этой угрозы нет, однако нет единства как предположенного, а есть постоянная работа над объединением вещей. «Вещи» в смысле шокирующего вызова, брошенного STS естественным и общественным наукам, не обладают единством, какое приписали им модернисты, но они не обладают и многообразием (последнее понравилось бы постмодернистам). Они пребывают там, в новых ансамблях, ожидая необходимого развития, *в результате* которого (а не заранее) они объединятся [то. С. 354]. Различие и несовместимость альтернатив не обозначает плюрализма. Альтернативы могут вступать во взаимодействие, могут замещать друг друга, могут сливаться в одну. В этих трансформациях вещь возвращается к своему исходному пониманию в качестве ансамбля (res). Эта собранность вещи как предмет заботы делает событие ее сборки принципиально важным, тем самым открывая иную возможность для понимания историчности и объективности объ-

²⁰ Латур пишет о том, что борьба пастерианцев за распространение и утверждение правоты собственного понимания ферментации и живого продолжается до сих пор. Мы сами принимаем в ней участие, например, покупая пастеризованные продукты.

екта и иную задачу для субъекта, следующую из этого понимания.

Если понимать конструктивизм как предположение того, что реальности нет, потому что она только лишь конструкт, то эта угроза также не страшна. Конструктивизм не устраним из научной деятельности, поскольку она есть деятельность творческая (изменяющая мир), тем более что начиная с Нового времени и теоретическая деятельность утверждается в своем творческом статусе. Конструктивизм не означает, что то, с чем работает человек в своей творческой активности, нереально. В заключение своей работы «Надежды конструктивизма» Латур предлагает следующий тест: если Вы слышите, что что-то дорогое для Вас назвали конструкцией, вашей первой реакцией будет схватиться за пистолет, замахнуться кувалдой или возвести строительные леса. Этот тест отличает фундаменталиста, деконструктивиста от конструктивиста, который отметит третий пункт, поскольку именно он посвятил себя сохранению «хрупких жилищ» [II. С. 386–387]. Реальность по Латуру — это не то, что дано в наше распоряжение, а то, над чем происходит непрерывная работа, работа «науки в действии».

И последнее сомнение, которое следует высказать в связи с вопросом об историчности научных объектов. Не оказалось ли за вниманием к научным объектам, упущенным необходимое дело субъекта, который, собственно, и ставит вопросы, оказывающиеся философскими? Представляется, что внимание к объекту в его историчности не редуцирует, но как раз включает субъекта в поле задачи. Внимание к научной предметности — это в первую очередь задача заботы о себе, связанная с формированием *правильного видения* предмета. Эта задача предполагает, с одной стороны, выход за рамки своего конечного, ограниченного способа понимания, воспроизводство сомнения и удивления и, с другой стороны, ответственность за конкретную определенность предмета, вошедшего в употребление, работу над удержанием этой определенности. Это правильное видение предполагает правильное расположение себя в отношении мира вещей. И если это расположение случится, тогда «то, что станет вещью, сбудется из окружения зеркальной игры мира».

Литература

1. Алексеев Б. Т. О роли инвариантности в развитии и функционировании знания // Вопросы гносеологии, логики и методологии научного исследования. СПб., 1972.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
3. Василькова В. В. Сети в социальном познании. От метафоры к метатеории // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Т. 15. № 5 (58). С. 11–24.
4. Дмитриев И. С., Чеботарева Е. Э., Шиповалова Л. В. Тезисы круглого стола «Безжалостный историцизм, или что значит для науки ее история». СПб., 2013.
5. Дэстон Л. Научная объективность со словами и без слов // Наука и научность в исторической перспективе. СПб., 2007. С. 37–71.
6. Жижек С. Устройство разрыва. Паралаксное видение. М., 2008.
7. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / авт. П. Я. Черных. М., 1994.
8. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. № 5–6.
9. Латур Б. Интеробъективность // Социология вещей / под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 169–198.
10. Латур Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. Философия. 2003. № 3. С. 20–39.

11. *Латур Б.* Надежды конструктивизма // Социология вещей / под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 365–389.
12. *Латур Б.* Научные объекты и правовая объективность // Герменей. Журнал философских переводов. М., 2010. № 1 (2). С. 78–120.
13. *Латур Б.* Нового времени не было. СПб., 2006.
14. *Латур Б.* Пересобирая социальное. Введение в акторно-сетевую теорию // Экономическая социология. Т. 14. 2013. С. 73–87.
15. *Лекторский В. А.* Статья «Объект» // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 642.
16. *Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965.
17. *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы научной рациональности // Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 2004. С. 7–102.
18. *Мамчур Е. А.* Образы науки в современной культуре. М., 2008.
19. *Райнбергер Х. Й.* Частицы в цитоплазме: пути и судьбы одного научного объекта // Наука и научность в исторической перспективе. СПб., 2007. С. 284–316.
20. *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1997.
21. *Севальников А. Ю.* Проблема объективности в науке: история и современность // Наука: возможности и границы / под ред. Е. А. Мамчур. М., 2003. С. 107–134.
22. *Соколова Л. Ю.* Историческая эпистемология во Франции. СПб., 1995.
23. *Столярова О. А.* Исторический контекст науки: материальная культура и онтологии // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXX. № 4. С. 32–50.
24. *Фок В. А.* Квантовая физика и философские проблемы // Бор Н. Избр. науч. труды. Т. II. Статьи 1925–1961. М., 1971. С. 647–651.
25. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 192–220.
26. *Хакинг Я.* Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук. М., 1998.
27. *Хархордин О. В.* Предисловие редактора // Латур Б. Нового времени не было. СПб., 2006. С. 5–56.
28. *Arabatzis T.* On the History of Scientific Object // Erkenntnis. 2011, 75. P. 377–390.
29. *Arabatzis T.* Towards a historical ontology? // Studies in History and Philosophy of science. 2003. № 34. P. 431–442.
30. *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. London, 1971.
31. *Daston L.* The coming into Being of Scientific Objects. Introduction // Biographies of scientific objects / ed. by L. Daston. Chicago; London, 2000. P. 1–14.
32. *Daston L.* Speedhless. Introduction // Things that Talk: Object Lessons from Art and Science / ed. by L. Daston. New York, 2008. P. 9–26
33. *Daston L., Galison P.* The Image of Objectivity. Representation. 1992. № 40. Special Issue: Seeng Science. P. 81–128.
34. *Hacking I.* Historical ontology. Cambridge, 2002.
35. *Latour B.* Do scientific objects have a history? Paster and Whitehead in a bath of lactic acid // Common Knowledge. 1996, 5. P. 76–91.

36. *Latour B.* On Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects // Biographies of scientific objects / ed. by L. Daston. Chicago; London, 2000. P. 247–269.
37. *Latour B.* Pandora's Hope. Essays on the reality of science studies. Cambridge, 2000.
38. *Latour B.* Science in Action: How to follow scientists and engineers through society. Harvard University Press. Cambridge, 1987.
39. *Nozick R.* Invariance and Objectivity // Proceeding and Addresses of PA. 1998, 72. P. 21–48.
40. *Porter T. M.* Life Insurance, Medical Testing, and the Management of Mortality // Biographies of scientific objects / ed. by L. Daston. Chicago; London, 2000. P. 226–246.
41. *Rheinberger H.-J.* A reply to David Bloor «Towards a sociology of epistemic things» Perspective on science. 2005. № 13. P. 406–410.
42. *Rheinberger H. J.* Towards a history of epistemic things. Stanford, 1997.
43. *Wagner P.* Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought. The coming into being and (almost) passing away of «society» as a scientific object // Biographies of scientific objects / ed. by L. Daston. Chicago; London, 2000. P. 132–157.



А. Е. Рыбас

О «ПЕРЕРЫВАХ ОПЫТА» В ЭМПИРИОМОНИЗМЕ

В статье рассматриваются основные противоречия, или «перерывы опыта», в концепции эмпириомонизма А. А. Богданова. Прежде всего речь идет о таких «перерывах» философского опыта, как вытекающие из логики эмпириомонизма требование смерти субъекта, обоснование этики имморализма и преодоление метафизики посредством актуализации проблемы ничто. Доказывается, что данные противоречия в системе Богданова, хотя они и послужили причиной его отказа от эмпириомонизма и даже привели к выводу о «конце философии», имеют позитивное значение, поскольку позволяют актуализировать проблематику эмпириомонизма в контексте современной философии.

Ключевые слова: Богданов, эмпириомонизм, русская философия, имморализм, ничто, смерть субъекта, конец философии.

УДК I (075.8)

Актуальность философии Богданова во многом определяется сейчас как раз теми моментами, которые свидетельствуют о неудаче монистического описания универсума и о наличии в «строгой» и «научной» картине мира неустрашимых «перерывов» философского опыта. Эти важнейшие для понимания взглядов Богданова точки фокусного пересечения его размышлений остались без должного внимания, и прежде всего со стороны самого Богданова. Но именно в этих «точках» и происходит настоящая «работа» его мысли, смело и открыто задаются вопросы, имеющие проблемный, а не технический характер.

Можно выделить три существенных как для теоретика эмпириомонизма, так и для современной философии в целом «перерыва» философского опыта, зафиксированные в сочинениях Богданова. Условно их можно обозначить как требование смерти субъекта, обоснование этики имморализма и преодоление метафизики посредством актуализации проблемы ничто. Интересно заметить, что все эти темы отчетливо прослеживаются уже в ранних работах Богданова и существенно влияют на большинство последующих, включая и «Тектологию»; особое место занимают они и в его художественных произведениях — фантастических романах и поэзии.

Практически во всех сочинениях Богданова так или иначе представлена «проблема человека», понятая им как требование разоблачения человеческого я — одного из наиболее дорогих и опасных для человека «фетишей», препятствующих развитию мышления и преобразованию в соот-

ветствии с ним реальности человеческой жизни. Я человека, выступающее в различных своих ипостасях «души», «субъекта», «личности» и т. д., давно уже утратило присущую ему когда-то «организующую функцию» и превратилось в средство консервации отжившего, мертвого, в результате чего новое и живое вынуждено изменять себе, а вместе с этим и жизни в целом. Окаменелость я восстает против динамики мысли, так как заставляет ее оперировать «конечными рядами причин», вместо того чтобы продвинуться за пределы того, что воспринимается «ясно и отчетливо» (т. е. намеренно вводит в заблуждение). Обожествленное я — исток авторитаризма мышления и дуалистической разорванности человека, его «нечистой совести» и «частной собственности»; это вечное проклятие над человеком выдвигает категорический запрет на творчество и обрекает человека на рабство, которое рисуется ему в ярких красках «мещанского счастья».

По сути, Богданов говорит о том же, о чем позже писал и М. Фуко, утверждавший, что «в наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека» [14. С. 362]. Человек как помеха воспринимать сущее как сущее, не искаженное законами «антропологического сна», человек как кривое «зеркало природы»¹, в котором отражаются его собственные галлюцинации, — такой человек может согдаться только для «филистерской обывательщины» [2. С. 30], против которой Богданов вел постоянную и непримиримую борьбу.

«Смерть субъекта», таким образом, становится ближайшей задачей философской критики и действенным стимулом развития философской мысли. Кроме того, Богданов видит в разоблачении я способ решения проблемы интересубъективности. Действительно, поскольку представление о субъекте отражает лишь временный этап эволюции человека, связанный с дроблением коллективного опыта в результате распространения специализации, то с преодолением раздробленности исчезнет субъект, а вместе с ним и проблема непонимания. Только тогда, делает вывод Богданов, когда «всякий *строит мир* по образу и подобию своего специального *опыта*» [2. С. 35], возможно взаимное непонимание, но и оно является не абсолютным, а относительным, поскольку в его основе все равно лежит единство опыта. Это изначальное единство указывает и на подлинное существо человека, состоящее в его социальности. Подлинный человек — это все человечество, в котором решена проблема интересубъективности. Отсюда следует и задача философии — «собрание человека», что значит уничтожение его я. Индивидуализму, по мысли Богданова, должен быть противопоставлен коллективизм — не столько как форма жизни, сколько как особая форма мышления.

Итак, элиминация субъекта отчетливо осознавалась Богдановым как актуальная философская проблема, не разрешив которую, нельзя было построить монистическую картину мира. Необходимо заметить, что устранение я не предполагало утверждение *мы* в качестве безусловной ценности человеческой жизни и тем более не вело к становлению «Единого Государства» [8]. По мысли Богда-

¹ Интересно заметить, что проблематика созданного Р. Рорти «мифа об антиподах» полностью соответствует идеям «марсианских рассказов» Богданова. Как антиподы, так и марсиане обходятся без представлений о «душе», «субъективности» и дуалистической картины мира [12].

нова, проект «собираения человека» является принципиально неосуществимым. Действительно, подлинное человечество, как идеал познания и жизни, никогда не может и не должно быть достигнуто, так как в этом случае потребовалось бы допустить «конец истории» и целый ряд других метафизических положений. Весь смысл апелляции к «подлинности» человека состоит, поэтому, не в том, чтобы познать идеальное, а в том, чтобы найти способы воздействия на человека реального, всегда «неподлинного» — живого. Элиминация принципа субъективности и утверждение идеала коллективизма необходимы, согласно Богданову, для того, чтобы подчеркнуть взаимосвязь и взаимообусловленность я и мы, показать отнесенность и инструментарность этих понятий, их роль в организации опыта.

Таким образом, идеал познания, который лежит в основе эмпириомонизма, именно потому, что он позволяет создать монистическую картину мира, является принципиально неосуществимым на практике, вследствие чего сохраняется динамика жизни и обеспечивается постоянное развитие философии и науки. Богданов неоднократно подчеркивал важность понимания невыполнимости задачи собирания человека. Так, задаваясь вопросом о том, что же будет делать собранное воедино человечество, когда все противоречия, обусловленные расколотостью его опыта, будут устранены, он указывал на наличие *более глубоких* стимулов развития, благодаря которым окажется возможным избежать косности и застоя. Эти *первичные*, т. е. наиболее фундаментальные стимулы «возникают там, где человек встречается лицом к лицу с природой, где в непосредственной борьбе с нею он сам выступает как производительная, как творческая сила» [2. С. 75]. Тем самым задача собирания человека вновь актуализируется как *задача*, только теперь она значительно усложняется, поскольку требуется «восстановить» изначальное единство человека и природы. Человечество как целое — это всего лишь осколок универсума, и что помешает ему опять обратиться к объяснительной схеме Богданова, чтобы поставить перед собой новые цели? И поскольку природа *бесконечна*, то достижение *последней* цели никогда не произойдет, а значит, человек никогда не остановится в своем развитии. Но это значит также, что непрерывность опыта никогда не будет достигнута и субъективность не лишится права оставаться необходимым условием мышления. Субъект по-прежнему будет требовать своего разоблачения и в то же время сохранит все свои философские прерогативы.

Критика субъекта закономерно переходит у Богданова в критику индивидуалистической морали. Указывая на реактивность существующих моральных ценностей (существующих лишь в силу наличия в опыте «отрицательной основы», которая придает им смысл; так, например, идеи свободы, равенства, братства — это реакция на фактическое отсутствие этих ценностей в реальной жизни), их социально-практическую заданность и функциональность, Богданов ставит вопрос о возможности философского моделирования нравственности. Традиционная система моральных норм, наиболее точно выраженная в практической философии Канта, представляет собой рудимент индивидуалистического фетишизма, поскольку основывается на карательном императиве «угрызений совести» и стремится воспрепятствовать нравственному развитию человека. Поэтому «освободительная борьба современного *аморализма*, индивидуалистического и

социального» [2. С. 53], приветствуется Богдановым как средство разоблачения лживости и губительности господствующей морали, которая уже давно превратилась в систему нравственного закабаления людей и всячески способствует их всесторонней деградации. Необходимо противопоставить ей мораль новую, причем такую, чтобы она не смогла стать в будущем очередным препятствием для нравственного роста человека. Выход, полагает Богданов, лежит в преодолении стихийного движения жизни, которое должно стать движением гармоническим, т. е. «сознательно-целесообразным».

Для решения этой задачи потребовалось, во-первых, показать возможность моделирования нравственных норм непринудительного типа и, во-вторых, найти «свободный от противоречий ответ» о цели жизни, которая и стала бы центральным регулятивом новых моральных ценностей.

Согласно Богданову, нравственными нормами, свободными от принудительности и консерватизма, могут быть «нормы целесообразности», которые не предписывают человеку его цели, а только указывают на средства их достижения. Эти нормы схожи с «научно-техническими правилами» и напоминают гипотетические императивы Канта², они подлежат критике опыта и выражают — уже вопреки Канту — примат теоретического разума над практическим [2. С. 62]. Богданов называет их также «формами жизни», подчеркивая тем самым естественность «норм целесообразности» и их соответствие «гармоническому развитию жизни».

Что касается вопроса о сознательно («научно») сформулированной цели жизни, то ею, считает Богданов, может быть идеал, состоящий «в бесконечно возрастающей сумме счастья». Это «счастье» пока что принципиально неопределимо, потому что адекватно представить себе высший (монистический) тип жизни нельзя, находясь в условиях дисгармонии. Но тем не менее, полагает Богданов, мы уже теперь способны охарактеризовать это «счастье» в основных, существенных его чертах, так как, во-первых, мы *предчувствуем* счастье в моменты экстатического созерцания красоты природы и мысли (когда «наше маленькое существо исчезает сливаясь с бесконечностью») и, во-вторых, мы *понимаем* его как стремление к большей организованности, анализируя развитие жизни. Идеал счастья, таким образом, должен быть сверхиндивидуальным (не подавляющим личность своей недостижимостью и не возвышающим ее, а устраняющим в человеке его индивидуалистическое содержание и позволяющим тем самым перейти от я к мы) и динамическим (т. е. изменяющимся в процессе эволюции жизни и ее познания). К тому же этот идеал, или «максимум жизни общества, как целого, совпадающий в то же время с максимумом жизни его отдельных частей и его элементов — личностей» [2. С. 62], должен оставаться, как и идеал познания, принципиально неосуществимым.

Итак, новая мораль, моделируемая Богдановым, базируется на весьма необычных принципах: в основу ее кладутся нормы, лишённые нормативности, и заведомо недостижимая цель жизни. Называя новую мораль «этикой сорадования» и

2 Кант, как известно, называл гипотетические императивы «техническими» и считал их «предписаниями умения, повелевающими всегда лишь условно» [10. С. 277].

противопоставляя ее дуалистической «этике сострадания», он пытается утвердить «научную» нравственность в качестве цементирующего элемента единого опыта, чтобы достичь тем самым его непрерывности.

Этика сорадования, на первый взгляд, кажется абсурдной, так как предполагает выполнение внутренне противоречивой задачи — создание *морали имморализма*. Более того, эта этика обосновывается Богдановым с помощью таких положений, которые не выдерживают, по-видимому, никакой критики: легко заметить гипертрофированную зависимость новых моральных принципов от идеала общей цели, в результате чего провозглашается тезис о взаимной заменимости людей (теория «винтиков»), оправдывается «бесчувственность» к страданиям близких («товарищей»)³. Однако если обратить внимание не на форму выражения мыслей Богданова, а на их содержание, вспомнив к тому же, что он отнюдь не идеализировал «казарменного коммунизма» и отрицательно относился к нивелированию «рабочей силы»⁴, то можно увидеть актуальность самой проблемы, разрешить которую и пытался Богданов.

Прежде всего нужно заметить, что теория «винтиков» никак не может рассматриваться в качестве конгениальной философским рассуждениям пролетарского мыслителя, призывавшего к превращению «человека-дробин» в «человека-целое». «Винтик» — это доведенная до абсурдного предела специализация человеческого опыта, следствие утраты изначального единства его родового содержания. Существо «винтика» — не столько в его заменимости, сколько в том, что он *винтик* и обречен оставаться таким же, подчиняясь диктату сущности, определяющей его существование. Уникальность человека, таким образом, может быть понята не как его достоинство — достоинство отдельного человека, а как болезнь или уродство всего человечества. Конечно, отсюда не следует, что «эмпириомонист Богданов отрицательно относился к личности» [7. С. 336]. Как раз наоборот: только освободившись от «пут самости», индивидуальности, человек впервые получает возможность развиться во всей полноте. Уметь выходить из себя, становиться другим и синтезировать в своем действительном опыте бесконечные вариации опыта возможного — вот та задача, решением которой Богданов занимался в первую очередь.

Как целое человек качественно отличается от того человека, который стал субъектом истории и как предмет философии послужил причиной ее стагнации в тупике метафизики. Это отличие сказывается прежде всего в том, что перед человеком открывается все богатство жизни, поскольку она теперь воспринимается не как жизнь личная, однозначно определенная и замкнутая в тесные рамки социокультурных условий и индивидуальных характеристик, а как

3 Так, например, Богданов пишет: «Товарищ дорог товарищу как гармонично с ним действующая сила в общей борьбе, как частичное живое воплощение общей цели... Товарищ выбыл из строя, товарищ погиб, — первая мысль, которая выступает на сцену, это как *заменить* его для общего дела, как заполнить пробел в системе сил, направленных к общей цели. Здесь не до унынья, не до погребальных эмоций: все внимание направлено в сторону действия, а не “чувства”» [2. С. 69].

4 См., например, письмо Луначарскому от 19 ноября (2 декабря) 1917 г.

жизнь, постоянно требующая для себя все новых и новых форм, что заставляет человека творчески и свободно относиться к ней и к себе самому. Интерпретация жизни, какой бы удачной она ни была, лишается, таким образом, права считаться окончательной или же абсолютно истинной и вынуждена уступить место непрекращающемуся интерпретированию-экспериментированию жизни, которое только и может гарантировать бесконечность ее развития. Тезис о возможности полной взаимной заменимости и исчислимости людей, «когда в опыте каждого имеется уменьшенное, но верное и гармоничное отражение опыта всех, когда в переживаниях другого никто не находит ничего принципиально недоступного и непонятного» [2. С. 44], не кажется одиозным, если учесть, что в новом социуме, о котором говорит Богданов, нет человека, но есть человечество, как нет уникального опыта, а есть коллективный, и пролетарское самосознание является «живой клеткой живого коллектива» [3. С. 126].

Итак, как же возможна «этика сорадования», коль скоро это не простая идеология и не лишенное смысла словосочетание? Ответить на этот вопрос помогает богдановское истолкование *свободы*, которое является своеобразным развитием практической философии Канта, хотя в конечном итоге противоречит ей по существу. Известно, что Кант считал идею свободы условием морального закона и выводил из этого понятия идеи о боге и бессмертии, утверждая их объективную реальность исходя из субъективной необходимости допустить их в качестве регулятивов морального универсума. «Царство свободы», таким образом, открывало простор для веры, которая, будучи основанной на чистом практическом разуме, становилась гарантом аподиктичности всех теоретических истин. Неудивительно, что «моральное познание» было объявлено познанием высшим и полным, а теоретический разум оказался зависимым от разума практического. Но что это значит? Только то, что свобода незаметно трансформировалась в свою противоположность и что «чистое понятие свободы» стало играть в системе Канта роль более важную, чем указание на трансцендентальный статус свободы или ее проблематизация.

Действительно, с одной стороны, Кант характеризует свободу как проблематическое понятие, а с другой — утверждает, что это «единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем» [9. С. 124]. Выходит, что возможность свободы априорно известна, то есть аподиктична. Другими словами: свобода как возможность всегда действительна, и поэтому она уже как-то определена, реализована, а значит, закреплена в том или ином *понятии* свободы, которое куда важнее для философского системостроительства, чем непостижимая свобода-в-себе, лишенная всякого положительного содержания. Как понятие свобода занимает строго фиксированное место в «метафизике нравов» и необходима для завершения системы трансцендентального идеализма; более того, она подчиняется необходимой логике этой системы и сама является необходимостью, поскольку обуславливает непротиворечивость и функционирование системы в целом. Вот почему Кант может сказать: «Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору всего здания системы чистого, даже спекулятивного,

разума, и все другие понятия (о боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. возможность их доказываться тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон» [9. С. 123].

Богданов критикует «метафизический идеализм», обращая внимание на то, что Кант создает, скорее, лишь новый кодекс *права*, не понимая, что «действительная, вполне реализованная свобода есть вовсе не “право”, а отрицание права» [2. С. 65]. Свобода вообще имеет *отрицательную* природу, и любые попытки заковать свободу в рамки положительных определений заканчивались тем, что она подменялась *понятием* свободы и наделялась противоположным содержанием, так что под именем свободы являлась теперь вновь утвержденная необходимость. Известно, например, что в христианской философии проблема теодицеи решалась указанием на двойственный характер свободы: свобода как произвол — это источник греха и зла в мире, результат *неправильного понимания* человеком своей свободы, которая, правильно понятая, ничуть не противоречит необходимости и не может расходиться с божественной волей. Отсюда вывод, что свобода совсем несвободна в выборе вариантов своей реализации, что она должна быть однозначно понята и что содержание *понятия* свободы в том и состоит, что это «*познанная необходимость*».

Именно такое истолкование свободы является доминирующим, и поскольку свобода, как требование познать необходимость, связана с ответственностью и наказанием, то нетрудно догадаться, почему в современном обществе она интегрируется в систему правовых представлений и истолковывается исключительно с юридической точки зрения. «Что такое эта свобода? Определенное *право*. Как норма правовая, она должна, следовательно, заключать в себе элементы внешнего принуждения» [2. С. 64]. Очевидно, что такая свобода не может не служить интересам правящего *буржуазного* класса и не выполнять полицейские функции. Утверждая себя как право, свобода является как раз затем, чтобы *не допустить* осуществления этого права, сделать его номинальным, фиктивным. Ибо, размышляет Богданов, все говорят о «свободе» слова, союзов и т. п., но на деле ее не имеют, и никто не думает о «свободе» внутренних переживаний — мыслей и снов, о «свободе» дышать или мечтать, потому что все это просто есть и не может быть отнято у человека.

Итак, следует отличать свободу-понятие от отрицательной свободы: первая связана с необходимостью и является метафизической, вторая представляет собой не ограниченную ничем возможность и может быть названа *естественной*. Метафизически истолкованная свобода предполагает наличие у человека неизменной сущности и заставляет его коснеть в ней, объявляя все новое ложным и порочным; свобода естественная, напротив, открывает бесконечные перспективы изменения природы человека, поскольку отрицает все достигнутые им в процессе исторического развития определенности. По мысли Богданова, только отрицательная свобода может быть по-настоящему положительной, и поэтому следует освободить свободу от понятия свободы, снять с нее вечное проклятие пережив-

шего свое время религиозного истолкования мира. Очевидно, далее, что произвол, несмотря на традиционное отождествление его с чем-то пагубным и злым, не обязательно должен таковым и являться. Он может быть причиной не только зла, но и добра — все зависит от того, в каком контексте совершается и рассматривается поступок человека. И если произвол — это всегда преступление, то разве не бывает преступлений во благо? Следовательно, свобода, как произвол, нравственно нейтральна, и ее нельзя осуждать единственно на том основании, что она концептуально неопределима и поэтому непредсказуема.

Так же обстоят дела и с нравственностью. Подобно тому, как свободу нужно освободить от ее понятия, и нравственность нужно развести с моралью. Традиционная мораль сострадания построена на известном софизме, утверждающем взаимосвязь и взаимную обусловленность нравственности и религиозности. Именно потому, что удалось создать видимость убедительности тезису о том, что только человек религиозный может считаться нравственным, стало возможным дальнейшее отождествление морали и нравственности. Синтезирующее все три понятия слово «духовность», как неперемный атрибут желаемого совершенства, окончательно задушило в человеке его нравственное достоинство и сделало его «свободным рабом» морали. Что же такое мораль? Прежде всего это система *понятий* о нравственности, и неудивительно, что здесь речь идет о понятиях, а не о нравственности. Нравственный поступок, поэтому, может осуждаться с точки зрения той или иной морали, а отрицающие Бога зачастую оказываются праведнее верующих. Богданов демонстрирует гетерогенность морали и нравственности на многих примерах, в том числе и указывая на обитателей Красной Звезды, которые прекрасно обходятся без авторитарных норм и вечных прав, но не превращаются от этого в волчью стаю.

Этика, как учение о нравственности, может и должна быть *имморальной*. Одним из важнейших условий ее научности является преодоление *совести* как фундаментального постулата старой морали. Традиционно совесть играла роль глашатая истинной моральности и как таковая могла противоречить общепринятым моральным нормам, корректировать и даже отвергать их. Согласно Богданову, понятие совести получило наибольшее развитие в практической философии Канта: приняв вид безличного категорического императива, она тем самым обнаружила свое существо: оказалось, что совесть так же моральна и так же искусственна, как и все «вечные ценности», но только более, чем они, наделена карательной функцией. Совесть — это последнее прибежище морали, ее *ultima ratio* — своеобразный софизм, благодаря которому создается иллюзия прорыва в ноуменальное. С этим софизмом не справился даже Кант, и в результате критический пафос его философии сменился морализаторством в духе догматической метафизики.

Как и свобода, нравственность, согласно Богданову, естественна, и поэтому критерием нравственного должна быть не совесть, ибо она искусственна, а научно обоснованный принцип, указывающий на объективные закономерности динамики нравственности как определенной системы человеческого опыта. По Богданову, таким принципом является *положительный подбор*, который и должен занять место совести в новой этике сорадования. Отныне нравственным должно

считаться все, что ведет к укреплению организации опыта, что способствует собиранию человека и приближает достижение гармонии. В будущем *социалистическом* обществе, когда будет полностью реализована свобода и все люди достигнут нравственного совершенства, исчезнут представления о правах и моральных ценностях, человека перестанут мучить угрызения совести и сострадание станет казаться таким же абсурдным и оскорбляющим человека предположением, каковым сейчас, в наше критическое время тотальной дисгармонии, кажется тезис о взаимозаменяемости людей, их исчислимости и прозрачности.

Итак, данное Богдановым обоснование этики имморализма преследовало цель построения монистической картины мира. Однако эта цель не была достигнута, в результате чего обнаружился второй, принципиальный для философии «перерыв» опыта. Богданов, разумеется, был прав, считая, что для обоснования непрерывности опыта требуется элиминировать все абсолютное — в данном случае, вечные ценности морали, чтобы они не препятствовали нравственному единению людей в процессе становления коллективизма. Всякий абсолют может быть оправдан и истинен только в относительном смысле — как один из организаторов опыта на определенном этапе его собирания, но как абсолют в точном смысле этого слова он непременно должен быть подвергнут отрицанию, для чего Богданов и обращает внимание на естественность свободы и нравственности, обуславливающую их отрицательность. Но если отрицание — это существенный признак свободы и нравственности, то, очевидно, для того, чтобы человек мог оставаться свободным и не попадать в зависимость от той или иной моральной интерпретации мира, он непременно должен сохранить в себе способность отрицания. А раз так, то тогда с необходимостью будет отрицаться и собранный в единое целое опыт, и достигнутая гармония.

Критика морали влечет за собой критику метафизики и в результате делает очевидной необходимость ее преодоления. Метафизическое мышление характеризуется Богдановым как мышление вульгарное, и именно потому, что метафизик занимается решением «высших» вопросов. Вульгарность сказывается в самом противопоставлении «высшего» «низшему», что свидетельствует не только о «филистерском» приспособленчестве к общепризнанным способам мыслить (и прежде всего к дуализму), но и о том, что «высшее» тождественно пошлomu, а значит, является общедоступным и не достойным внимания философа.

Сразу же нужно заметить, что, критикуя метафизику, Богданов дистанцируется от практики «устранения» метафизических вопросов, которую предлагали позитивисты. Позитивизм, по мысли Богданова, тоже является метафизической концепцией, поскольку, во-первых, полностью принимает дуалистическую картину мира и, во-вторых, стремится найти «точку опоры в движении жизни», каковой и выступает для него вера в логику. «Устранение» метафизических вопросов является поэтому только внешним, формальным, и никак не затрагивает их содержания.

Преодоление метафизики, полагает Богданов, возможно лишь на пути восстановления — опять же — целостности опыта: «проклятые вопросы» — это вопросы раздробленного человека, и они будут оставаться актуальными до тех пор, пока будет сохраняться его раздробленность. Эти вопросы выражают недовольство

стихийностью жизни и имеют смысл как критика действительности, направленная на ее преобразование. Богданов подчеркивает техническое значение метафизических теорий, а также логики (как и этики): они являются инструментами эмансипации человека и нужны ему лишь до тех пор, пока он зависим от стихийности общественных отношений и капризов «главного врага» — природы. По мере преобразования общества на принципах сознательной организации и с возрастанием власти человека над природой «проклятые вопросы» метафизики исчезнут сами собой — так же, как и представление о своем я. Вопрос о сущности вещей заменится вопросом о законах их движения, поиски последней причины уступят место разработке стратегии покорения враждебных сил, а стремление к познанию конечной цели примет форму творческого и свободного моделирования идеала жизни. «Вечные» вопросы, делает вывод Богданов, уйдут в прошлое и откроют простор для решения вопросов «временных» — «вопросов жизни, а не того, что вне жизни и над нею» [2. С. 89].

Метафизика изначально строилась по принципу «бытие есть, а небытия нет» (Парменид), исключая тематизацию ничто в качестве предмета философского интереса. Как «слово о сущем в целом», метафизика не могла не стать системой догматического, закрытого знания, не допускающего развития, поскольку она представляла абсолютную истину. Разрушить эту систему можно было лишь показав, что ничто является важнейшим ее элементом и что умолчание о ничто — это один из способов его метафизической интерпретации, который нельзя считать корректным. Традиционно ничто понималось как «ничто сущего» и встраивалось в метафизический дискурс наравне с другими понятиями, в результате чего и создавалась иллюзия полноты знания, а также возникала ложная уверенность в разрешимости проблемы ничто, в том, что истолкование ничто исходя из сущего (или же бытия сущего) является достаточным. Чтобы добиться действительного преодоления метафизики, нужно было показать, что проблема ничто не решается средствами метафизики и что для осмысления ничто необходимо отказаться от удобных объяснительных схем и осуществить выход в «жизненно-важный» мир, мир, в котором «сама жизнь становится философией» [2. С. 40].

Эмпириомонизм, задуманный как такая философия, в которой решается задача восстановления целостности опыта и неметафизического его описания, с необходимостью предполагал актуализацию проблемы ничто. Здесь нужно обратить внимание на следующее принципиальное для понимания эмпириомонизма соотношение. Собираение опыта в целое при условии отказа от традиционных средств экспликации целостности (абсолютных истин, объективной реальности, не зависящей от человека и обуславливающей критерии истинности его суждений, и т. д.) требует включения смысла ничто в качестве элемента опыта. Функция ничто в концепции эмпириомонизма амбивалентна: с одной стороны, наличие смысла ничто замыкает опыт, позволяя тематизировать его как целое (отсюда — возможность идеала познания); с другой стороны, благодаря ничто система опыта становится открытой, динамической, или «живой» (этим объясняется, в частности, «трагизм» философии, невозможность достижения идеала). Ничто, одновременно обуславливая завершенность картины мира и изнутри вскрывая ее неполноту,

делает всякую истину исторически преходящей. Тем самым открывается возможность для творчества как в философии, так и в жизни.

Таким образом, ничто, согласно Богданову, представляет собой необходимое условие философии «живого опыта». Очевидно, что ничто только потому и может иметь смысл, что относится к действительности человеческой жизни, координируя поступки человека и определяя ориентиры познания. Всякие попытки истолковать ничто с точки зрения метафизики приводят сначала к редукции данной проблемы, а затем к «остановке мысли» и активному противодействию жизни. Это хорошо видно на примере решения вопроса о смертности человека. Смерть, собственно, и является наиболее распространенной фиксацией опыта ничто. Этот опыт интерпретируется или как переход в «вечную жизнь» — и тогда смысл проблемы ничто утрачивается, точнее, эта проблема вообще не ставится, что и позволяет придерживаться религиозно-метафизических воззрений; или он понимается как указание на принципиальную конечность человека — и тогда происходит кардинальная трансформация основополагающих принципов мышления, приводящая в том числе и к становлению новой, неметафизической философии.

В этой связи интересно заметить, что представители русской религиозной мысли, стремившиеся отстоять авторитет метафизики, всегда считали своим долгом вести непримиримую борьбу против смерти, т. е. против ее осмысления в контексте проблематики ничто. С особенной силой эта борьба проявилась в конце XIX в., когда в России стали известны работы Ф. Ницше, содержащие убийственную для христианского миропонимания критику идеи «спасения». В частности, В. С. Соловьев, «оправдывая добро» и доказывая, что «все нуждаются в спасении», пытался опровергнуть эстетическое (т. е. основанное на опыте ничто) понимание смысла жизни и указывал, что прежде чем полагать смысл жизни в создании сверхчеловеческого величия и новой, чистейшей красоты, «следовало бы упразднить главную уравнивательницу — смерть» [13. С. 88].

Богданов, вопреки Соловьеву и вслед за Ницше, понимал «смерть как элемент — и главный элемент — трагической красоты жизни» [11. С. 171]. Конечно, отсюда не следовал вывод о необходимости смирения перед смертью, пессимизма или поиска «метафизического утешения». Как раз наоборот: признание конечности человеческого существования требовало активного противодействия смерти — но не во имя бессмертия, а во имя насыщенной конечной жизни. В этом контексте становится понятной и идея переливания крови с целью максимально возможного продления жизни, реализованная Богдановым в созданном им институте: жизнь человека должна быть настолько длинной, насколько она может быть интересной и новой, но жизнь не должна быть бесконечной, поскольку в этом случае она «замкнется в безвыходном круге однообразия» и станет «невыносимой пыткой». Если бы действительно удалось упразднить «уравнивательницу-смерть», как об этом мечтал Соловьев, то тогда бы жизнь человека не только не исполнилась смыслом, но потеряла бы даже свое эстетическое оправдание. «Вечно живое тело и вечно мертвый дух, холодный и равнодушный, как потухшее солнце», — таков неизбежный итог «праздника бессмертия» [4]. В романе «Инженер Мэнни» Богданов демонстрирует принципиальную неустрашимость смерти и настаивает

на том, что смерть человека, представляющая собой «конец сиянию мысли, усилиям воли, конец радости и любви» [1. С. 278], необходима для того, чтобы мысль, воля, радость и любовь действительно имели место в человеческой жизни, а не превращались в пустые метафизические абстракции. Важность смерти для жизни очевидна, и поэтому «упразднение» смерти — это отказ от жизни, а также от попыток ее понимания.

Но действительно ли Богданову удалось добиться адекватного осмысления «той непостижимой вещи, которая называется — ничто» [1. 276], не совершив при этом очередного «перерыва» опыта в его монистической философии? Конечно, нет. Как раз наоборот: благодаря актуализации проблемы ничто, без чего нельзя было построить динамическую систему эмпириомонизма, собранный воедино опыт оказался принципиально неполным, а значит, он стал требовать все новых и новых метафизических допущений. Возможно, имея в виду именно неразрешимость проблемы ничто, Богданов в конце концов отказался от идеи эмпириомонизма, а вместе с тем и от философии вообще, сосредоточившись на создании всеобщей организационной науки. Он приходит к выводу о «конце философии», утверждая, что философия не в силах «связать тонкими, светлыми нитями идей глубоко разорванную и все дальше расплзающуюся ткань мира» [2. С. 39], что она не способна «объединить, связать то, что разъединила действительность» [6. С. 262]. В этом бессилии заключается коренное противоречие философии, «неразлучный с нею трагизм». Кроме этого, «с понятием о философской теории не совмещается мысль о точной опытной проверке» [5. С. 22], и поэтому «философия доживает последние дни» [6. С. 271]. На смену ей, по мысли Богданова, должна придти тектология, которая «уже с самого начала стоит *над* нею, соединяя с ее универсальностью научный и практический характер» [5. С. 86].

Итак, «перерывы опыта» в эмпириомонизме однозначно свидетельствуют о том, что попытка построения монистической философии не привела к успеху. Однако в этой неудаче нельзя видеть только один отрицательный результат. То, что заставило Богданова отказаться от философии, сейчас, наверное, является — и во многом благодаря разочарованию создателя эмпириомонизма — стимулом к тому, чтобы заниматься ею.

Литература

1. Богданов А. А. Инженер Мэнни. Фантастический роман // Богданов А. А. Вопросы социализма. Работы разных лет. М., 1990.
2. Богданов А. А. Новый мир // Богданов А. А. Вопросы социализма. Работы разных лет. М., 1990.
3. Богданов А. А. Падение великого фетишизма. М., 1910.
4. Богданов А. А. Праздник бессмертия // Летучие альманахи. Вып. XIV. СПб., 1914.
5. Богданов А. А. Тектология. Всеобщая организационная наука. М., 2003.
6. Богданов А. А. Философия живого опыта: материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. Популярные очерки. М., 2010.

7. *Гусев С. С.* От «живого опыта» к «организационной науке» // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995.
8. *Замятин Е. И.* Мы // Знамя. 1988. № 5–6.
9. *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995.
10. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995.
11. Неизвестный Богданов: в 3 кн. Кн. 1. А. А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М., 1995.
12. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
13. *Соловьёв В. С.* Оправдание Добра. Нравственная философия // Соловьёв В. С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1988.
14. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

SUMMARY

Sokolova L. Yu. On the «French style» in the philosophy [p. 7–18]

National singularity of the philosophy is not expressed in the form of universally significant content of philosophical conception, but expressed in particular the «vision» of problems, in specific ways their external expression. In this sense we can speak of its own style of philosophical reasoning peculiar to a particular creation, author, genre, direction, age or entire national philosophy. The aesthetics of philosophical discourse is linked, however, with the elaboration of content features «French spirit» in philosophy. The analysis of French existentialism and neorationalism concluded that in both cases, from the point of view of the general orientation of the French «philosophical spirit», the creation of a concrete philosophy facing towards the real thing. «French style» is connected with the «spirit» of the concreteness of French thought. However, her style and the «spirit» is a peculiar method of setting, solutions and external stylistic of the universal problems of philosophy.

Keywords: French philosophy, national spirit, style, aesthetics of philosophical discourse, neorationalism, existentialism, concrete philosophy.

Октоюре Этьен. Научные войны — французская патология? [p. 19–28]

Так называемые научные войны — серия философских дебатов относительно научности социальных и философских исследований науки, которые начались в конце XX столетия. Из этих дебатов о методах и объектах философии науки и социологии науки выросли более общие вопросы о роли и целях философии и социологии, которые принципиально различно трактовались в континентальной и аналитической традициях, в некотором смысле повторяя аналогичную оппозицию между логическим эмпиризмом и метафизикой в первой половине XX в. Политические и идеологические аспекты, возникшие благодаря этим дебатам, в ряде случаев приняли форму полемики, получившую название войны. Данная статья посвящена происхождению и основным целям этих дебатов, а также эффектам, которые они оказали на философию во Франции. На основе этой истории и недавнего заявления Ноама Хомского относительно влияния французской культуры, в статье также кратко рассматриваются эпистемологическая и политическая актуальность укоренения философской мысли в конкретной традиции, истории, месте или нации.

Ключевые слова: феноменология, случай, учредительный акт, происхождение, история, живущий мир, телеология.

Zinoviev A. O., Chebotaryova Ye. E. To an assessment of the French contribution to «political philosophy of science»: critic Juergen Habermas from positions of the theory of practice [p. 29–40]

Authors analyse the debate between Foucault and Habermas and their followers mainly in the view of French practice theory. This analyses demonstrates the special features of the practice theory followers argumentation and on the other hand, reveals the significance of recurrence to the original texts in order to evaluate the convincingness of this argument.

Keywords: Practice theory, Foucault, Habermas, political philosophy, historical epistemology, communication, power, French style in philosophy.

Drozdova D. N. The transformation of *a priori* in the French epistemology: Emile Boutroux and Hélène Metzger [p. 41–56]

The purpose of this article is to explore the repercussion of Kantian transcendental philosophy, especially his notion of *a priori*, in the early French epistemological tradition. The reception of

Kant in France was influenced by eclectic junction of Kant's doctrine of categories as *a priori* conditions of objective knowledge with the Cartesian *cogito* that led to psychological interpretation of the origin of categories. Emile Boutroux (1845–1921) later developed the theory of scientific knowledge where the systematization of natural phenomena is guided by categories and dispositions of mixed nature (not merely *a priori* neither *aposteriori*). In Boutroux's epistemology the mind and the external reality appear to be two active and opposing forces. The mind try to understand the reality by putting on it the mental categorical grid, but the reality acts as an independent force resisting rational organization. The resistance of reality offers the possibility of eventual transformation of previous mental schemes. This possibility of transformation of epistemological categories in history was further explored by French historian of science H el ene Metzger (1889–1944) in her works dedicated to the mental *a priori*.

Keywords: French historical epistemology, *a priori*, knowledge theory, Emile Boutroux, H el ene Metzger.

Evstropov M. Emmanuel Levinas' Theory of Subjectivity: Between Ontology and Ethics [p. 57–70]

The article offers an attempt of reading the philosophy of French thinker Emmanuel Levinas as a philosophy of subject for the most part and also gives the analysis of the key moments of his theory of subjectivity in its movement from ontology towards ethics.

Keywords: Emmanuel Levinas, subject, existence, ontology, ethics.

Chernavin G. I. New Phenomenology in France: J.-L. Marion's and M. Richir's projects [p. 71–77]

The aim of the article is to examine two fundamental phenomenological projects: the one of J.-L. Marion and that of M. Richir. Both philosophers consider the Event as a model of any kind of phenomenality. However, they understand the phenomenon and the Event quite differently: according to Marion it is, a givenness in the appearing, or the Event of givenness, whereas from Richir's the point of view it is rather a spontaneous formation of sense or an unstable Event of. These two positions generate the filed of tension that the contemporary phenomenology in France takes its inspiration from.

Keywords: phenomenology, Jean-Luc Marion, Marc Richir, appearing, givenness, Event.

Shipovalova L. V. B. Latour and historicity of scientific objects [p. 78–97]

This article is about the problem of the historicity of scientific objects in the context of B. Latour's ideas. I argue that the social and historical studies of science make it possible to understand the historicity in positive connection with objectivity. The focus of these studies is on the event of scientific knowledge. This event is the simultaneous formation of the subject and object of research.

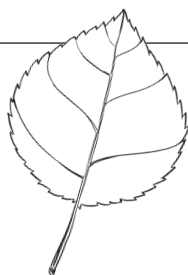
Keywords: B. Latour, objectivity, the historicity of scientific objects.

Rybas A. E. On some «gaps in experience» in empiriomonism [p. 98–110]

The article provides an analysis of the main contradictions, or «gaps in experience», which can be found in A. A. Bogdanov's conception of empiriomonism. First of all, the author examines such «gaps» in philosophical experience, as those which are determined by the logic of empiriomonism: the requirement of the death of the subject, grounding the morality of immoralism, and the overcoming of metaphysics by means of the actualization of the problem of nothing. It is proved that the mentioned contradictions in the system of Bogdanov, in spite of the their making him to refuse from empiriomonism and to conclude that «philosophy is ended», have some positive meaning as they make it possible to actualize the problems of empiriomonism in the context of modern philosophy.

Keywords: Bogdanov, empiriomonism, Russian philosophy, immoralism, nothing, the death of the subject, the end of philosophy.

ХРОНИКА





ОБЗОР КОНФЕРЕНЦИИ «СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ВО ФРАНЦИИ» 25 июня 2013 г.

25 июня на философском факультете СПбГУ состоялась однодневная франко-русская конференция «Современная философская мысль во Франции» («Journée d'étude franco-russe Pensée philosophique contemporaine en France»). Организатором конференции выступила кафедра философии науки и техники философского факультета СПбГУ при поддержке Французского университетского колледжа СПбГУ и Французского консульства С.-Петербурга.

Некоторым образом прошедшая конференция является попыткой утверждения традиции франко-русских семинаров на базе кафедры философии науки и техники: в прошлый раз подобное мероприятие состоялось в 2010 г. и было посвящено проблемам виртуальной реальности в философии и культуре. В этом году к участию в конференции подключились Французский колледж и Французское консульство, которые заинтересованы в обмене культурными идеями между академическими кругами России и Франции. Можно сказать, что пока мы находимся в поиске того формата, который был бы наиболее интересен для ученых обеих стран. План июньской конференции предполагал, что философская мысль во Франции будет понята достаточно широко, поэтому в ней приняли участие не только философы, но и ученые факультета политологии и факультета международных отношений.

Одно из существенных затруднений при формулировании темы конференции заключалось в том, что в наше время трудно убедительным образом выявить ключевые особенности той или иной национальной философии в «чистом виде», идеи и стили разного происхождения переплетены и вдохновляются друг другом. Современная французская философия обращается к Канту, Марксу, Веберу, Фрейдю, Хайдеггеру, Ницше, Хабермасу, а также к англо-американской аналитической философии. Тем не менее докладчики и участники дискуссии сделали попытку выявить своеобразные отличия французской мысли.

Конференцию открыли декан философского факультета С. И. Дудник, французский консул в С.-Петербурге госпожа Элизабет Барсак и атташе по культурным и академическим вопросам Фанни Саада. Госпожа Э. Барсак отметила общую проблему академического философского образования во Франции и России, которую она обозначила как трудности с трудоустройством. Перспективы философских исследований в глазах молодых людей, философия как профессия в современном мире — наиболее тревожные вопросы, по мнению г-жи Барсак.

Атташе по культурным и академическим вопросам г-жа Саада сфокусировала свой доклад на практических возможностях взаимодействия российских и французских ученых, программах образования и стажировках во Франции для студентов и аспирантов.

Серию академических докладов открыл преподаватель Французского университетского колледжа СПбГУ д-р Этьен Окутюрье, который представил доклад о научных войнах во Франции. Под научными войнами д-р Окутюрье понимает спор о методах и объектах философии и социологии науки, который ставит под сомнение легитимность философских амбиций и роль философии в получении нового знания. Доклад был посвящен главным образом критическим оценкам этого спора во Франции и тем последствиям, которые принесла эта полемика французской философии. После окончания доклада последовала оживленная дискуссия.

Следующим докладчиком была доктор философских наук О. Антонова, ныне преподаватель Католического университета Тулузы, доклад которой был посвящен особенностям логики и философии во Франции.

После доклада о французской логике был заслушан доклад докторанта СПбГУ, преподавателя философского факультета Томского государственного университета доцента М. Евстропова, посвященный этической мысли во Франции в рамках теории субъективности Э. Левинаса.

Затем выступил профессор факультета международных отношений СПбГУ, доктор исторических наук Р. Костюк, который много лет занимается политической историей Франции, с докладом об особенностях идеи Республики в современной французской левой антилиберальной мысли.

После перерыва выступила профессор философского факультета СПбГУ доктор философских наук Л. Соколова с докладом о «французском стиле» в философии. Профессор Соколова непосредственно об-

ратилась к теме конференции, акцентируя внимание на вопросах: существует ли дух французской философии, каковы его ориентации и способы выражения?

Следующим докладчиком была доцент кафедры философии науки и техники СПбГУ, кандидат философских наук Л. Шиповалова, которая сосредоточилась на проблемах французской эпистемологии в лице Б. Латура и его концепции историчности объектов. Философия науки стала заключительной темой конференции, получив продолжение в докладе преподавателя кафедры философии науки и техники, кандидата философских наук Е. Чеботаревой, которая сконцентрировалась на обзоре исторических особенностей развития французской философии науки и ее современных оценках.

Итак, философская мысль во Франции была охвачена теоретически достаточно широко — от логики и этики до политики и философии науки. План конференции предполагал, что 5–10 минут после каждого доклада будут посвящены дискуссии, в нескольких случаях это время было существенно превышено. Организаторы конференции полагают, что подобные мероприятия должны стать традицией в стенах философского факультета СПбГУ и в дальнейшем объединить исследователей из разных городов России, интересующихся французской гуманитарной мыслью и континентальной философией, и французских философов. Хочется надеяться, что русская и французская мысль смогут вдохновляться друг другом и образовывать совместные проекты и инициативы.

Е. Э. Чеботарева



ОБЗОР НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ «НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ»

24–25 мая 2013 г. в Санкт-Петербургском государственном университете прошла научная конференция с международным участием «Натуралистические концепции сознания». В конференции приняли участие 110 человек, в том числе ведущие российские и зарубежные специалисты в области философии, психологии, когнитивных наук, лингвистики, нейрофизиологии и других дисциплин. Основная цель конференции заключалась в том, чтобы представить междисциплинарный взгляд на проблему сознания. Работа конференции проходила на протяжении двух дней. 24 мая состоялись пленарные доклады приглашенных специалистов — ведущих мировых ученых, затем прошла подиумная дискуссия с участием отечественных и зарубежных ученых мирового уровня. 25 мая состоялись секционные заседания. Конференция проводилась при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Состав оргкомитета конференции: Д. Н. Разеев, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии науки и техники СПбГУ (председатель); В. В. Васильев, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории зарубежной философии МГУ им. М. В. Ломоносова; В. А. Ключарев, PhD, факультет психологии Университета Базеля (Швейцария), эксперт Российской национальной сети аспирантур по биотехнологиям в нейронауках (БиоН), ведущий научный сотрудник СПбГУ; Т. В. Черниговская, доктор биологических наук, доктор филологических наук, профес-

сор, зав. кафедрой проблем конвергенции естественных и гуманитарных наук, зав. лабораторией когнитивных исследований СПбГУ; М. А. Секацкая, кандидат философских наук, ст. преподаватель кафедры философии науки и техники СПбГУ (учебный секретарь).

Открывал конференцию пленарный доклад Джона Серля — знаменитого американского философа, специалиста по философии языка, философии сознания и социальной философии, профессора философии Университета Калифорнии, Беркли, США. Джон Серль выступил с докладом «Что такое натурализм в философии сознания?» («What is naturalism in philosophy of mind»), в котором он тезисно изложил основные выводы своей многолетней работы в области натуралистической философии сознания. Серль выделил и обосновал несколько отличительных черт сознания и его соотношения с мозгом.

Первое. Ментальные процессы, составляющие сознание, причинно обусловлены процессами, происходящими в головном мозге и в окружающей действительности (биологический натурализм относительно сознания и философский реализм относительно вопроса о существовании и познаваемости внешнего мира).

Второе. Сознание онтологически субъективно — оно существует «из перспективы первого лица», но при этом эпистемологически объективно — возможно объективное, научное исследование сознания.

Третье. Все наши сознательные состояния являют собой части единого унифицированного поля сознания.

Четвертое. Сознание обладает интенциональностью — наши сознательные состояния обычно направлены на что-то или говорят о чем-то.

Профессор Серль подробно описал эти и иные сущностные свойства сознания, показал их соотношение с тем, как свойства сознания описываются в других философских теориях, и ответил на вопросы и возражения по тезисам своего доклада.

Со вторым пленарным докладом выступил Томас Метцингер — немецкий философ, профессор теоретической философии в университете им. И. Гутенберга в Майнце, а также руководитель группы «Mind» Франкфуртского института перспективных исследований. В докладе «Телесная репрезентация и самосознание. От телесного существования к минимальной феноменальной самости» («Body representation and self-consciousness: from embodiment to minimal phenomenal selfhood») профессор Метцингер тезисно представил свою концепцию сознания, в соответствии с которой сознание — это не сущность, а определенный процесс, имеющий под собой конкретное нейробиологическое основание. Сознание — это генерируемая мозгом модель самого себя (self-model), которая доступна нам в непосредственном субъективном наблюдении как «феноменальное я» (phenomenal self). Вплоть до появления научных способов изучения сознания, таких как когнитивная психология и нейрофизиология, исследование сознания проводилось интроспективно, из «перспективы первого лица», что характеризовало не только так называемую «народную феноменологию» (комплекс широко распространенных среди различных культур убеждений относительно природы и свойств сознания), но и выстраиваемую на ее основе философскую и гуманитарную рефлексию о сознании, самости, воле и т. д. Профессор Метцингер в своем докладе подробно обосновывал, что представление о душе, лежащее в основе

«народной феноменологии», строится на аккуратном и универсальном для разных человеческих культур субъективном отчете о периодически переживаемых людьми состояниях «вне-телесного опыта» (out-of-body experiences). Такие состояния, в соответствии с данными, приведенными профессором Метцингером, могут переживаться любым человеком (и могут быть воспроизведены в лабораторных условиях) и обладают универсальным для различных культур набором феноменальных и функциональных характеристик. В соответствии с теорией Томаса Метцингера понимание истоков народных концепций сознания поможет найти более правильные и современные формы концептуализации субъективного опыта, основанные в том числе на открытиях и достижениях когнитивных наук.

Третий пленарный доклад был сделан Константином Анохиным, российским ученым, нейробиологом, профессором, членом-корреспондентом РАН и РАМН, руководителем Отделения нейронаук НИЦ «Курчатовский институт». В докладе «Когнитом: понятийный аппарат для естественнонаучного исследования сознания» («Cognitome: a conceptual framework for scientific study of consciousness») профессор Анохин изложил новейшие результаты работы своей лаборатории по исследованию памяти у крыс, их значение для понимания биологических механизмов работы памяти в целом, а также представил свой взгляд на возможность междисциплинарного взаимодействия гуманитарных и естественнонаучных дисциплин в построении «Когнитома» — базы данных, в которой будет содержаться полная расшифровка базовых элементов когнитивной деятельности человеческого мозга и которая должна стать своеобразным аналогом успешно осуществленному проекту расшифровки генома человека. По убеждению профессора Анохина, для создания «Когнитома» недостаточно усилий нейробиологии и иных естественнонаучных

дисциплин, поскольку элементы когнитива определяются не только своей физической и биологической составляющей, но и своей функцией в культурном и социальном пространстве.

Пленарные доклады проходили на английском языке, велась видеозапись выступлений, с которой можно ознакомиться на сайте философского факультета СПбГУ: <http://philosophy.spbu.ru/2603/9333>.

После пленарных докладов состоялась подиумная дискуссия «Объяснимо ли сознание в натуралистической перспективе?» (на английском и русском языках) с участием пленарных докладчиков, а также Виктора Аллахвердова, доктора психологических наук, профессора, заведующего кафедрой общей психологии факультета психологии СПбГУ, Дженнифер Голдман, научного сотрудника Университета Макгилла, Канада, Давида Дубровского, доктора философских наук, профессора, ведущего научного сотрудника Института философии РАН, Виктора Петренко, доктора психологических наук, профессора, члена-корреспондента РАН, заведующего лабораторией психологии общения и психосемантики факультета психологии МГУ, членов Оргкомитета и других участников конференции. В рамках подиумной дискуссии профессор Аллахвердов, профессор Дубровский и профессор Петренко тезисно осветили некоторые аспекты своей многолетней работы в области философии и психологии сознания и высказали ряд возражений и комментариев по поводу вопросов и проблем, затронутых в выступлениях пленарных докладчиков. В целом на подиумной дискуссии состоялась предметное обсуждение различных современных теорий в философии, лингвистике и психологии и перспектив их успешного взаимодействия в деле полного научного объяснения сознания. Был отмечен значительный прогресс в этом направлении, достигнутый за предыдущие два десятка лет, а также были озву-

чены основные проблемы, стоящие перед исследователями, в частности, проблема качественного субъективного характера сознания (так называемая проблема «квалиа», подробно рассмотренная на круглом столе «Что чувствуют зомби?», состоявшемся на следующий день).

На второй день конференции, 25 мая, состоялись два секционных заседания и последовавший за ними круглый стол.

На Секции I, «Современные теории сознания», учеными из различных вузов России были представлены новейшие отечественные разработки в области философии сознания, психологии личности и когнитивных дисциплин.

С докладами выступили: А. А. Дмитриева, Московский государственный университет им. Ломоносова, — «Сильный и слабый скептицизм в отношении эпистемологических возможностей интроспекции (Г. Райл и Ф. Дреске)»; К. В. Копейкин, кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, протоиерей, — «Натуралистические концепции сознания и теологический контекст новоевропейской науки»; А. А. Медова, кандидат философских наук, Сибирский государственный технологический университет, — «Феномен фантомных конечностей в свете проблемы “сознание — тело”»; С. Ф. Нагуманова, кандидат философских наук, Казанский государственный медицинский университет, — «По поводу гипотезы Д. Тонони о том, что сознание есть интегрированная информация»; П. Е. Романов, кандидат философских наук, Мурманский государственный педагогический университет, — «Нейроонтология и перспектива от “первого мозга”»; В. Ю. Сухачев, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, — «От идентичности сознания к семиотической связанности»; И. А. Канаев, кандидат философских наук, Институт философии Российской академии наук, — «Понятие натурализма»;

Н. А. Ястреб, кандидат философских наук, Вологодский государственный педагогический университет, — «Вычислительный подход в философии сознания и проблема интенциональных объяснений».

На секции II, «Сознание в перспективе первого и третьего лица», учеными из различных вузов России и зарубежных государств были представлены результаты их исследований в области философского и когнитивного анализа субъективности, феноменологии и психологии.

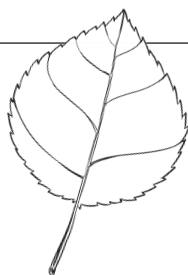
На этой секции прозвучали доклады: А. Ю. Агафонова, доктора психологических наук, Самарский государственный университет, — «Квалиа: субъективная очевидность как объективная необходимость»; С. М. Бардиной, НИУ «Высшая школа экономики», — «Парадоксы перспективы «первого лица» и объяснительные возможности “theory of mind”»; Д. В. Иванова, кандидата философских наук, Институт философии Российской академии наук, — «Dualism and phenomenology of sensations»; И. А. Казаковой, кандидата психологических наук, НИО психологической и психофизиологической диагностики, Центр экстренной психологической помощи МЧС России, — «На границе эмпирического: Другой в клинической практике»; Сюзанны Кристен (Susanne Kristen, Dr.), Университет Людвиг-Максимилиана Мюнхен, Германия, — «Autistic children and theory of mind»; В. И. Кудашова, доктора философских наук, профессора, Сибирский федеральный университет, — «Самость как природно-исторический конструкт»; А. Б. Паткуля, кандидата философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, — «The consciousness in the transcendental and

naturalistic views», Ф. А. Станжевского, Санкт-Петербургский государственный университет, — «К натуралистическим основам самосознания»; М. А. Белоусова, кандидата философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, — «Предполагает ли классическая феноменология исследование сознания из перспективы первого лица? (К постановке проблемы Я у раннего Гуссерля)»; С. М. Левина, Санкт-Петербургский государственный университет, — «Зомби — субъект и свобода воли»; А. В. Лаврухина, кандидата философских наук, Европейский гуманитарный университет в Вильнюсе, — «Феномен интенциональности в понимании Э. Гуссерля и М. Хайдеггера: вызов философии сознания»; аспирантки А. А. Хахаловой, Санкт-Петербургский государственный университет, — «Is the identity a philosophical concept or a fact of nature?».

Прошедшая конференция стала важным событием для отечественных исследователей, занимающихся проблемами сознания и позволила состояться международной междисциплинарной коммуникации, в рамках которой философы, исследующие сознание теоретически, смогли обсудить практические аспекты нейронных и когнитивных коррелятов сознания, а психологи и нейрофизиологи, проводящие экспериментальные исследования, получили возможность ознакомиться с перспективами концептуальной репрезентации своих достижений в философском осмыслении сознания и связанных с ним когнитивных механизмов.

М. А. Секацкая

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ





А. В. Малинов. Очерки по философии истории в России*
(рецензия)

Представленная на суд читателей рецензируемая работа имеет большой научный и методологический интерес, обусловленный рядом объективных и субъективных причин. Объективно повышенный интерес к философии истории определяется необходимостью осмысления российской философии истории на современном этапе, связанной с отрицанием марксистской философии и методологии истории и с кризисом российской исторической науки. Субъективная причина — научные устремления автора, посвятившего истории русской философии более 15 лет работы на кафедре истории русской философии философского факультета СПбГУ и попытавшегося применить основные положения своей докторской диссертации к ее практическому анализу.

Рассуждения автора о русской философии истории не являются абсолютно новыми. В последнее время за рубежом и в России появилось несколько десятков работ этого направления. Под названием «Философия истории» издали книги и статьи А. А. Ивин, В. В. Ильин, Е. А. Карцев, Ю. А. Кимелев, Г. Г. Лукава, Е. В. Мочалов, А. С. Панарин, Е. М. Сергейик, В. А. Юрченков, Янагида Кэндзюро. Это понятие включили в названия своих работ такие известные авторы, как Р. Арон, И. В. Бес-

тужев-Лада, И. А. Гобозов, А. С. Данто, М. В. Донской, И. А. Желенина, И. С. Кон, М. А. Кукарцева, Э. Н. Лооне, А. Ф. Лосев, В. М. Межуев, М. Б. Митин, Е. Е. Михайлова, В. И. Мишин, Ю. В. Перов, Л. Сеа, С. Н. Семенов, С. Н. Фрумкин. В 1999 г. была издана монография Л. И. Новиковой и И. Н. Сиземской под названием «Русская философия истории»¹. Автор рецензируемой монографии Алексей Валерьевич Малинов в последнее десятилетие также опубликовал ряд работ по истории философии и методологии истории в России², и вот теперь, в 2013 г., в новом своем труде «Очерки философии истории в России» в двух томах подошел к более широкому горизонту ее рассмотрения³.

¹ Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. Курс лекций. М., 1996.

² Малинов А. В. 1) Историко-философские этюды. СПб., 2007; 2) К. Н. Бестужев-Рюмин: очерк теоретико-исторических и философских взглядов. СПб., 2005; 3) Павел Гаврилович Виноградов: социально-историческая и методологическая концепция. СПб., 2005; 4) Русская философия: исследования, история, историография. СПб., 2013; 5) Теоретико-методологические искания в русской исторической и философской мысли второй половины XIX — начала XX века. СПб., 2008; 6) Философия истории в России XVIII века. СПб., 2003; Малинов А. В., Погодин С. Н. 1) Александр Лаппо-Данилевский: историк и философ. СПб., 2001; 2) Владимир Иванович Герье. СПб., 2010; Малинов А. В., Прохоренко А. В. Философия истории в России. Материалы к лекционному курсу. СПб., 2010.

³ Малинов А. В. 1) Очерки по философии истории в России. Т. 1. СПб., 2013; 2) Очерки по философии истории в России. Т. 2. СПб., 2013.

* Малинов А. В. Очерки по философии истории в России: в 2 т. СПб.: Интерсоцис, 2013. Т. 1. 494 с. (ISBN 978-5-94348-071-3); Т. 2. 448 с. (ISBN 978-5-94348-072-0).

При подготовке монографии автор столкнулся с рядом трудностей, в частности, с необходимостью касаться рассматриваемых вопросов не только с философской, но и с исторической, историографической, источниковедческой точек зрения, нуждающихся в тщательном осмыслении. Ему пришлось извлекать материал из многих сугубо историографических и источниковедческих исследований, предисловий к историческим монографиям и литографированным курсам лекций.

Для достижения поставленной цели — «сообщить читателям основной процесс и проблемы, которые характеризовали русскую философию истории», автором поставлены две конкретные задачи: раскрыть процесс развития российской философии истории на разных этапах развития российского общества (в XVIII, XIX и первой четверти XX в.); показать движение философско-исторической мысли: смену подходов, изменение проблематики. Целями и задачами монографии определяется ее структура, состоящая из введения, двух хронологически различных, но тематически тесно связанных частей, и заключения. В первой части описан процесс становления проблематики философии истории в русской историографии XVIII в., начало которой было положено просветительскими учениями XVIII в. Здесь же проанализировано влияние философских идей рационализма и теории естественного права на становление российской философии истории. Во второй части рассматривается следующий этап становления русской философии истории во второй половине XIX в. — развитие академической философии истории, внедрение ее в систему университетского образования в Петербургском и Московском университетах. Затем автор

обращается к периоду, когда в русской философии истории в конце XIX — начале XX в. под влиянием философских положений позитивизма и неокантианства происходил переход от онтологии истории к гносеологии и методологии. Этот переход был постепенным и логически обоснованным.

В отличие от историков, которые отождествляли философию истории с всеобщей историей (В. Н. Татищев) или пытались найти ее в изысканиях историков — И. Н. Болтина, Я. П. Козельского, М. М. Щербатова и др., философы анализировали онтологические, гносеологические, аксиологические, логико-методологические ее основания. Первоначально предметом философского анализа стали онтологические проблемы, т. е. проблемы исторического бытия и исторического сознания. Они рассматривались в рамках философии истории и теории исторического процесса. Философия истории освещалась в монографических исследованиях Н. И. Кареева и М. М. Стасюлевича⁴. В первой части первого тома рассматривается отождествление философии истории с философским осмыслением истории, когда история понималась как онтологическая проблема. Ответ на вопрос, что такое история, дан автором в этом контексте, в рамках анализа отношения к природе, роли теории «здравого смысла». Во второй части этого тома рассматривается отождествление философии истории с мировоззрением в трех параграфах, посвященных философско-

⁴ Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса. Т. 1. Сущность и задачи философии истории. М., 1883; Стасюлевич М. М. Философия истории в ее главнейших системах. СПб., 1908.

историческим взглядам М. М. Стасюлевича, историческому миросозерцанию В. И. Герье и философско-историческому мировоззрению К. Н. Бестужева-Рюмина. Подводя итог их философско-историческим представлениям, автор справедливо заключает, что они шли к уяснению собственных философско-исторических позиций, отталкиваясь от критики уже существующих концепций: западников, славянофилов и пр. [Т. 1. С. 489].

Конкретизацией и естественным продолжением рассмотрения онтологических проблем истории явилась теория исторического процесса, нашедшая отражение в специальных трудах Н. И. Кареева и Л. П. Карсавина⁵. Онтологической проблемой в ней становится исторический процесс, который понимается как предмет исторической науки. В теоретико-исторических трудах раскрывалось его отличие от предмета естественных и других общественных наук (социологии, психологии и др.). Обсуждался субъект исторического процесса, движущие силы истории, роль личности и масс в истории. Критикуя позитивистские теории О. Конта, Г. Спенсера и неокантианскую критическую философию истории, большинство российских авторов опиралось на органическую теорию развития, прослеживая «детство», «молодость», «зрелость», «старость» различных обществ. Как правило, авторы философских и теоретико-исторических работ не касались гносеологических, аксиологических и логико-методологических проблем истории. Стремление преодолеть этот недостаток привело к переходу от онтологической проблематики к эпистемологической.

Теория исторического познания на-

шла отражение в специальных трудах Р. Ю. Виппера и Н. И. Кареева⁶. В рамках этой теории история стала гносеологической проблемой и начала определяться как знание. К более частным проблемам относятся проблема истинности исторического знания и критериев его истинности. Обсуждается возможность познания исторической реальности, отличие исторического познания от познания настоящего и предвидения будущего. Выясняется отличие исторического познания от художественного осмысления действительности. Позитивный анализ процесса исторического познания и его результатов — исторического знания сочетается с критикой новейших форм позитивизма (эмпириокритицизма) и неокантианства. Сравнительно меньшее внимание уделяется уровням исторического исследования (например, Н. И. Кареев сопоставлял описание и объяснение, констатацию фактов и обобщение) и аксиологическим проблемам («Суд над историей» Н. Н. Кареева). Здесь же рассматриваются методы получения исторического знания и методики исторического исследования, от которых был сделан шаг к переходу от теории исторического познания к методологии истории.

По мнению автора [Т. 2. С. 443–444], осознание потребности в методологии истории просматривалось уже в критических статьях и рецензиях К. Н. Бестужева-Рюмина в 50–60-х годах XIX в., в исторических обзорах В. И. Герье и М. М. Стасюлевича, реализовалось

⁵ Кареев Н. И. *Историология*. (Теория исторического процесса). Пг., 1915; Карсавин Л. П. *Философия истории*. Берлин, 1923.

⁶ Виппер Р. Ю. *Очерки теории исторического познания*. М.: Товарищество И. Н. Кушнерова. URL: <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=1911> (дата обращения: 30.09.2013); Кареев Н. И. *Историка*. (Теория исторического знания). Из лекций по общей теории истории. Ч. I. Пг., 1916.

в работах П. Г. Виноградова, Р. Ю. Випера, Н. И. Кареева, П. Н. Милюкова, Д. М. Петрушевского, М. М. Хвостова.

Вершиной методологической мысли первой четверти XX в. явилась «Методология истории» А. С. Лаппо-Данилевского, которой предшествовал ряд его публикаций⁷. В посмертном издании «Методологии истории» А. С. Лаппо-Данилевского представлено две методологии истории: методология источниковедения и методология исторического построения. В них содержится критика неопозитивистской и неокантианской методологии истории и излагаются методологические принципы исторической науки, основанные на теории исторического процесса, теории исторического познания и логики исторического исследования.

Таково основное содержание двух томов рецензируемых «Очерков». В целом методологическая позиция автора представляется достаточно обоснованной.

Вместе с тем данное исследование не свободно от недостатков, и самый существенный из них — неполнота его предмета, когда за рамками работы оказались философско-исторические труды таких выдающихся российских мыслителей, как Н. А. Бердяев («Самопознание. Опыт философской автобиографии», «Философия свободы», «Смысл истории», «Судьба России»), В. С. Соловьев («Из философии

истории», «Философский взгляд на историю России»), П. Я. Чаадаев («Философические письма»), Л. П. Карсавин («Философия истории», «Культура средних веков», «Восток, Запад и русская идея»), Г. Г. Шпет («Очерк развития русской философии», «История и философия»). Не нашли отражения в двухтомнике взгляды и таких теоретизирующих историков и социологов, как П. Л. Лавров («Философия и социология»), Н. А. Рожков («Обзор русской истории с социологической точки зрения», «Исторические и социологические очерки»), Е. В. Тарле («Всеобщая история. Очерк развития философии истории», «Социология и историческое познание»), В. М. Хвостов («Теория исторического процесса»), М. М. Хвостов («Лекции по методологии и философии истории») и др. Отсутствует критический очерк по марксистской философии истории, оценка хотя бы избранных критических философских трудов Г. В. Плеханова, В. И. Ленина («Материализм и эмпириокритицизм»), И. В. Сталина («Вопросы ленинизма») и, наконец, Н. И. Бухарина («Теория исторического материализма»). Если на протяжении предыдущего столетия процветало возвеличивание марксизма, то теперь исследователи впадают в другую крайность, либо очерняя и отвергая марксизм целиком, либо умалчивая о нем. Ссылка на работу О. Б. Леонтьевой⁸ в этой связи представляется недостаточной. Уже ощущается необходимость в серьезном, тщательно взвешенном исследовании марксизма как этапа философско-исторической мысли, которое показывало бы, что достойно удержания для дальнейшего развития фило-

⁷ Лаппо-Данилевский А. С. 1) Главнейшие направления в развитии номотетического построения исторического знания // Журнал Министерства народного просвещения. 1917. Ч. 72; 2) Методология истории. Ч. I. СПб., 1910; Ч. II. СПб., 1913; 3) Основные принципы исторического знания в главнейших его направлениях: номотетическом и идиографическом // Известия Российской Академии наук. 1918. №7; 4) Методология истории. Выпуск первый. Пг., 1923.

⁸ Леонтьева О. Б. Марксизм в России на рубеже XIX–XX веков. Проблемы методологии истории и теории исторического процесса. Самара, 2004.

софии и методологии истории. Вообще с оценкой в рецензируемой монографии многим философам и историкам не повезло. Работа в целом носит когнитивный (безоценочный) характер. Исследователь довольно часто ограничивается констатацией существующих концепций, сбиваясь порой на пересказ рассматриваемых взглядов того или иного философствующего историка. Серьезным упущением является также отсутствие библиографического списка в конце работы.

Однако, если следовать известному ленинскому замечанию об исторических заслугах, о которых судят не по тому, что не сделано, а по тому, что сделано, нельзя не оценить рецензируемый труд положительно. Прежде всего его отличает энциклопедический характер. Синтетичность русской философии истории потребовала от автора привлечь большой объем информации в области философии, истории, социологии, психологии, литературы, искусства и пр. Диапазон философско-исторических взглядов автора необычайно широк. В его употреблении значителен обилие «множеств»:

- множество имен авторов философско-исторических концепций;
- множество идей («идея человечества», «идея многофакторности», «идея развития эволюционного процесса», «идея исторического круговорота», «идея множественности путей исторического развития», «идея нормальности», «идея общего блага и идея личной пользы», «идея исторического построения» и др.);
- множество теорий («теория естественного права», «теория расы», «теория прогресса», «теория исторических циклов», «теория исторической эволюции» П. Н. Милюкова, «теория литературной эволюции» Н. И. Кареева и др.);

- множество методов («историко-сравнительный метод», «метод ретроспективный», «типологический метод», «метод статистический», «аналитический, статический и динамический», «метод пережитков», «метод психологической интроспекции» и др.).

Все эти «множества», свидетельствующие о заметной эрудиции автора, не заслоняют масштаба исследования и не приводят к эклектике. Эрудиция позволила автору успешно разрешить поставленные задачи. В то же время указанная «широта» не позволила ему в большей степени сосредоточиться на «глубине». Главной трудностью для автора, как представляется, было желание соединить «немного обо всем» и «все об одном», показать своеобразие философии истории, увидеть ее отличие от теории исторического процесса, теории исторического знания, методологии истории. Все эти дисциплины были тесно связаны, но, как известно, *связь не есть тождество*. Поэтому, подчеркивая связь, ему, по-видимому, следовало показать, чем же все-таки философия истории отличалась и отличается сегодня от онтологической теории исторического процесса, от эпистемологической теории исторического знания, от специальной методологии истории.

Учитывая сложность рассматриваемых вопросов, указанных трудностей автор мог избежать (и это только украшение бы его книгу), имея в виду:

- точнее определить свое понимание философии истории, сходное или отличное от существовавших или существующих ныне дефиниций философии истории;
- более четко обозначить свои методологические позиции, определив свое отношение к марксизму, к диалектическому методу;

- углубить оценочные моменты при характеристике мировоззренческих и методологических позиций рассматриваемых философов и историков;
- подчеркнуть особенность русской философии истории, ее отличие от западной и восточной (индийской, китайской, японской и др.).

Не касаясь мелких погрешностей синтаксического толка [Т. 1. С. 327, 387, 455; Т. 2. С. 36, 40, 58, 195, 443] отметим, что указанные выше недочеты, несколько снижающие общее впечатление, не меняют общей положительной оценки работы. Ей присущи объективность и достоверность, самостоятельность, прежде всего в ракурсе, избранном автором, оригинальность, апробированность результатов в публикациях. Работу отличают целостность авторской концепции, новизна подхода к рассматриваемым вопросам. Новым в ней, сравнительно с публикациями предшественников и его собственными, является:

- раскрытие сущности и значения русской философии истории, объемная характеристика ее самобытности и самостоятельности;
- прослеживание эволюции осмысления российской философии истории на разных этапах развития российского общества;
- характеристика академической философии истории во второй половине XIX — начале XX в., показ уровня развития философии истории, разрабатываемой в Московском университете (В. И. Герье, П. Г. Виноградов, Р. Ю. Виппер, П. Н. Милюков) и Петербургском (К. Н. Бестужев-Рюмин, Н. И. Кареев, А. С. Лаппо-Данилевский, М. М. Стасюлевич);
- показ влияния двух главных направлений конца XIX — начала XX в.: эмпи-

риокритицизма и неокантианства на становление и развитие русской философии истории;

- показ поворота от философии истории и теории исторического процесса в сторону теории исторического знания и методологии истории и связанного с этим интереса к эпистемологическим и методологическим проблемам.

Добавим, что достоинство книги — ее стиль, она написана «языком предмета», но в то же время простым, доступным для широкого читателя. Исключения составляют такие замеченные нами выражения: «философские оксюмороны» [Т. 2. С. 103], «философия народных организмов» [Т. 2. С. 205], «рукотворные консеквенции техники». Три выражения на 940 страничках философского текста — это скорее хорошо, чем плохо! В итоге общий вывод: работа обладает несомненной научной, теоретической ценностью и практической полезностью. Она способствует как популяризации философско-исторических знаний, так и использованию ее в научной работе, для чтения лекции и проведения философских семинаров. В этом смысле она выполнит свое предназначение для историков русской философии и для специалистов по русской историографии, а также для всех интересующихся историей русской общественной мысли. Можно выразить уверенность, что книга найдет своего читателя и будет по достоинству оценена специалистами. Все это дает право считать рецензируемый двухтомный труд одним из достижений современной российской философской мысли.

Н. М. Дорошенко

А В Т О Р Ы

Дорошенко Надежда Михайловна, доктор философских наук, профессор кафедры Р-11 Балтийского государственного технического университета («Военмех»); e-mail: avenisharma@mail.ru

Дроздова Дарья Николаевна, кандидат философских наук, преподаватель факультета философии НИУ ВШЭ (сотрудник Лаборатории исследований культуры НИУ ВШЭ, Москва); e-mail: drozdova@gmail.com

Евстропов Максим Николаевич, кандидат философских наук, докторант кафедры философии науки и техники философского факультета СПбГУ.

Зиновьев Андрей Олегович, кандидат политологических наук, доцент, докторант кафедры теории и философии политики факультета политологии СПбГУ.

Окутюрье Этьен, доктор философии (PhD), помощник профессора философии Французского университетского колледжа в Санкт-Петербурге.

Рыбас Александр Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии СПбГУ; e-mail: alexirspb@mail.ru

Секацкая Мария Александровна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии науки и техники СПбГУ.

Соколова Лариса Юрьевна, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии СПбГУ; e-mail: larissa-sokolova-blagovo@yandex.ru

Чеботарёва Елена Эдуардовна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии науки и техники СПбГУ.

Чернавин Георгий, доктор философии (PhD) Университетов Тулузы (Франция) и Вупперталя (ФРГ), аспирант философского факультета СПбГУ, постдокторант Карлова Университета в Праге; e-mail: chernavin@yahoo.com

Шиповалова Лада Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники СПбГУ; e-mail: ladaship@gmail.com

От редакции

Редакция принимает материалы для рассмотрения в электронном варианте (формат MS Word) с приложением бумажной копии при обязательном указании Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса и телефона. Объем принимаемых материалов — до 40 000 знаков.

Авторы рукописей представляют вместе с рукописью одну рецензию, заверенную печатью организации или структурного подразделения организации (или отдела кадров), в которой работает рецензент. Рецензия должна быть написана специалистом в соответствующей области знаний, для аспирантов — научным руководителем.

На заседании редколлегии для рецензирования поступившей рукописи утверждается внешний рецензент из числа докторов (кандидатов) наук в соответствующей области знаний, а также назначается один из членов редколлегии — специалист по соответствующей научной тематике, указанной автором (в соответствии с номенклатурой специальности научных работников), представляющий рецензию на рукопись к следующему заседанию редколлегии. В случае, если все рецензии являются положительными, статья принимается к публикации, в иных случаях — рукопись возвращается автору (по запросу автора) либо отправляется на дополнительное рецензирование.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, научных и статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, не искажая идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиция редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонорарным.

Адрес редакции:

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5,
философский факультет СПбГУ,

Отдел науки — журнал “Мысль”. Тел.: (812) 328-94-40. E-mail: philosophical.society@gmail.com

Научное издание

МЫСЛЬ

Журнал Петербургского философского общества

Вып. 15

Редактор *И. П. Комиссарова*

Обложка художника *В. В. Капустиной*

Верстка *Н. Л. Балицкой*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001.

Подписано в печать 21.03.2014. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная.

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21.

Типография Издательства СПбГУ

199061, С.-Петербург, Средний пр., д. 41