

Дж. Александер¹

**ОБЩАЯ ТЕОРИЯ В СОСТОЯНИИ
ПОСТПОЗИТИВИЗМА: «ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ
ДИЛЕММА» И ПОИСК ПРИСУТСТВУЮЩЕГО РАЗУМА**

В послевоенный период общая социологическая теория ассоциировалась с поиском номотетического знания. И сторонники, и критики видели в ней окончательный триумф позитивной науки об обществе. С ослаблением позитивистских убеждений понизился и интерес к поиску общих теорий в социальной науке; сам этот проект оказался под большим вопросом. Доказывается, что если научные наблюдения неизбежно попадают под влияние субъективных структур, то и попытки обобщить эти наблюдения должны включать в себя некий элемент партикуляризма. Как только прежде безупречный универсальный статус теории подвергся подобному сомнению, многие сочли совершенно логичным, что социальная наука должна не просто признать существование личностного компонента, но и включить его внутрь себя. Все чаще стали раздаваться обращенные к социальной науке призывы отказаться от одномерного поиска когнитивной истины; в качестве альтернатив предлагались социальная наука как практика, или моральное исследование [Naan et al., 1983; Wardell, Turner, 1986], либо как герменевтика конкретного [Gibbons, 1987; Rabinow, Sullivan, 1979].

Имея под собой такие интеллектуальные основания, а также в силу причин исторического и политического характера, неэмпи-

¹ [Alexander J.C. General Theory in the Postpositivist Mode: The 'Epistemological Dilemma' and the Search for Present Reason // Alexander J.C. Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason. Ch. 3. L., N.Y.: Verso, 1995. P. 90–127. (Перевод И.Ф. Девятко, М.С. Добряковой). – *Прим. ред.*]

рический дискурс в социальных науках стал более релятивистским, чем когда бы то ни было. Одни мыслители восприняли этот релятивизм с воодушевлением, другие лишь смирились с ним, не веря в возможность обосновать альтернативу позитивизму. Цель данной работы – показать, что этот *упрощенный* выбор между научной теорией и антитеоретическим релятивизмом образует дихотомию не только ложную, но и опасную.

Я буду называть дихотомию, образуемую этими альтернативами, «эпистемологической дилеммой», ибо она представляет судьбу общей теории в качестве зависящей исключительно от эпистемологического выбора. В одном случае знание о мире не зависит от социальной позиции и интеллектуальных запросов познающего субъекта, и тогда общая теория и универсальное знание существуют; в другом – знание оказывает воздействие на его отношение к познающему субъекту, и в результате возможно только релятивистское и партикуляристское знание. Это подлинная дилемма, поскольку выбор осуществляется между двумя взаимоисключающими альтернативами. Я утверждаю, что не следует принимать ни одну из них. Альтернатива позитивистской теории – это не смиренный релятивизм; альтернатива релятивизму – это не позитивистская теория. Теоретическое знание не может быть ничем иным, кроме как результатом социально укорененных усилий исторических агентов. Однако подобный социальный характер не исключает возможность выработки обобщенных категорий или все более дисциплинированных, безличных и критичных способов оценивания [ср.: Will, 1985].

Чтобы встать на сторону релятивизма, необязательно исходить из того, что знание попадает под личностное и идиосинкратичное воздействие акторов. Акторы могут быть связаны – посредством общества и сами по себе – стандартами, которые укоренены в более крупных, более объемлющих социальных институтах и группах и являются в некотором смысле их отражением. Они также могут быть связаны традициями, имеющими отчет-

ливо рациональный, безличный характер. Следовательно, необходимо провести определенные разграничения в рамках категории «релятивистский». Критерии оценивания, будучи соотношенными с контекстом, могут быть более универсальными и менее универсальными. Поиск истины может смешиваться с поиском других типов знания – с поиском красоты и нравственной чистоты – или же он может быть отделен от них и осуществляться способами более безличными и специализированными. Иными словами, можно отстаивать поиск универсальной истины и возможность достижения полезных приближений, избежав при этом позитивистского легковерия.

В данной работе я пытаюсь предложить несколько способов разрешения эпистемологической дилеммы. В следующем разделе будут даны аргументы в пользу утверждения, что универсалистские стандарты оценивания и безличные концептуальные конструкции суть продукт тысячелетнего развития человеческой цивилизации. Поскольку попытка дистанцироваться от внеположенных собственному «я» объектов – отделить познающего от познаваемого – началась не с позитивизма научной революции XVII столетия, нельзя дать оценку попыткам найти универсализм, просто отрицая философский позитивизм как таковой. В ходе рассуждений я ввожу смежную с универсализацией тему – своего рода контрапункт, который в том или ином обличье выступает объектом критики на протяжении почти всей данной работы. Думаю, что потребность отойти от универсализма являлась неотъемлемой частью истории культуры и, как показано в последующем разделе, что эту диалектику можно проследить и в современной истории социальной мысли.

После этих замечаний общего характера я сужаю фокус своих рассуждений и рассматриваю вопрос более детально. Я показываю, как данная эпистемологическая дилемма была воспроизведена с опустошающими последствиями в послевоенной дискуссии между сциентизмом и теоретизмом, с одной стороны, и

неоромантическим контекстуализмом – с другой. После анализа растущего скептицизма по отношению к теории и «истине», свойственного ряду интеллектуальных направлений двух последних десятилетий, я представляю детальную критику резюмированных Ричардом Рорти аргументов в защиту антифундаменталистского релятивизма¹. И лишь после этого критического и герменевтического анализа, в заключительной части данной работы, я выдвигаю относительно систематические аргументы в пользу возможности общего теоретизирования в рамках постпозитивистской схемы.

Диалектика универсального и конкретного в истории культуры

Теория в социальных науках является одним из важных проявлений поиска универсализма, поиска честных и обоснованных стандартов оценивания, который выступает в качестве одной из основных задач развития цивилизации. Следовательно, современный спор между сторонниками общей теории и ее критиками можно рассматривать как одну из форм конфликта между универсальным и конкретным, который свойствен самой истории культуры.

Отстаивать необходимость общей теории означает поддерживать необходимость универсального мышления. Универсализм основывается на способности акторов не ставить себя в центр вселенной, понимать, что мир крутится не вокруг них, что они не являются его создателями, что они могут исследовать «это» относительно беспристрастным образом. Вот как пишет Т. Нагель

¹ [Эпистемологический фундаментализм – позиция, предполагающая наличие каких-то конечных оснований знания. В англоязычной философской литературе также обозначается как «фундационализм» (foundationalism), чтобы отличить от религиозного фундаментализма. Критическая по отношению к эпистемологическому фундаментализму позиция Рорти определяется здесь, соответственно, как антифундаменталистский релятивизм (antifoundationalist relativism). – *Прим. перев.*]

в своей важной работе о парадоксальном поиске объективного знания: «Задача подобного понимания больше, чем просто установление различия между видимостью и реальностью путем включения существования видимостей в более продуманную картину реальности. Однако эта дополненная реальность, подобно физической реальности, не имеет центра. Несмотря на то, что субъективные свойства нашего разума находятся в центре *нашего* мира, мы должны попытаться осмыслить их как лишь еще одно проявление ментальности в мире, которая не предоставлена специально для рассмотрения с человеческой точки зрения»¹ [Nagel, 1986, p. 18; – *курсив Т.Н.*].

Тем не менее, как это ни парадоксально, этот децентрированный мир в то же время является взглядом на мир, мировоззрением, а человеческий взгляд на него – это творение человека. Когда об этой активности человека забывают, универсализм превращается в объективацию (objectification), которая не только лишает людей центрального положения, но и отрицает их вовсе. Объективность начинает рассматриваться не как средство овладения миром, но как средство отчуждения. Результатом становится возвращение к конкретному.

Процесс децентрации акторов относительно их мира² – это процесс, лежащий в основе всех притязаний цивилизации. Чем на более ранней стадии развития находится человеческое общество,

¹ Динамику развития понятия децентрации см.: [Piaget, 1972]. По вопросу исторической схемы социетальной генерализации и деперсонализации, а также их связи с человеческой свободой см.: эволюционную теорию Парсонса [Parsons, 1966, 1973] и Белла [Bellah, 1970], которая строится на основных темах Вебера и Дюркгейма; позднее Хабермас занимался ее дальнейшей разработкой и формализацией [см., напр.: Habermas, 1984].

² [Децентрация субъекта – центральное понятие генетической эпистемологии психолога и логика Ж. Пиаже. В его работах прослеживается связь между постепенно достигаемой в ходе нормального умственного развития ребенка способностью к децентрации, принятию внешней по отношению к «я» точки зрения, и развитием высших когнитивных способностей. – *Прим. перев.*]

тем сильнее его члены ощущают центрированность своего общества. Мир един, это наш мир, и он воспринимается в своей субъективной непосредственности. Актеры живут в мечтах, в замкнутом времени нарратива, в мифе, традициях, иносказаниях, рассказах¹. Общества – как это показал сначала Вебер, а за ним и многие другие – становятся все более крупными и сложными, опыт – все более фрагментарным. Реальность постулируется скорее как нечто, существующее помимо актора, нечто отдаленное от непосредственного опыта и конкретности. По мере того, как она становится более универсальной, время становится плоским и равномерным; в качестве организованных ориентиров социального действия выступают, наряду с мифами, рефлексия и сознательно сконструированные рецепты, карты, гипотезы².

¹ О представлениях М. Вебера о цивилизации и дуализме см. в классическом «Введении» Т. Парсонса к английскому изданию «Социологии религии» Вебера [Parsons, 1963]. О цивилизации как эволюционирующем, все более абстрактном и аскетическом конструкте см.: [Elias, 1975 (1939)]. О трактовке сознания аборигенов как размытого, взаимопроникающего с «видениями и мечтами», см.: [Bellah, 1970]. О взаимопроникновении различных уровней в примитивном мышлении см.: [Levi-Strauss, 1967].

² Я подчеркиваю «организованное социальное действие», ибо субъективное, феноменологическое измерение остается центральным для конструирования действия и установления порядка в современных обществах, так же как в более ранних и простых обществах, актеры должны были поддерживать у себя мощное чувство объективности мира вокруг них. Ведь демонстрация этой обязательной взаимосвязи между объективностью и субъективностью и является смыслом феноменологической теории. Показать это было также и одной из задач Витгенштейна, одновременно наиболее влиятельного теоретика релятивизма в современной мысли и одного из наиболее яростных критиков понятия приватного языка [Wittgenstein, 1968, para. 272]. Ни для Гуссерля, ни для Витгенштейна не существует философской возможности увидеть внешний мир таким, каким он в действительности является. Чтобы признать эту возможность, социальная теория и философия должны сформировать укорененное в истории представление о развитии человеческой способности восприятия, которое подчеркивало бы его культурную и социальную организацию.

В великих монотеистических религиях, в частности, в иудаизме и христианстве, но также и буддизме, индуизме и конфуцианстве, эта реальность выражается как высшая истина, которая не только находится вне субъективно переживаемого времени и места, но и буквально создает их. Эта реальность, выражаемая в Боге, настолько универсальна, что в иудаизме она не может быть персонифицирована даже в имени, она настолько абстрактна, что ей нельзя поклоняться ни в какой конкретной форме¹. Такого же рода процесс децентрации и объективации имел место в Древней Греции [Jaeger, 1965; Voegelin, 1957], где природа наделялась статусом безличной силы, противостоящей сонму персонифицированных божеств. И в светском, и в религиозном обществе универсальные силы, заставляющие мужчин и женщин понять, что не они – центр мироздания, одновременно являются источниками их способности пользоваться разумом. Если универсальное создали мужчины и женщины, то в конце концов они должны быть в состоянии его понять.

Для греков связь между безличной природой и использованием возможностей разума была достаточно ясна. С религией дело обстоит, пожалуй, сложнее. Это становится проще, когда мы понимаем, что воля и мотивы безличной религиозной силы воспринимаются верующими как формы проявления разума. Божественный разум предстает перед верующими не только через глубинный порядок природного и социального миров, но и через божественные законы. В качестве радикально децентрированных существ, мужчины и женщины изо всех сил пытаются выстроить абстрактную модель явления божественного с тем, чтобы понять его устройство и подчиниться его законам. Для древних евреев подчиниться этой универсальной персонализации означало обрести спасение. Спасение может быть названо религиозной «истиной», ибо оно основано на понимании, а не на непосредствен-

¹ Это стало одной из основных тем сравнительной социологии религии Вебера.

ном опыте. Подчинение безличной природе для греков – более светский и, очевидно, более рациональный путь к истине.

Это взаимодействие между все шире распространяющейся религиозной абстракцией и светским универсализмом продолжается и в современном мире. Деперсонализация ведет к индивидуации, а не просто к господству¹. Именно великие мировые религии вызвали к жизни само понятие автобиографии². Космическая абстракция порождает метафизический дуализм; этот дуализм является ключом к пониманию опыта обособленного «я». Таким образом, хотя мир все более воспринимается как объективный и безличный, как рациональный и рационализированный, акторы могут испытывать свою тесную связанность с объективными силами, от которых они отделились. И пока это ощущение сохраняется, существует то, что я буду называть присутствующим разумом (*present reason*).

Трудно поддерживать в себе ощущение присутствующего разума. В ходе своего развития надличный разум постоянно отрицается в пользу конкретного. Как только утверждается существование универсального, оно сразу же и отвергается. Это отрицание происходит потому, что деперсонализация воспринимается как фактор, вызвавший отсутствие разума. Акторы испытывают страх быть уничтоженными силами, которые они сами же и создали, страх перед обособившимся и требовательным «я», перед безлично организованным обществом, перед всемогущим Богом, перед рационально реорганизованными силами природы.

Это не заблуждение, скорее это иная форма истины. Диалектика присутствующего и отсутствующего разума составляет основную тему «Феноменологии» Гегеля. Постольку, поскольку люди полагают разум в качестве находящегося вовне их самих, они создают условия для отчуждения разума от его человеческого

¹ Подробнее об этом см.: [Alexander, 1989a].

² Эта гипотеза рассматривается в работе [Misch, 1973 (1907)], где приводятся подтверждающие ее удивительные исторические документы.

происхождения. Религия становится ортодоксией, в которой верующие утрачивают связь со своей собственной духовной жизнью. Философия превращается в догму – казуистическую, сбивающую с толку, элитарную и попросту абстрактную. Когда не привязанный ни к какому центру разум объективируется в колоссально смертоносном оружии, уничтожающем людей, отчуждение разума принимает не просто метафизическую форму¹. Люди отрицают само существование разума, поскольку он отсутствует в созданных ими объектах. В ответ на это отчуждение разума истина ищется внутри, а не вовне субъекта, в конкретном, а не в абстрактном. От разума отказываются в пользу опыта, от рациональности – в пользу иррациональности. Каббалистические движения в иудаизме, гностицизм в христианстве, антиноминализм в пуританстве, софистика, скептицизм и идеализм в философии – все они суть проявления этой противоположной тенденции.

Универсальное и конкретное в социальной мысли

В царстве мысли эта диалектика концептуализировалась как отношение познающего к познаваемому. Научная революция периода ранней современности особенно ярко показала человеку, т.е. познающему субъекту, что он не есть центр мира. За нею последовала и социальная мысль: авторы от Гоббса до французских философов пытались открыть законы социальной физики, которые соотносились бы с ньютоновскими законами движения небесных тел. Эти направления мысли, отрицающие существование центра в мире, воспринимались одновременно и как освобождение, и как форма отчуждения. Романтизм породил противоположное течение, которое и поныне питает антиуниверсалистские настроения. Фихте, Гегель и ранний Маркс были не единствен-

¹ См. главу «Между Прогрессом и Апокалипсисом: социальная теория и сон разума в двадцатом веке» в: *Alexander J.C. Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. Ch. 3. L., N.Y.: Verso, 1995. P. 65–89.

ными мыслителями, полагавшими, что разделение на индивидуальное «я» и мир – всего лишь необходимый шаг на пути к высшему переживанию единства¹. Протесты против реификации² настойчиво звучали и в теории и литературе английского романтизма, как показывает, например, М. Абрамс в своей критике поэзии Вордсворта, Кольриджа и Блейка [Abrams, 1971].

Тем не менее, именно британские мыслители сформулировали принципы политической экономии и утилитаризма в социальной науке, именно немцы создали герменевтику – мощное интеллектуальное течение противоположной направленности, чей призыв вновь поместить познающего субъекта в контекст познаваемого в последнее время становится все более активным. И хотя далее я буду говорить о том, что Дильтей не предполагал, во всяком случае, намеренно, отказываться от научного обобщения, в его программе науки о духе, *Geisteswissenschaft*, недвусмысленно подчеркивается превосходство интуиции и опыта над разумом и абстракцией. Деятельность, управляемая безличными законами (в том числе значительная часть политической, экономической и геополитической жизни), выводится в ней за границы интерпретативного социального мышления.

Нельзя сказать, что Ницше был не прав, когда клеймил абстрактный разум как изобретение монотеизма и греков; однако в своих страстных усилиях «заглянуть» за разум, пойти дальше него к чувственному и конкретному, любой ценой удержаться на пози-

¹ По этому вопросу см.: «Феноменологию духа» Гегеля и «Ранние философские рукописи» Маркса. Более детальный анализ романтического идеализма как контрдвижения см. в работе Ч. Тейлора [Taylor, 1975].

² [Дж. Александер использует здесь, как и в других фрагментах статьи, термин *objectification*, которому в русской философской терминологии ближе всего соответствует *реификация*, т.е. овеществление самой субъективности и субъективных связей между людьми. Однако в силу очевидных для русскоязычного читателя марксистских коннотаций последнего термина, мы используем его попеременно с другим, также имеющим «лишние» коннотации, термином *объективация*. – Прим. перев.]

ции партикуляризма, он привел романтизм к крайне деструктивной форме. Его менее нигилистические формы характеризуются практически такой же антиэпистемологической направленностью. Отвергая трансцендентальную феноменологию Гуссерля в пользу экзистенциализма, Хайдеггер говорит о невозможности деперсонализации. Идеи Гуссерля лишь позволили понять, как безличность конструируется на рациональном уровне, а не заставили отказаться от нее. Хайдеггер хотел, чтобы философия была более личностной и непосредственной – онтологией «здесь-бытия» (Dasein).

Вслед за Хайдеггером и Гегелем Сартр призвал к радикальной рецентрации человеческого существования и поставил под вопрос саму реальность деперсонализированного мира. В своей ранней работе он описывает находящееся вне индивида как «ничто»; позднее он назвал это «конкретно-инертным»¹. В обоих случаях речь идет о концепциях мира, в которых абстракции лишены смысла, где невозможно реальное и полноценное переживание мира, независимое от «самости». Поздний Витгенштейн придерживается той же позиции в отношении этого критического момента. Слова относятся не к вещам, лежащим вне сознания, а к другим словам. Когда мы говорим, что мир – красный, мы говорим не о красноте как таковой, не о мире где-то там; скорее, мы подразумеваем лингвистическое понятие, референт которого мы принимаем в силу конвенции, соотносящей данное слово с другими понятиями, имеющими сходные объекты-референты. Замкнутые в субъективном, хотя и не приватном мире наших языковых игр, мы не имеем никакого доступа к самому безличному миру.

В данной работе я не предполагаю оспаривать интеллектуальную значимость и тем паче моральную значимость этого романтического и идеалистического течения в современной мысли и культуре. В универсализме скрыта патология, поддерживаемая цивилизаци-

¹ [Речь идет прежде всего о работах «Бытие и ничто» (1943) и «Критика диалектического разума» (1960–1985). – *Прим. перев.*]

ей; и она состоит как раз в том, что разум сам по себе часто ощущается как отсутствующий. Чтобы «лечить» эту патологию, необходимо постоянно напоминать рациональным акторам, что это они создают мировоззрение, которое позволяет им постичь природу, себя и общество с универалистских, беспристрастных позиций. Романтизм в своих различных формах учит этому каждое поколение, оказавшееся достаточно удачливым, чтобы испытать на себе его влияние.

Однако я искренне полагаю, что в некоторых важных отношениях мир можно постичь и вне индивидуального «я». Люди создают определенное мировоззрение, позволяющее им постигать мир, однако они не создают мир как таковой. Они не изобретают общество, регулярности которого они способны постичь благодаря тому, что они не помещают себя в его центр, – регулярности, которые, быть может, и не являются законами в физическом смысле, но тем не менее оказывают мощное и согласованное формирующее воздействие. Контрдвижение мысли, направленное против безличной и беспристрастной рациональности, не дает нам забыть, что это мы смотрим на общество и мир, а не мир смотрит на себя через нас. И это достижение социальной мысли романтизма в его современном обличье. И мы, в свою очередь, можем поместить себя вне центра этого личностного процесса объективного познания. И пока мы поступаем именно так, мы в состоянии понять и объяснить, из чего состоит процесс конструирования рационального восприятия. Однако подобное понимание никоим образом не влияет на универсальный характер восприятия. Напротив, оно может стать другой, не менее универсальной, самостоятельной теорией – теорией знания и восприятия.

Сциентизм и теоретизм послевоенного периода

Эти широкие соображения чрезвычайно важны для анализа проблем общей теории и позиций ее критиков. Относительно того, что же в точности это такое – «теория», можно поспорить: модель ли это, набор ли взаимосвязанных предположений, объеди-

ненных в поддающиеся проверке гипотезы, определенная ли система координат, совокупность классификаций, концептуальная схема? Однако нельзя не согласиться, что как бы мы ее ни определяли, теория подразумевает абстрагирование от конкретного. Чем более общий характер носит теория, тем больше ее интерпретативные и объяснительные возможности и тем более велика степень абстракции. Теория есть квинтэссенция процесса децентрации, являющегося отличительной особенностью современного мира.

Универсализм общей теории невозможно обосновать, если он понимается и переживается как акт децентрации, требующий отчуждения разума. Общая теория – это не просто некое отражение объективной реальности, существующей где-то вовне. Позитивизм и эмпиризм, считая теорию не более чем аналитическим отражением природного мира, сводят ее именно к такому узкому пониманию. И выполненные с этих позиций обоснования теории особенно уязвимы в современный период, ибо в последнее время все более ясно стала осознаваться роль активной деятельности субъекта в процессе восприятия объективного мира. В данном контексте обоснование общей теории возможно только в рамках постпозитивизма, как доказательство в пользу присутствия разума.

Позитивизм и эмпиризм основывают свои притязания на универсальное теоретизирование на той роли, какую они, как кажется, играют в естественных науках. Я говорю «как кажется, играют», поскольку в практике естественных наук использование разума закамouflировано особенно успешно. В своей естественно-научной форме практика общей теории превратилась, по крайней мере, в рамках нормальной науки, в процесс, в котором отсутствует разум. Ученые ощущают себя зеркалом, отображающим природу¹. Они забыли, как они сами применяют рациональность, –

¹ Цитируя Рорти [Rorty, 1979] с долей иронии, я хочу подчеркнуть, что это практикующие ученые, а не философы науки, поэтому они вынуждены понимать объективность как бессубъектную, отражающую позицию.

способ, позволяющий самой этой рациональности обеспечивать перцептивный доступ к миру, который можно моделировать математическими и научными методами. В течение многих десятилетий состояние отсутствия разума характеризовало и философию естественных наук. «Затушевывание», «отрицание себя», «объективность», «прозрачность» – когда эти термины используются для описания связи ученых с миром природы, не учитывается тот факт, что сами они выступают агентами, конструирующими этот мир. Доказать или опровергнуть теорию значит противопоставить ее принципы, сформулированные человеком, силе эмпирических фактов, существующих вне человека.

Подобный взгляд на практику естественных наук, сформулированный в философском ключе логическим позитивизмом, в десятилетия после второй мировой войны действительно способствовал расцвету позитивной социальной науки. Движение за унифицированную науку – позиция, изначально сформулированная О. Нейратом и разделявшаяся практически всеми членами социально-научного сообщества, – исходило из того, что между естественными и социальными науками нет существенных различий. Возрастающая эффективность статистических методов давала основания верить в скорое достижение социального эквивалента природы «как она есть». Предполагалось, что эти методы позволят обществоведам выстраивать заключения общего характера, не опираясь исключительно на свои интуитивные толкования, мощь интеллекта или сообразительность; на том простом основании, что они следуют железным принципам научного эксперимента, эти обобщения будут рождаться из самих данных.

Подобное видение отсутствующего разума можно обнаружить даже в работах таких изощренных теоретиков, как Толкотт Парсонс. Хотя Парсонс высоко оценивал усилия Вебера по построению *Geisteswissenschaften* (универсалистского варианта наук об обществе) – и это явствует из искусной, убедительной трактовки, предложенной им в первой крупной работе [Parsons, 1937,

р. 579–639], – он задумывал собственное теоретизирование, следуя модели механики Ньютона. Его не беспокоила признававшаяся им самим возможность того, что общая теория задействует конструкции познающего субъекта непосредственно в восприятии познаваемого. Более того, Парсонс с уверенностью представил свою теорию действия как убедительное отражение «реального», даже если это отражение опосредуется априорным, аналитическим образом¹. Этот утопический рационализм отнюдь не был продуктом функционализма Парсонса. На другом конце спектра – Луи Альтюссер [Althusser, 1969], творивший в начале 60-х гг. XX в. (в самый расцвет французского коммунизма), уверенно отделял свою версию марксистской теории социальных наук от просто буржуазной идеологии. В послевоенной семиотике утвердилась идея о том, что истина может быть доступна без посредства субъективных структур. В своей работе «Миф сегодня» Ролан Барт показал, как давление социальной структуры превращает простые денотативные аналогии в красочные мифы, ничуть не задумавшись о том, как его собственной мысли удалось избежать такой же участи [Barthes, 1959]².

¹ Об этом см. особенно: [Parsons, 1954; Parsons, Shils, 1951]. В своей более ранней работе Парсонс разрабатывал понятие аналитического реализма: оно предполагало осознание деятельностного вклада исследователя, однако утверждалось (в духе Канта), что отображение мира тем не менее возможно [Parsons, 1937]. Однако данное понятие не столько снимает эту дихотомию, сколько ловко ее обходит. Здесь требуется нечто, скорее в духе Гегеля, нежели Канта.

² В конце концов, если давление определенной исторической ситуации заставляет массовую аудиторию прикреплять новое «обозначаемое» с социальной коннотацией к тому, что первоначально являлось всего лишь денотативным референтом, то почему среда, в которой писал Барт, аналогичным образом не оказала влияние на него самого? Мог ли он совершенно отгородиться от истории, объективным образом мифологизирующей прочие семиотические модели? Не получается ли так, что он просто следует своему антибуржуазному настрою? Ответ на этот вопрос читателю у Барта между строк: он – «научный» исследователь мифа [Barthes, 1959, р. 156–159]. Именно этот неотрефлексированный, скрытый сциентизм ранней семиотики и породил впоследствии столь бурные постструктуралистские дискуссии.

Контекстуализм как неоромантическая альтернатива

Неудивительно, что в 60-е гг. XX в. в качестве реакции на подобные представления об отсутствующем разуме возникла критика в высшей степени неоромантического толка. Оптимизм по поводу объективно прогрессивного развития послевоенного мира начал постепенно тускнеть; вспыхнувшие с новой силой расовые, этнические и классовые конфликты, а также проявление вновь упрочившихся примордиальных привязанностей сделали безоглядную приверженность универсальным социальным и интеллектуальным структурам более проблематичной. Протестуя против «бессмысленной абстракции» своих недавно расширившихся университетов, студенты колледжей ощущали отсутствие разума в самой сердцевине интеллектуальной жизни; они видели в университете не продукт человеческого творчества и воображения, а объективированную машину. Они обвиняли науку в том, что та материализует орудия войны.

Противоречивые требования предъявлялись и к классическим олицетворениям рациональной социальной теории. Объявив предложенную Парсонсом и Бендиксом реконструкцию веберовских идей воплощением рациональной воздержанности, А. Мицман заявил, что истинную основу веберовской тематики рациональности составляют харизма, пафос и эрос [Mitzman, 1970]. В пике Фрейдуморалисту, описанному Ф. Рифом [Rieff, 1961], и Фрейдученому, представленному Э. Джоунсом [Jones, 1963], Норман О. Браун нарисовал Фрейда, искрящегося весельем и радостью [Brown, 1966], а Рассел Якоби обвинил американских ревизионистов в игнорировании критических и эротических моментов его теории [Jakoby, 1975], о которых ранее говорил Г. Маркузе [Marcuse, 1954]. Гарфинкель высказал неудовлетворенность эпистемологической позицией Гуссерля: по его мнению, есть основания опасаться того, что она слишком легко подтверждает существование безличных форм;

вдохновленный идеями Хайдеггера и Витгенштейна, он направил этнометодологию в более радикальное антинормативное русло, не веря в (и не надеясь на) традиционные нормативные ограничения в том виде, в каком они представлены в теоретизировании парсонсовской формы [см.: Alexander, 1987, p. 257–280].

К концу 60-х гг. в западную интеллектуальную жизнь начали проникать антитеоретические настроения¹. Я буду называть это широкое течение контекстуализмом. В русле этого ставшего чрезвычайно влиятельным расхождением с функционалистской теорией Клиффорд Гирц яростно атаковал представление о значимости когнитивной истины для исследования идеологии и, споря с Парсонсом, предлагает интерпретативный и релятивистский подход, в котором подчеркивается тесная связь между политическим действием и риторическим созданием смысла [Geertz, 1973a (1964)]. В подобном же конструктивистском и контекстуалистском ключе Томас Кун восстал против представлений об отсутствующем разуме в естественных науках [Kuhn, 1970 (1962)]. Не отрицая возможности занятия естественными науками, он определял децентрированного ученого как некоего идиота от «нормальной науки», в то время как творческая, революционная наука, по его мнению, требует субъективного, рецентрированного подхода. Серьезное внимание стала обращать на себя и работа Питера Уинча, который, поставив под сомнение саму возможность существования социальных наук, пошел значительно дальше Гирца и Куна [Winch, 1958]. Вслед за Витгенштейном Уинч утверждал, что обществоведы загнаны в клетку лингвистически-концептуальных миров, что не позволяет им производить даже относительно независимое знание по поводу действий и намерений тех, кто принадлежит к иной культуре, нежели их собственная.

¹ Правда, тогда, в силу по-прежнему значительного влияния критической теории, настойчиво утверждавшей реальность (если не желанность) внешнего мира, они еще не были так заметны.

Усиление скептицизма относительно теории и «истины»

Во всех этих ранних контекстуалистских идеях (за исключением идей Уинча) не отрицается возможность существования универсализма или ценность общей теории. Иными словами, авторам этих идей удалось избежать глухого тупика эпистемологической дилеммы. Их последователи в этом менее преуспели.

В 70-е и 80-е гг. XX в. происходило усиление неоромантических настроений. Открыто были сформулированы эпистемологические предпосылки контекстуализма – конвенционализм и скептицизм; во многих научных кругах теория уступила место исследованию конкретного. Основываясь на простом факте существования контекста, обществоведы и философы пришли к выводу о невозможности универсалистских способов аргументации. В результате, принципиальное место в современных дебатах заняла поспешно выведенная и по сути своей ложная дихотомия между позитивизмом и релятивизмом. Возможность того, что контекст, в котором мы действуем, сам является подлинной традицией объективного разума, была полностью проигнорирована.

Данный переход от признания роли контекста к релятивизму и далее к отказу от теории наиболее явно просматривается в интеллектуальной одиссее К. Гирца. В своих эссе об идеологии и религии, написанных в 60-е гг., Гирц подчеркивал приоритет интерпретативного разума над научным, поскольку, по его мнению, он позволяет избежать социологического редукционизма, так распространенного в социальных науках того времени. Идеологию и религию можно рассматривать как культурные системы только при условии, что их связь с социальными акторами оценивается по критерию иному, нежели научная истина. Другими словами, идеологических и религиозных акторов не следует путать с научными акторами. Однако к тому моменту, когда все эти эссе были собраны в весьма влиятельный впоследствии сборник «Интер-

претация культур», Гирц начал писать о том, что научное теоретизирование не должно становиться целью самих теоретиков. Целью исследований человечества должна стать не универсалистская теория, а «насыщенное описание» конкретного поведения [Geertz, 1973b].

В работах Гирца, появившихся после издания данного сборника, содержатся неожиданные интерпретации культурной жизни, однако по сути ни одна из них не следует теоретическим амбициям или концептуальным положениям, высказанным в его более ранних работах. Во втором сборнике своих статей, названном «Локальное знание» (он вышел спустя десять лет после первого), Гирц заявил, что в этой подборке эссе он лишь довел до логического конца положения, прозвучавшие еще в первой книге: «Ведь и в антропологии выходит так, что тот, кто сказал *A*, должен непременно сказать и *B*, так что [после издания первой книги] я потратил немало времени, пытаясь сделать это» [Geertz, 1983, p. 3–6]. Опираясь логикой эпистемологической дилеммы, Гирц отождествил теоретическое обобщение в рамках социальных наук с притязаниями естественных наук. Ссылаясь на «получающее все большее распространение мнение о том, что [данный] устоявшийся подход... не привел к успехам предсказательных возможностей, контроля и [эмпирической] проверяемости, которые им столь долго обещались», он клеймил подобные попытки построения «социальной физики законов и причин» как следствие «технологического подхода к наукам [о человеке]». Исследователь должен выбрать либо позитивизм, либо партикуляристский релятивизм – Гирц клеймил не просто эмпирическую социальную науку, но всякую попытку теоретизирования по поводу общества как такового. «Поиск “общей теории” всего, что может быть отнесено к сфере социального, выглядит все более бессмысленным», – утверждал он. Общая теория «никогда еще не казалось столь далекой, столь трудно воображимой или нежеланной, как сейчас».

Отвергнув позитивистскую и теоретическую социальную науку, Гирц видел единственную альтернативу – возвращение к конкретному. Социальный анализ должен «отказаться от попытки объяснить социальные явления путем вплетения их в масштабные причинно-следственные структуры, поместив их вместо этого в локальные схемы сознания». Этнография, необобщающая социальная наука, является той дисциплиной, которая более всего отвечает этой партикуляристской задаче. «Для этнографа, пробирающегося сквозь структуры далеких идей, формы знания всегда неизбежно локальны, неотделимы от своих инструментов и обличья. Этот факт можно затушевать обобщающей риторикой или прикрыть изощренными теоретическими построениями, но нельзя заставить его исчезнуть». В завершение Гирц предостерегает своих читателей: хотя предлагаемый им подход и является герменевтическим, «здесь не так много внимания уделено “теории и методологии интерпретации”». Неудивительно и убеждение Гирца, что «в мире и так достаточно общих принципов». Он не желал видеть «герменевтику превращенной в паранауку». Вместо теоретизирования, его эссе, собранные в «Локальном знании», предлагают «подлинные интерпретации чего-либо». Решая эту задачу релятивизации, Гирц соотносил свои идеи с «воззрениями таких философов, как Хайдеггер, Витгенштейн, Гадамер и Рикер; таких критиков, как Берк, Фрай и Фиш; таких ниспровергателей всего и вся, как Фуко, Хабермас, Барт и Кун». Именно эти фигуры (за исключением Хабермаса) я называл выше в качестве ключевых идеологов контекстуалистской реакции против универсалистского мышления [ср.: Friedman, 1987].

В этом отношении весьма показательно, что в поздних работах Томаса Куна эпистемологическая дилемма предстает в свете, удивительно напоминающем картину, нарисованную Гирцем. Несмотря на вполне искренние уверения в том, что он отнюдь не ставит своей целью построить иррационалистскую теорию, пересмотр Куном собственной концепции парадигмы [Kuhn, 1970] сделал

невозможным ее отождествление с теоретическими предпосылками универалистского толка [см. Alexander, 1982b]. Неофиты учатся использовать свои научные навыки, не пытаясь понять интеллектуальные схемы, а копируя алгоритмы решения конкретных проблем, которые Кун называл «образцами». Научные результаты сначала контролируются не универалистскими теориями или безличными методами, а «дисциплинарной матрицей», которую Кун осторожно определил не как некий набор идей, а как социальную сеть человеческих отношений, ограниченных рамками определенных условий. В своей более поздней монографии Кун, похоже, вовсе оставил попытки внести теоретическую ясность [Kuhn, 1978]. Воздерживаясь даже от притязаний на то, чтобы представить в качестве такого образца свою теорию научных революций, он возвратился к детальному историческому описанию конкретного научного случая.

Не менее ярким свидетельством все более радикальных симптомов контекстуализма является постструктуралистское течение, выходящее за пределы семиотики и структурализма. С тех пор, как Соссюр заговорил о семиотической философии в своей общей теории лингвистики, предметом основных споров стала произвольная связь знака и референта: нет такого «рационального основания», силы или соответствия во внешнем мире, которые объясняли бы, почему для описания своего мира акторы избрали именно эти знаки. Как я вскользь отметил, говоря о Барте, разработка семиотической позиции на ранних этапах избежала этой критики со стороны сторонников объективной референции в среде самих семиотиков. И, возможно, не следует удивляться тому, что основатель американской прагматической традиции семиотики Чарльз Пирс был уверен, что практический опыт в конечном итоге приравнивает научные символы к объективной истине. Удивительно, однако, то, что подобная же вера в универсализм была свойственна и французской школе семиотики. Соссюр не высказал никаких сомнений по поводу своей способности добиться ре-

алистичного понимания лингвистических систем. Леви-Строс гордо представил свои структуралистские интерпретации как примеры науки о мифе.

Современные последователи этой семиотической и структуралистской традиции были разочарованы судьбой того, что в 60-е гг. казалось им истиной и разумом. В дополнение к своему опыту переживания отсутствующего разума они вполне обоснованно начали опасаться эпистемологической наивности своих теоретических предшественников. Следуя логике эпистемологической дилеммы, постструктуралисты попытались распространить произвольный релятивизм семиотического поля на самих теоретиков в области семиотики. Признавая произвольность характера связи [означающего] с «реальностью», они были готовы немедленно отказаться от самого понятия объективно дифференцированного мира, оказывающего независимое влияние на познающего субъекта. На смену разуму приходит опыт, релятивизм и принятие гиперконтекстуализма замещают поиск универсальной истины. Эмансипация теперь логически невозможна, господство – состояние, которое нельзя преодолеть с логической точки зрения.

Введенное Бодрийаром понятия симулякра являет собой доведение постструктуралистской позиции до абсурда, неизбежное следствие настояния не только на произвольном характере референции, но и на партикуляризме символических кодов [Baudrillard, 1983]. Ранний Барт рассматривал миф как искажение реалистичной референции под влиянием объективной социальной силы, Бодрийар же в такой игре обозначающего и обозначаемого видит замкнутый круг, навсегда закрытый от реальности социальных потребностей. Сходным образом можно описать и контраст между позициями Леви-Строса и Бурдьё. Самонадеянный рационализм Леви-Строса вынудил его прервать символическое мышление задолго до выхода на сцену современного мира. На смену bricoleur (мастеру на все руки) пришел ученый. В творчестве Бурдьё мы опять видим, с каким циничным разочарованием последователь

структурализма воспринимает прежнюю веру в объективность. Для Бурдьё, отрицающего саму возможность ссылки на критический универсализм, структуры восприятия буржуа и пролетария в равной мере суть партикуляристские рефлексии, примитивные коды, от которых нет избавления [Bourdieu, 1984].

Деррида и Фуко приводят продуманные обоснования подобной постструктуралистской аргументации. В то время как Бурдьё, кажется, счастливо освобождает себя от собственных релятивизирующих структур, Деррида настаивает на том, что познающий субъект – лишь грамотный bricoleur [Derrida, 1981]. Реальность, в свою очередь, – лишь текст, символическая конструкция, которая сама произвольным образом связана с другими текстами, а не с историей или социальной структурой. Действительно, сами тексты нельзя принять в качестве репрезентаций даже произвольным образом обозначаемых объектов. Составленные не только из присутствия, но и из отсутствия, тексты не существуют в качестве завершённых целостностей.

К этому возрождению эпистемологической дилеммы в ее самой нигилистической форме Фуко присоединяет историю и социологию. Он выдвигает два рода критических аргументов против возможности универсализма в современной форме. Во-первых, на обширном историческом материале он демонстрирует отсутствие разума. Рационализация современного общества, наиболее ярко проявляющаяся в мышлении и действиях получивших научную подготовку профессионалов, – это обман [Foucault, 1977; 1978]. Профессионалы на самом деле заняты манипулированием разумом; их помощь – это формы надзора, они стремятся к техническому контролю. Универсализм Просвещения сводится к партикуляризму власти; он ведет к подавлению субъективности, а не к применению присутствующего разума.

Во-вторых, Фуко предлагает аналитическую критику. В своей более поздней работе он настаивает на практически полной идентичности знания, или дискурса, с властью. Тем самым он

отрицает саму возможность децентрированного опыта. Фуко неустанно повторяет, что субъект всецело сформирован дискурсом. С этих позиций дискурс становится и основой власти, и просто ее проявлением в иной форме. Поскольку истина существует по отношению к дискурсу, взывать к универсальным стандартам, которые можно выдвинуть против мирской власти, бессмысленно: «Истина не вне власти, не лишена власти. ... Всякое общество имеет собственный режим истины, собственную “общую политику” истины, т.е. типы дискурса, которые оно принимает и считает истинными» [Foucault, 1980, p. 131]. Приниматься рационально оценивать логическое единство, теоретические предпосылки или объяснительную ценность того или иного дискурса очевидно будет пустой тратой времени.

Простая и опасная дихотомия прочно утвердилась. Единственной альтернативой ложной вере в отсутствующий разум, альтернативой позитивизму является насквозь релятивистская социология знания, археология исторических условий дискурса¹.

*Апофеоз антитеоретического релятивизма:
философия Ричарда Рорти и ее
постмодернистское переиздание*

Ницше построил свою генеалогию морали на презрении к защитникам веры в истину и аскетический идеал. Вместо них он «возвел на престол вкус... как единственный орган познания по ту сторону Истины и Лжи, по ту сторону Добра и Зла», как выразился Хабермас в своем блестящем исследовании неприятной оборотной стороны критической теории. Ричард Рорти, хотя он и описывает себя в качестве хорошего «постмодернистского буржуазного либерала» [Rorty, 1985a], упорно принимает ту же ниц-

¹ Убедительную критику политического и эпистемологического влияния идей Фуко, где последние трактуются как архетип антигуманизма, см.: [Taylor, 1986].

шеанскую схему. Он делает это потому, что, подобно Ницше, воспринимает историю западного мышления не как радикально несовершенное выражение присутствия разума, но как отчуждение субъективности от самой себя. Когда Рорти описывает научную революцию, он пишет о патологии отсутствующего разума: «Это реальность, воспринимаемая как неким образом представленная через репрезентации, которые принадлежат не просто нам, но и самой реальности, как если бы она смотрела на себя, как если бы она описала сама себя таким образом, если бы смогла. ... Эта фантазия открытия – открытия, каким-то образом осознаваемого именно в качестве такового, – Собственного Языка Природы, стала *казаться* более конкретной, когда Галилей и Ньютон сформулировали всеобъемлющую совокупность универсальных обобщений, позволявших делать успешные предсказания и выраженных в уместно “холодных”, “бесчеловечных”, математических терминах» [Rorty, 1982a, p. 194. – *Курсив Дж. А.*].

Это ощущение отсутствующего разума ведет Рорти к принятию дихотомии между сциентизмом и релятивизмом. «Непреодолимое желание рассказывать истории о прогрессе, созревании и синтезе может быть преодолено, – пишет Рорти, – если мы однажды всерьез задумаемся над идеей того, что мы познаем мир и самих себя только *под неким описанием*» [Rorty, 1986, p. 48. – *Курсив Дж. А.*]. Рорти оказывается зажатым меж двух огней эпистемологической дилеммы. Если мы признаем роль контекста, полагает он, невозможно оценить сопоставительную ценность различных точек зрения универсальным образом. «Если бы мы однажды смогли прочувствовать полный смысл утверждения, что наши нынешние дискурсивные практики не были даны ни Богом, ни интуитивным постижением сущности, ни проворством разума, но *всею лишь* удачным стечением обстоятельств, мы жили бы в культуре, в которой отсутствовала бы не только теория знания, не только ощущение прогресса, но и *любой* источник того, что Ницше назвал “метафизическим комфортом”» [Rorty, 1986, p. 48. – *Курсив Дж. А.*].

В действительности, чтобы полностью принять такой релятивизм необходимо избегать не только прогрессивных теорий, но и теоретизирования как такового. «Ницшеанец не должен искать никакой замены теориям», объясняет Рорти [ibid.]. Теоретизировать – значит допускать, хотя бы отчасти, возможность обойти проблему партикуляризма контекста. Это невозможно, поскольку ницшеанец «рассматривает саму идею “теории” как испорченную представлением о том, что существует нечто, подлежащее созерцанию, подлежащее точной репрезентации в мышлении». Возможность точной репрезентации – это то, чего Рорти хочет избежать. И он замечательным образом преуспевает в этом.

Рорти рассматривает историю философии как нацеленную на «отношение между универсальным (всеобщим) и частным» [Rorty, 1979, p. 149]. Поскольку вся «Философия и зеркало природы» представляет собой аргумент против возможности существования конкретного, она с необходимостью является также аргументом против истории философии. Проблема возникла давным-давно, у греков. Поиск Платоном и Аристотелем универсальных категорий и беспристрастного знания не знаменовал собой начало освобождения человечества от искаженного антропоморфизмом мировосприятия; этот поиск, скорее, просто породил другую разновидность столь же магического и искажающего мифа. «Метафора постижения общих истин через усвоение универсалий», полагает Рорти, становится «интеллектуальным заменителем крестьянского представления о жизни в царстве теней» [Rorty, 1979, p. 42].

Одна из особенностей книги Рорти заключается в том, что это ключевое предположение о том, что универсальные свойства не существуют, скорее берется в качестве основания для разнообразных дальнейших выводов, нежели как утверждение, которое должно быть доказано само по себе и как таковое. Рорти демонстрирует, что после двух с половиной тысяч лет философы не достигли согласия относительно того, что такое эти универсалии и как можно доказать их существование. Он также обсуждает

недавние открытия в постпозитивистской философии и истории науки, указывая на скептические выводы таких контекстуалистских философов, как Витгенштейн, Хайдеггер и, что более спорно, Дьюи. Наконец, он доказывает, что расщепление души и тела невозможно. Он излагает длинную притчу о посещении планеты Антиподов, мифических обитателей противоположного конца Галактики, которые настолько овладели глубочайшими знаниями в области микроневрологии, что смогли продемонстрировать точную картину того, как электрические импульсы и физические законы порождают мышление. «И теперь, – спрашивает Рорти своих отсталых земных друзей, – разве не становится очевидным, что разговоры о ментальных состояниях просто использовались для обозначения того места, которое в реальности занимают нейроны?» [Rorty, 1979, p. 81]. Поскольку мы обладаем телами, нет нужды в понятии сознания или в теориях, на нем основанных. «Предположить, что сознание – это мозг, значит, предположить, что мы секретуем теоремы и симфонии наподобие того, как наша селезенка секретурует черную желчь», настаивает Рорти [Rorty, 1979, p. 43–44]. Используемая Рорти притча забавна, но, в конечном счете, пугает своими антирационалистскими последствиями.

Вероятно, неспособность Рорти обосновать свое предположение, будто универсалии не существуют, помещает возведенное им интеллектуальное сооружение на весьма шаткое основание. Как мы увидим, Рорти предлагает максимально скептический ответ на это фундаментальное возражение. Поскольку универсалии не существуют, попытка сконструировать интеллектуальные основания обречена с самого начала. Как бы там ни было, именно следствия, выводимые Рорти из этого предположения против существования универсалий, делают его работу интересной.

Раз универсалий не существует, мы можем с чистой совестью рассуждать только о том, что доступно на опыте, а не об абстрактных нормах; мы можем отсылать лишь к «здравому смыслу и общепринятой практике по поводу деталей того, что считается

обоснованием» [Rorty, 1979, p. 151]. Реальная проблема, с точки зрения Рорти, заключается «не в том, чтобы отречься от универсалий, а в том, чтобы объяснить, почему они принимаются всеми всерьез» [Rorty, 1979, p. 68–69]. Он сокрушается об уходе традиционного мира: «...проблема природы разума не стала бы таковой, если бы род людской ограничил свое внимание конкретными положениями дел – предупреждениями о скалистых обрывах и ливнях, “отмечаниями” индивидуальных смертей и рождений». К несчастью, «без особых причин» некоторые философы, но не большинство нормальных людей, вбили себе в головы, что «знание универсалий» есть ключ к свободе и личностному началу. С появлением древнегреческой философии началось скольжение по наклонной плоскости. Среди философов, по меньшей мере, оно привело к такому положению дел, когда «предположить, что универсалий не существует – значит подвергнуть опасности нашу уникальность» [Rorty, 1979, p. 43].

Вывод, который делает Рорти из отсутствия универсалий, заключается в том, что аргументы в пользу эпистемологического фундаментализма – общетеоретические и сформулированные в языке социальных наук, – невозможны. Весьма симптоматично, что, несмотря на явно выраженное осуждение эпистемологии как таковой, эта антифундаменталистская аргументация построена именно в эпистемологических терминах. Философы, поддерживающие универсалии, обосновывают их значимость, описывая их как объективные сущности. Напротив, Рорти вновь и вновь настаивает, что невозможно обладать «до-языковым осознанием» [Rorty, 1979, p. 181]. Суть его (эпистемологической) позиции в том, что не существует «никакой трансцендентальной точки зрения относительно нашей текущей совокупности репрезентаций, с которой мы могли бы рассматривать отношение между этими репрезентациями и их объектом» [Rorty, 1979, p. 293]. Он заключает, что «“эпистемологический” поиск способа опровергнуть скептицизм и гарантировать наши притязания говорить о настоящем, а

не о фикциях, безнадежен». Эпистемологические притязания безнадежны, поскольку они основаны на эмпиризме, отражая отсутствие разума. Рорти указывает на принудительные последствия, проистекающие из означенной утраты. Такие философы, пишет он, верят, что «знать о том, что пропозиция истинна равнозначно тому, чтобы быть вынужденным к совершению чего-то объектом [этой пропозиции]» [Rorty, 1979, p. 157]. Согласно этому взгляду, «объект, о котором говорит пропозиция, *устанавливает истинность пропозиции*». (Курсив Р. Р.)

Рорти утверждает, что философы, ищущие объективности, рассматривают себя в качестве зеркал, или отражателей реальности; отсюда они намереваются установить «основания знания». Фундаменталистские доказательства – это универсалии, которые устанавливают основания для истины способом, воспринимаемым в качестве объективно рационального; это основания истины, «достовой скорее в силу своих причин, нежели в силу приводимых в ее пользу доказательств» [Rorty, 1979, p. 159]. Поскольку они выходят «за пределы доказательства, к прямому принуждению со стороны познаваемого объекта», фундаменталистские доказательства бесчеловечны; они утверждают, что «любой, чье внимание требуемым образом захвачено объектом, окажется *неспособен* усомниться или увидеть альтернативу». (Курсив Дж. А.) Фундаментализм, настаивает Рорти, «конечный продукт исходного желания заменить разговор противостоянием как детерминантом наших убеждений» [Rorty, 1979, p. 163].

Рорти прав, требуя присутствия разума, и он также прав, полагая, что оно может быть достигнуто только принятием герменевтической, а не механистической установки. «Если исследование научного поиска истины о физической вселенной рассматривается герменевтически, оно рассматривается как активность духа – скорее способность свершения, чем приложение способностей к отражению, которые *обнаруживают* то, что уже свершила природа» [Rorty, 1979, p. 344. – Курсив Р. Р.].

Рорти, однако, ошибается, думая, что это может быть выполнено только ценой отказа от поиска универсалий как такового. Проблема заключается в его убеждении, будто каждый аргумент против скептицизма и за универсализм представляет собой «эпистемологический поиск», основанный на теории отражения и представлении об отсутствии разума. Философы, ищущие безошибочных оснований, могут воспринимать себя как зеркально отражающих действительность, но интерес и сила их аргументов не зависят от истинности их притязаний. Этих философов скорее следует воспринимать как рациональных агентов, создающих рамки для интерпретации мира, чью объективность и беспристрастность они принимают на веру. В той мере, в какой они оказываются успешны, они фальсифицируют эпистемологический силлогизм Рорти, т.е. его утверждение, что пропозиция «не существует нейтральных оснований, на которые можно опереться» логически следует из идеи того, что «не существует такой вещи, как до-языковое осознание» [Rorty, 1979, p. 181].

Рорти говорит, что, выдвигая свои аргументы, фундаменталисты играют в языковую игру «философия-как-эпистемология». Но несомненно он сам играет в ту же игру по другую сторону сетки. Рорти характеризует фундаментализм как стремление к «некоторой трансцендентальной точке зрения, находящейся вне пределов нашей наличной совокупности репрезентаций и дающей нам возможность проинспектировать отношения между этими репрезентациями и их объектами» [Rorty, 1979, p. 293]. Он верит, что отрицание прозрачности реальности равнозначно отрицанию важности и полезности универсалистских амбиций. Поскольку он зажат в тиски эпистемологической дилеммы, он не способен провести подходящие различия между уровнями и сложностью присутствующего разума. Признание субъективности репрезентаций не означает отказа от возможности провести различие между нашими репрезентациями и объектами во внешнем мире. Возможность такого сопоставления «объективного» и «субъек-

тивного» является продуктом развития самой человеческой культуры – развития, которое может рассматриваться как прогресс, поскольку оно делает возможным все более децентрированное истолкование природы и социальной жизни. Разум может использоваться настоящим образом.

Поскольку Рорти не удастся концептуализировать эту тонкую альтернативу позитивистскому легковерию, он может лишь рекомендовать нам вернуться к конкретному. Он рекомендует не столько оценивать знание, сколько изучать его социальные корни. Вместо того, чтобы критиковать общество в свете универсалистских норм, нам следует критиковать универсалистские нормы в свете их социальной базы. Поскольку «обоснование – это вопрос социальной практики» [Rorty, 1979, p. 186], мы должны объяснить «рациональность и эпистемический авторитет посредством обращения к тому, что общество позволяет нам сказать, скорее чем наоборот» [Rorty, 1979, p. 147]. Рекомендация Рорти оставить философию в пользу интеллектуальной и культурной истории – «...разделение труда между историком и философом утратило смысл» [ibid., p. 272] – лишь логическое следствие в духе Витгенштейна. Поскольку «способ, каким люди говорят, может “создавать объекты”», можно заключить, что «когда мы хотим узнать, как мы познаем такие объекты, нам следует обратиться не к специалисту по эпистемологии, а к специалисту по интеллектуальной истории» [Rorty, 1986, p. 42]. «Историк может сделать переход от старой схемы к новой интеллигибельным, позволив нам увидеть, почему такой переход был неизбежен для нас, будь мы интеллектуалами того периода. Не существует ничего, что философ может добавить к тому, что уже сделал историк, чтобы показать, что этот вразумительный и правдоподобный ход событий был “рациональным” ходом» [Rorty, 1979, p. 272].

Рорти пытается избежать именно того выбора «или – или», который диктуется его собственным нахождением внутри эпистемологической смирительной рубашки, из которой он стремится

освободиться. Эта логика становится особенно ясной, когда он атакует что угодно, кроме исторического подхода к науке. Если внеисторические, объективистские отсылки к научным концептам невозможны, тогда следует оставить попытки оценить истинность этого концепта. «Мы стоим перед лицом следующей дилеммы: либо мы обращаемся к теории референции, чтобы гарантировать успех современной науки, либо это просто решение относительно того, как писать историю науки (а не предоставление “философских оснований” для такой историографии)» [Rorty, 1979, p. 287–288]. «Как только мы поняли (подобно историкам науки), когда и как принимались или отвергались различные убеждения», настаивает Рорти [ibid., p. 178], не остается попросту ничего, «называемого “отношением знания к реальности”, что еще нуждалось бы в понимании».

Как только проблема отношения мышления к реальности отброшена [см.: Rorty, 1982b, p. 15], философам в традиционном смысле, или теоретикам вообще, делать по большому счету нечего. Отказавшись от традиционной концепции сообщения истины, подсказывает Рорти, философы должны стать «информированными дилетантами», «полипрагматиками», понемножку расширяющими понимание, снабжая [публику] тем, что с самого начала обречено оставаться личными версиями перевода между дискурсами, относительная истинность которых никогда не может быть сопоставлена [Rorty, 1979, p. 317]. Таким образом, философия может стать «наставнической» профессией, или даже «поэтической» [ibid., p. 360], что следует из убеждения в том, что «наша культура должна стать такой, в которой больше не ощущается спрос на ограничения и противоборство» [ibid., p. 315]. Компромисс возможен в силу того, что на кон не ставятся никакие принципиальные позиции – «философы-наставники должны принизить саму идею обладания точкой зрения, избежав, однако, принятия точки зрения относительно желательности или нежелательности обладания некой точкой зрения» [ibid., p. 371]. Как только

декорум рациональности – вещи, подобные «изучению», «расспрашиванию», и идеи, подобные «обмену мнениями», – будет отброшен, результатом станет возвращение к интимности, любви и подлинному сообществу. «Один из способов увидеть философию-наставничество как любовь к мудрости – это увидеть в ней попытку предотвратить вырождение беседы в расспрашивание, в обмен взглядами. Философы-наставники никогда не смогут завершить философию, но они могут помочь ей избежать выхода на надежный путь науки»¹.

Это эстетизированный и антитеоретический взгляд, который верит в собственную неспособность отличить рассказывание историй от сообщения истины, предоставляет аналитико-философское обоснование для постструктуралистской теории, которую я описал выше [см.: Rorty, 1985b]. Взаимосвязь между ними особенно отчетливо всплывает на поверхность в постмодернизме Жана-Франсуа Лиотара. Лиотар утверждает, что век великих «метанарративов» миновал; верования в такие абстракции, как наука, образование, демократия и несущая освобождение революция суть мифы, в которые никто больше не верит. Поскольку модернизм определяется как поиск таких абстрактных обманчивых мечтаний, постмодернизм ознаменовывается возвращением к конкретному. На месте абстрагирования и трансценденции теперь «гетерогенность» и «локальный детерминизм» [Lyotard, 1984, p. xxiv]. Скорее чем метанарративы, которые через абстракцию продвигают

¹ Вероятно, не вполне справедливо со стороны Корнелла Уэста [West, 1985, p. 267] называть философию Рорти «формой этноцентрического постгуманизма». Не очень справедливо в том отношении, что целью Рорти является создание основы для универсальной общности и любви. Однако отказ Рорти от универсализма и принятие конкретного не оставляет ему никакой возможности возразить против выдвигаемого Уэстом обвинения в том, что «для Рорти... мы – североамериканские этноцентристы, солидаризирующиеся с цивилизацией (или, по крайней мере, с совокупностью племенных практик) – возможно, угасающей и находящейся в упадке, – у которой нет никакой философской защиты» [ibid.].

мифический идеал рациональной саморефлексии, сохраняются локальные нарративы, из которых найти укрытие в экстра-дискурсивном принципе становится невозможным.

Лиотар также оказывается в тисках эпистемологической дилеммы. Начиная рассмотрение с релятивизации рационального научного мышления, осуществленной Гегелем в «Феноменологии духа», он двигается от простого существования контекста к невозможности знания как таковой. «Спекулятивно-умозрительный аппарат поддерживает двойственное отношение к знанию. Он показывает, что знание достойно этого имени только в той мере, в которой оно удваивает себя (возносит само себя, *hebt sich auf*, “снимается”) путем цитирования собственных утверждений в дискурсе второго уровня, ... который функционирует, чтобы легитимировать их. Это равноценно тому, чтобы сказать, ... что денотативный дискурс, имеющий отношение к определенному референту (живому организму, химическому свойству, физическому явлению и т.д.), в действительности не знает того, что он думает, что знает. Позитивная наука не является формой знания» [ibid., p. 38].

Лиотар проводит резкое различие между наукой, определяемой в своей позитивистской форме как знание, которое «в действительности не знает того, что оно думает, что знает», и нарративом-повествованием, или центрированным знанием. Ученый-позитивист отклоняет нарративы, поскольку, самонадеянно определяя их достоверность, он «заключает, что они никогда не подвергаются аргументированному обоснованию или доказательству» [ibid., p. 27]. С концом метанарративов этот спрос на абстрактную легитимацию исчезает. «Поскольку повествовательное знание не рассматривает вопрос собственной легитимации в качестве приоритетного, [оно] удостоверяет себя в прагматике своей собственной передачи без того, чтобы прибегнуть к помощи аргументации или доказательства». Что же остается делать постмодернистскому теоретику? «Все, что мы можем сделать, – заключает Лиотар, – это удивленно вглядываться в многообразие дискурсивных образцов» [ibid.,

р. 26]. При таком положении дел сетования Хюисена относительно «списка “более не являющегося предметом первой необходимости”» кажутся весьма уместными [Huysen, 1986, p. 288].

ЛИТЕРАТУРА

- Abrams M.H.* Natural Supernaturalism. N.Y.: Norton, 1971.
- Alexander J.C.* Looking for Theory: «Facts» and «Values» as the Intellectual Legacy of the 1970s // *Theory and Society*. 1981. No. 10. P. 179–191.
- Alexander J.C.* Theoretical Logic in Sociology, Vol. I: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982a.
- Alexander J.C.* Kuhn’s Unsuccessful Revisionism: A Rejoinder to Selby // *Canadian Journal of Sociology*. 1982b. Vol. 7. No. 2. P. 66–71.
- Alexander J.C.* Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II. N.Y.: Columbia University Press, 1987.
- Alexander J.C.* The Dialectic of Individuation and Domination: Max Weber’s Rationalization Theory and Beyond // *Alexander J.C.* Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology. N.Y.: Columbia University Press, 1989a. P. 68–100.
- Alexander J.C.* On the Centrality of the Classics // *Alexander J.C.* Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology. N.Y.: Columbia University Press, 1989b. P. 8–67.
- Alexander J.C., Colomy P.* Neofunctionalism Today: Reconstructing a Theoretical Tradition // *Alexander J.C.* Neofunctionalism and Beyond. N.Y.; Oxford: Blackwell, 1995a.
- Alexander J.C., Colomy P.* Traditions and Competition: Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Accumulation // *Alexander J.C.* Neofunctionalism and Beyond. N.Y.; Oxford: Blackwell, 1995b.
- Althusser L.* For Marx. Harmondsworth: Penguin; N.Y.: Vintage, 1969.
- Barthes R.* Myth Today // *Barthes R.* Mythologies. N.Y.: Hill & Wang, 1959. P. 109–159.
- Baudrillard J.* Simulations. N.Y.: Semiotext(e), 1983.
- Bazin A.* What is Cinema? Berkeley: University of California Press, 1967.
- Bellah R.N.* Religious Evolution // *Bellah R.* Beyond Belief. N.Y.: Harper & Row, 1970. P. 20–50.
- Bernstein R.J.* The Restructuring of Social and Political Theory. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.
- Bernstein R.J.* Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- Bloom H.* The Anxiety of Influence. L.: Oxford University Press, 1973.
- Boudon R.* (forthcoming) On «Postmodern» Skepticism // *Democracy and Modernity: Essays in Honor of J.-G. Merquior* / Ed. by C. Cansino, E. Gellner.

- Bourdieu P.* Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1984.
- Brown N.O.* Love's Body. N.Y.: Vintage, 1966.
- Derrida J.* Positions. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Dilthey W.* The Construction of the Historical World in the Human Studies // *Dilthey W.* Selected Writings. N.Y.; Cambridge: Cambridge University Press, 1976 (1910). P. 168–245.
- Elias N.* The Civilizing Process. N.Y.: Urizen Books, 1975 (1939).
- Empson W.* Seven Types of Ambiguity. L.: Chatto & Windus, 1935.
- Foucault M.* Discipline and Punish: The Birth of the Prison. N.Y.: Pantheon, 1977.
- Foucault M.* The History of Sexuality. Vol. I: An Introduction. N.Y.: Pantheon, 1978.
- Foucault M.* Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972–1977. N.Y.: Pantheon, 1980.
- Friedman J.* Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology // *Telos*. 1987. Vol. 20. No. 1. P. 16–170.
- Gadamer H.-G.* Truth and Method. N.Y.: Seabury, 1975.
- Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs (N. J.): Prentice Hall, 1967.
- Geertz C.* Ideology as a Cultural System // *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973a. P. 193–223.
- Geertz C.* Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture // *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973b. P. 3–32.
- Geertz C.* Introduction // *Geertz C.* Local Knowledge. N.Y.: Basic Books, 1983. P. 3–16.
- Interpreting Politics* / Ed. by M.T. Gibbons. Oxford; N.Y.: Blackwell, 1987.
- Goldstein L.J.* Historical Knowing. Austin: University of Texas Press, 1976.
- Gossman L.* Toward a Rational Historiography // *Transactions of the American Philosophical Society*. 1989. Vol. 79. No. 3. P. 1–68.
- Social Science as Moral Inquiry* / Ed. by N. Haan, R.N. Bellah, P. Rabinow, W.N. Sullivan. N.Y.: Columbia University Press, 1983.
- Habermas J.* A Review of Gadamer's «Truth and Method» // *Understanding and Social Inquiry* / Ed. by F.R. Dallmayr, T.A. McCarthy. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1977. P. 335–363.
- Habermas J.* The Theory of Communicative Action, Vol. I: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon, 1984.
- Habermas J.* The Hermeneutic Claim to Universality // *Interpreting Politics* / Ed. by M.T. Gibbons. Oxford; N.Y.: Blackwell, 1987. P. 175–202.
- Huyssen A.* Mapping the Postmodern // *Huyssen A.* After the Great Divide. Bloomington: Indiana University Press, 1986. P. 178–240.
- Ingram D.* Hermeneutics and Truth // *Hermeneutics and Praxis* / Ed. by R. Hollinger. Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1985. P. 32–53.

- Jacoby R.* Social Amnesia. Boston: Beacon, 1975.
- Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture. N.Y.: Oxford University Press, 1965.
- Jones E.* The Life and Work of Sigmund Freud. N.Y.: Doubleday, 1963.
- Kuhn T.* The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1970. (*Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.)
- Kuhn T.* Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity. 1894–1912. N.Y.: Oxford University Press, 1978.
- Levi-Strauss C.* The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. (*Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб.: Алтейя, 1998.)
- Marcuse H.* Eros and Civilization. Boston: Beacon, 1954.
- Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy John Rawls et al. / Ed. by S.M. McMurrin. Salt Lake City (Utah): University of Utah Press, 1987.
- Merton R.K.* The Normative Structure of Science // *Merton R.* The Sociology of Science. Chicago: University of Chicago Press, 1973 (1942). P. 267–278.
- Misch G.* The History of Autobiography in Antiquity. L.: Routledge & Kegan Paul, 1973 (1907).
- Mitzman A.* The Iron Cage. N.Y.: Knopf, 1970.
- Nagel T.* The View from Nowhere. N.Y.: Oxford University Press, 1986.
- Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y.: Free Press, 1937.
- Parsons T.* The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology // *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. N.Y.: Free Press, 1954. P. 212–237.
- Parsons T.* Introduction // *Weber M.* Sociology of Religion. Boston: Beacon, 1963.
- Parsons T.* Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice Hall, 1966.
- Parsons T.* The System of Modern Societies. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice Hall, 1973. (*Парсонс Т.* Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1997.)
- Toward a General Theory of Action / Ed. by T. Parsons, E. Shils. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1951.
- Piaget J.* The Principles of Genetic Epistemology. L.: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Interpretive Social Science: A Reader / Ed. by P. Rabinow, W. Sullivan. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1979.
- Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.
- Rieff P.* Freud: The Mind of the Moralizer. N.Y.: Doubleday, 1971.
- Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1979.
- Rorty R.* Method, Social Science, Social Hope // *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1982a. P. 191–210.
- Rorty R.* The World Well Lost // *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1982b. P. 3–18.

Rorty R. Postmodernist Bourgeois Liberalism // *Hermeneutics and Praxis* / Ed. by R. Hollinger. Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1985a. P. 214–311.

Rorty R. Habermas and Lyotard on Postmodernity // *Habermas and Modernity* / Ed. by R.J. Bernstein. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1985. P. 161–175.

Rorty R. Foucault and Epistemology // *Foucault: A Critical Reader* / Ed. by D.C. Hoy. Oxford; N.Y.: Basil Blackwell, 1986. P. 41–50.

Sarris A. Toward a Theory of Film History // *Sarris A.* The American Cinema: Directors and Directions 1929–1968. N.Y.: Dutton, 1968. P. 19–27.

Scheffler I. Science and Subjectivity. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976.

Taylor C. Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Taylor C. Foucault on Freedom and Truth // *Foucault: A Critical Reader* / Ed. by D.C. Hoy. Oxford; N.Y.: Blackwell, 1986. P. 69–102.

Thompson E.P. The Poverty of Theory and Other Essays. L.: Merlin, 1986.

Toulmin S. Human Understanding. Vol. I. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1971.

Voegelin E. The World of the Polis. New Orleans: Louisiana State University Press, 1957.

Walzer M. Spheres of Justice. N.Y.: Basic Books, 1983.

Sociological Theory in Transition / Ed. by M.L. Wardell, S.P. Turner. Boston: Allen & Unwin, 1986.

Warnke G. Justice and Interpretation. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1993.

West C. The Politics of American Neo-Pragmatism // *Post-Analytic Philosophy* / Ed. by J. Rajchman, C. West. N.Y.: Columbia University Press, 1985. P. 259–272.

Will F.L. Reason, Social Practice, and Scientific Realism // *Hermeneutics and Praxis* / Ed. by R. Hollinger. Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1985. P. 121–141.

Winch P. The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy. L.: Routledge & Kegan Paul, 1958.

Wittgenstein L. Philosophical Investigations. N.Y.: Macmillan, 1968. 3d ed.

(Продолжение следует)