

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 11

Москва
2011

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Апресян Р.Г.</i> Коммуникативный источник морального должествования	5
<i>Максимов Л.В.</i> «Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи	30

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый	53
<i>Серебрянский Д.С.</i> Классический утилитаризм: основные теоретические проблемы	90
<i>Александров Л.Г.</i> Этика Г.С.Сковороды в «просвещенную» эпоху «раздвоения» морали	105

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

<i>Скарантино Л.М.</i> Насилие и великодушие: эпистемный подход	120
<i>Прокофьев А.В.</i> Климатическая справедливость: российский контекст	140
<i>Дженкс К.</i> После Беслана: детство, сложность и риск	164
Резюме	191
Summary	195
Об авторах	197

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

Лука Мария Скарантино

Насилие и великодушие: эпистемный подход

Насилие часто начинают описывать с различных форм, которые оно принимает в общественной жизни. Политическое насилие, социальное насилие, этническое или экономическое насилие... – философский анализ насилия вращается по преимуществу вокруг различных проявлений этого феномена. Мы попытаемся дать краткий анализ насилия, следуя другому методу. Попробуем разобраться в базовых эпистемных структурах которые лежат в основе насильственных установок и поведения. Для этого предположим, что базовые модальности человеческого взаимодействия, включая насилие, можно реконструировать через описание теоретических условий достоверного представления (*valid representation*)¹, т. е. через анализ базовых структур, составляющих достоверные представления

¹ Под «достоверным представлением» я имею в виду здесь то, что мы непосредственно узнаем в нашем природном и жизненном мире: море, каким мы его обычно видим, лошадь, какой мы ее непосредственно узнаем, и т. д. Достоверное (*valid*) означает здесь практически (*pragmatically*) достоверное. И хотя это слово обычно относится к теоретически конструируемым объектам, я все же использую его, поскольку концепция, лежащая в основе моих утверждений, состоит в том, что наш практический (*pragmatic*) опыт, наш жизненный мир (что Уильям Джеймс называл «абсолютным опытом») исторически являются продуктом теоретических установлений, которые внедряются в наш жизненный мир и реконструкция которых собственно и является задачей философии как задачей анализа культуры и знания. Любая онтологическая сфера представляет особенный и в то же время общий момент нашего опыта, а история знания и культуры – это история пути, на котором эти онтологические конструкции сформировали и трансформировали наш непосредственный опыт или жизненный мир.

и убеждения. Это и есть то, что я имею в виду под «эпистемным»². Иными словами, в соответствии с гуссерлевской теорией первого и второго порядка ноэмата³, я полагаю, что моральные структуры личности опираются на эпистемные структуры теоретического субъекта и что возможно предпринять анализ эпистемных структур социальной и политической intersубъективности. Эта возможность, как я постараюсь показать, напрямую связана с «историзацией» («historization») принципов познания, начатой ранними американскими прагматиками и завершённой итальянским критическим прагматизмом, в частности Дж. Прети (G.Preti). Мой анализ и будет основан на интерпретации Прети здравого смысла как эпистемного средства, позволяющего осуществить полную «историзацию» априорного – концепции, возвращающей нас к старому идеалу теоретического объединения логического эмпирицизма и прагматизма.

В течение последних нескольких лет я пытался реконструировать интересное соединение нео-критицизма, феноменологии, логического эмпирицизма и прагматизма, осуществлённое Прети⁴. Поэтому эпистемный метод, о котором я здесь говорю, должен рассматриваться как первый этап длительного теоретического исследования, но ни в коем случае как результат завершённого анализа. Читатель найдёт здесь некоторые ключевые идеи, заимствованные из вышеупомянутых традиций, которые кажутся мне наиболее подходящими для прагматически ориентированного анализа некоторых базовых структур межличностного общения. Осознавая несовершенный характер представленных здесь рассуждений, я все же надеюсь, что основные выдвинутые мной идеи вызовут интерес.

² Под «эпистемным» я понимаю подход, фокусирующийся на основных условиях достоверности представлений. Идея заключается в том, что посредством анализа условий достоверного знания можно построить теорию человеческой intersубъективности. В частности, я полагаю, что эти условия должны включать историческую эволюционность нашего знания, т. е. наших базовых представлений.

³ Ноэмата (noemata) – понятие философии Гуссерля, обозначающее смысловую единицу восприятия (*Примеч. пер.*).

⁴ Такой же широкий и оригинальный подход можно найти, насколько мне известно, в социальной феноменологии А.Шюца (A.Schutz).

* * *

В философском плане проблема насилия связана с вопросом реализма и условиями достоверного представления. Гуссерлевская феноменология учит нас практике воздержания (*epoché*) от непосредственного суждения. Это чрезвычайно сложное понятие следует толковать не как воздержание от убеждений, а, скорее, как отрицание абсолютности достоверного представления: представление – это только функциональный синтез основных восприятий (*hyletic data*) или сложных гештальт-единиц. В то время как классическая метафизическая традиция придавала абсолютную ценность этим представлениям, считая любое отклонение в *repraesentatio*⁵ ошибкой, подлежащей исправлению, критическая философия рассматривает этот синтез восприятий как продукт исторического и операционального опыта. *Repraesentatio* «лошадь» – это не ярлык, который мы вешаем на объект, существующий сам по себе (в данном случае, лошадь), а термин, которым мы обозначаем сложный пучок восприятий, являющийся результатом мгновенной и чисто культурной селекции внутри опыта, который не имеет ничего «естественного», существующего вне культуры. Наша «естественная установка», которая позволяет нам воспринимать «лошадь» мгновенно, оказывается просто продуктом культурного опыта, т. е. опыта, который наша культура отобрала в процессе своей истории как наиболее подходящий (по историко-прагматическим основаниям) для формирования эффективного или приемлемого поведения в природном и социальном контекстах. Так, одна из основных черт этого мощного течения современной философии, которое связывает Когена, Наторпа и Гуссерля с Кларенсом Льюисом, Джоном Дьюи и Чарльзом Моррисом (эта теоретическая преемственность в своих глубочайших выводах была показана итальянским критическим рационализмом⁶) заключается в том, что мы могли бы назвать трансформацией абсолютной достоверности представления в историческую достоверность. Такой будет теоретическая и эпистемная рамка наших рассуждений.

⁵ *Repraesentatio* (лат.) – представление (*Примеч. пер.*).

⁶ В другой своей работе (Scarantino 2007) я утверждал, что «феноменология – это прагматизм, и что прагматизм – это трансцендентальная философия в кассиреровском смысле».

Общеизвестно, что принципы познания, логические допущения и допущения, относящиеся к восприятию (эпистемные), формируют то, что в философии называют «трансцендентальным субъектом» познания. В истории западной мысли этот субъект воспринимался либо субстанционально, как комплекс убеждений или традиций (затем как нравственность (Sittlichkeit) или нравственность в гегелевском смысле), либо же как формальная сеть трансцендентальных структур. «Метафизический реализм» представляет первый вариант. Эта основная традиция в западной философской культуре наделяет «естественной», а значит, абсолютной ценностью перцептивный синтез, выражающий один или несколько ограниченных комплексов непосредственных восприятий. Другими словами, субъект познания (который необязательно был эмпирическим или психологическим, но обязательно имел какой-то тип определенности) возвел конкретные эмпирические определения в ранг абсолютных критериев познания, при этом любая другая форма представления отвергалась как ошибка, отклонение или ересь.

Трансформация трансцендентального субъекта познания в формальную сеть перцептивных, эпистемных и интенциональных априори – это главная черта феноменологической, критической и прагматической традиций – одним словом, трансцендентальной традиции. Ревизия кантовского учения о категориях, проведенная в конце XIX в. неокантианскими школами, особенно марбургской, впервые открыла путь к возможной историзации трансцендентального, которое было и остается в центре современных эпистемологических проблем. В действительности, «прагматическая концепция априорного», как Кларенс Льюис называл эту историзацию принципов познания, неразрывно связана с построением объективных реальностей как функциональных легализаций непосредственных восприятий: как таковые взаимодействие и обмен встроены в рациональные структуры, основанные на исторической, а не онтологической необходимости. Они показали, что только функциональная, а следовательно, историческая легализация опыта может продуцировать категории, способные универсализировать единичные практические опыты (как индивидуальные, так и культурные), и тем самым собрать их на одном уровне, где они и смогут свободно взаимодейство-

вать. Функциональная легализация как универсализация – это тот путь, на котором различные опыты могут взаимодействовать, а не подвергаться оценке и адаптации к заранее сформированной реальности. Я не пытаюсь здесь дать техническое описание того, как работает функциональная легализация опыта, особенно посредством постулирования антиномической структуры познания и интенциональной природы трансцендентальных идей. Я лишь хочу подчеркнуть, что оно не ведет к замене непосредственных определений метафизическими. Освобождающий эффект операциональных, трансцендентальных философий (позволю себе опять сослаться на эмпиризм и прагматизм) заключается в функциональной универсализации исходного *Erlebnisse*⁷. Они освобождают нас от интуитивно-привычного и позволяют сформировать принимаемый всеми опыт, очищенный от изначальной привязанности к специфическому *Erlebnisse*, к конкретной ограниченности (finiteness), делающей другие ограниченности несовместимыми и чуждыми. Пережитой опыт переносится в трансцендентальный план, где он может стать общим и, говоря словами одной из главных фигур итальянской философии XX века, дать начало «дискуссии, а не догме, консультации, а не принуждению, убеждению, а не насилию» (Прети, 1976:83).

Общий план коммуникации и развития нашего опыта – это общественный и исторический момент *формирования смысла*. Освобождая посредством трансцендентальных идей интуитивный уровень от предопределенности, разум переносит данные различного, в том числе практического опыта в пространство сообщающихся между собой идей. Именно на этом более высоком уровне индивидуальные интуиции могут взаимодействовать, разделять и изменять общий опыт, который и есть трансцендентальный субъект. Говоря языком социологии действия, именно возможность трансцендентального взаимодействия (формального и интенционального) породила *эпистемное доверие*, необходимое для установления социальных связей.

Без этой возвышающей работы разума, без рациональной универсализации опыта взаимодействие оказывается заблокировано. Фиксация представления в онтологическом определении означает прерывание всякой эволюции нашей категории реализа-

⁷ Erlebnisse (нем.) – переживание (*Примеч. пер.*).

ции опыта. Таковы авторитарные корни морализма: трансцендентальная универсальность сводится к одному или нескольким ее специфическим определениям посредством внедрения какой-то абстрактной нормы, претендующей на применение ко всей реальности. Реальность больше не воспринимается как эволюционный процесс, а как догматический комплекс установленных представлений. Практическое разнообразие произвольно заменяется догматической легализацией, а теоретическая (или моральная) ипостась одного из ее моментов начинает господствовать над всем опытом.

Эпистемные корни насилия в таком случае лежат в субстанциализации формальных и интенциональных структур познания. Сведение трансцендентального плана к субстанциональной конкретности означает прекращение развития взаимодействия и формирования смысла. Авторитарные ограничения и возникают из этого редуцирующего акта. Одновременно рушатся и социальные связи. Гражданское участие и взаимодействие заменяется принудительным согласием с нормами, данными сверху. Индивид из субъекта социального процесса превращается в пассивного реципиента – в то, что Мишель Wieviorka (2005) назвал *текущим субъектом* (floating subject). Насилие само по себе не является ни средством, ни целью. Это, скорее, общая эпистемная структура. Философски это может быть выражено в терминах субстанциализации трансцендентального субъекта. Моральные и эпистемные корни насилия лежат в отрицании общего, универсального плана рациональности в пользу одного или нескольких специфических определений. Такое отрицание, такое забвение выражает отказ от переноса наших аргументов и аргументов собеседника на уровень динамической универсальности, где они могут взаимодействовать и влиять друг на друга. Оно также выражает страх перемен и иррациональное желание сохранять лояльность нашим индивидуальным расположениям и установленной идентичности. Это – забор, возведенный с целью отгородиться от собеседника, авторитарное сведение рациональности к одному из ее частных моментов, навязывание нашего индивидуального опыта, нашей воли, предпочтений и предрассудков. Определение, данное Львом Толстым, является наиболее глубоким и совершенно правильным: насилие «заклю-

чается в том факте, что одни люди могут принуждать других людей жить в соответствии с их волей» (Толстой 1993:168; цит. по: Guseinov, 2007).

Итак, для того чтобы осуществлять свободное и рациональное взаимодействие между индивидами, которые придерживаются различных ценностных систем, необходимо скорее функциональное, чем метафизическое конституирование беспристрастности. Человеческое достоинство в широком смысле заключается в возможности самовыражения, в возможности участия в социальном процессе смыслообразования наравне с любым другим индивидом. «Уважение права критиковать, возражать и сотрудничать» не есть клише: оно означает возможность понимания друг друга, а до того еще и возможность нашего самовыражения на общем уровне интерсубъективности. «Мое достоинство как человека и гражданина проистекает из принятия мною индивидуальности (egoity) других», – пишет Джулио Прети (1957а: 49). Достоинство проистекает из нашей способности участвовать в публичном дискурсе, быть субъектом непрерывного исторического процесса порождения смыслов, одним словом, способности вносить свой вклад в общий исторический процесс сохранения традиций и развития цивилизации. Ликвидация указанного интерсубъективного уровня означает принуждение других к молчанию, навязывание нашего взгляда на вещи, а не обсуждение его на уровне общественного взаимодействия. Насилие прежде всего исключает других из социального процесса смыслообразования, односторонне сокращая взаимодействие, блокируя и подавляя процесс социализации.

Я уже как-то пытался показать, что данная ситуация связана с тем, что обычно именуется «моралью ресентимента», специфическим типом морального конформизма, тесно связанного с догматизмом мышления и «коммунальным» и, стало быть, отождествляющим типом дискурса, где согласие индивида больше не основывается на индивидуальном, свободном и рациональном рассуждении, а опирается на соответствующие условия, исходящие от конкретной, специфической человеческой группы. Я больше не буду упоминать этот момент, только подчеркну, что при догматическом подходе согласие полностью определяется ограниченным горизонтом какой-либо социальной и ценностной системы. Критерий операциональной проверяемости заменяется критерием приемлемости внутри

этоса социальной группы. Легитимность установок, которые мы принимаем, зависит от их признания в конкретной группе. Согласие перестает быть инструментом познания, оно становится средством социального позиционирования. Критерий истины перестает быть внутренне присущ дискурсу, он определяется *auctoritas*⁸ группы, ее *doxa*⁹. Это главное и наиболее сильное конформистское влияние обычая и традиции, врожденный, «невидимый» контроль внутри социальной группы. С моральной точки зрения это означает отказ от всякого диалогического взаимодействия, независимо от того, насколько конфликтным оно может быть, в пользу сектантской логики, выражающей частные интересы, которые противопоставляются общему интересу, а не интегрируются в него. Это стремление к отождествлению разрушает социальные связи и порождает закрытые группы, почти не взаимодействующие друг с другом и имеющие сильный идентификационный центр. Из-за отсутствия взаимодействия эти группы нищают, поток обмена опытом высыхает и социальная структура деградирует. Условия, в которых имеют место подобные ситуации, вероятно, попадают в сферу компетенции наук о человеке, социальных и естественных, но совокупность фундаментальных эпистемных проблем, лежащих в их основе – это прямая компетенция философии.

Итак, мы подошли к широко обсуждаемой ныне проблеме «диалога культур» или цивилизаций. Исторический характер принципов познания определяет как освободительную силу рациональности, так и ее пределы. В этом отношении мы могли бы упомянуть «ситуационное трансцендентальное» («*situated transcendental*»). Конкретная историчность трансцендентального порождает различные системы на уровне форм, но особенно на уровне трансцендентальных идей (сфера *культуры*, в том смысле, как ее понимают антропологи)¹⁰. Разнообразие культур – неизбежное следствие исторической детерминации трансцендентального субъекта. Но мы должны остерегаться *любого проявления универсализма* разума, когда утверждался бы примат одной транс-

⁸ *Auctoritas* (лат.) – авторитет, власть (*Примеч. пер.*).

⁹ *Doxa* (греч.) – мнение (*Примеч. пер.*).

¹⁰ Восприятие культуры как набора трансцендентальных идей и и интенциональностей – это путь, на котором философия способна дать определение культуры операциональным способом. Тождество культуры и морали здесь отрицается.

цендентальной системы над другими: каждая интенциональная система соотносится с историческими интенциональностями, которые соответствуют определенным историческим потребностям и конкретной истории той цивилизации, продуктом которой они являются. Познание никогда не бывает «радикальным», оно всегда предполагает исторический контекст и intersubъективное сообщество, где получает развитие конкретный дискурс. Но, с другой стороны, мы должны избегать любой *культуралистской, коммунальной или коммунитарной* ориентации: наоборот, открытый (формальный) характер трансцендентального плана предохраняет нас от любого заострения моральных систем. Другими словами, мы должны избегать сведения множественности трансцендентальных систем идей к исторически детерминированным моральным системам. Такой культурный *релятивизм*, который я решительно отвергаю, поместил бы все взаимодействие между культурами на уровень их моральных систем, тем самым отрицая его, поскольку апеллировал бы к взаимоуважению культур, которое фактически было бы «взаимоуважением моральных систем». Взаимодействие, взаимообмен между культурными системами могут и должны происходить на трансцендентальном уровне интенциональностей познания, а не на уже затвердевшем уровне *habitus*. Любая попытка поместить его на уровень морали обернулась бы ловушкой, имеющей целью сделать невозможным истинный диалог, с соответствующими коммунальными и «мультикультуралистскими» последствиями. Отождествление культуры с комплексом принятых в социальной группе форм поведения, т. е. отождествление культуры и морали, позволило Сэмюэлю Хантингтону построить свою теорию столкновения цивилизаций. Всякий культурный релятивизм, коль скоро он основан на отождествлении культуры и морали, может утверждать наиболее радикальное отрицание взаимодействия между культурами, поскольку само это взаимодействие блокируется еще до того, как оно достигнет уровня универсальности, на котором оно только и становится возможным.

Именно на уровне практического взаимодействия, уровне *конкретного поведения* можно определить различия и сходство между культурами, их совместимость и несовместимость и именно через поведение можно определить, насколько успешным яв-

ляется культурное взаимодействие. Аксиологическая динамика выявляет аналогии с открытой Куном динамикой научных парадигм. Подобно теоретической истине, значимость ценностей ахронична: «феноменологическое отношение между действием и ценностью, между ценностью и оцениваемым объектом является сущностным и в силу этого вневременным (a-temporal)» (Preti 1983:210). С другой стороны, «мы сталкиваемся с историческим опытом разнообразия шкал ценностей или, по меньшей мере, их иерархий» (Ibid.). Межкультурный диалог может иметь место только на формальном, открытом уровне иерархий ценностей, а не на исторически сформировавшемся жестком уровне моральных систем. Пока что не существует универсальной основы для ценностей, а есть лишь разнообразие структур и иерархий ценностей, оспаривающих чью-то ответственность, которая возникает из непрерывного прагматического выбора между конфликтующими ценностями. Это ключевой пункт. Подобно тому, как научные системы всегда взаимодействуют на уровне базового опыта, взаимодействие между различными моральными и трансцендентальными системами (или, если хотите, различно структурированными трансцендентальными субъектами) всегда происходит на уровне поведения. Однако их трансформация происходит на трансцендентальном уровне идей разума, уровне интенциональностей, порождающем знание, или, если хотите, на уровне, где создаются формы культуры. Для того чтобы различные формы поведения стали структурно совместимыми, а не просто время от времени примиряющимися друг с другом, необходимо привести порождающие их уровни, формальные структуры легализации опыта к стадии совместимости, т. е. интеграции.

«Non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna»¹¹ – таково было заключение Джордано Бруно после анализа вездесущности божества. Когда разные формы прагматического поведения вступают во взаимный конфликт, мы должны вернуться на базовый уровень трансцендентальной интенциональности и развивать новые нормативные системы, которые, в свою очередь, породят новые совместимые формы прагматического поведения. Идея исторической определенности трансцендентального субъекта познания, идея его

¹¹ «Non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna» (итал.) – Луна для нас – не больше небо, чем мы – небо для луны (*Примеч. пер.*).

историчности, далекая от этического релятивизма и зависимости от требований сообщества, соответствует диалогической концепции взаимодействия между моральными системами: «Моральная интуиция варьируется от популяции к популяции, от поколения к поколению, от индивида к индивиду, а иногда даже у одного и того же индивида. Для того чтобы определить эти различные интуиции как “моральные”, мы должны вооружиться принципом, который, с одной стороны, был бы универсальной идеей, исторически воплощенной в одной из этих моральных интуиций, и который, с другой стороны, сам формировал бы критерий, позволяющий нам оценивать каждую из этих интуиций как “моральную”, чье позитивное содержание мы принимаем и даже утверждаем. Чистая идея морали – трансцендентальна и поэтому несводима к любой эмпирической конкретизации, какой бы она ни была» (Preti 1957b: 19–21)¹².

Моральная установка не признает никакой законченности ни в отношении индивидов, ни в отношении целостных систем. Наоборот, по причине своего формального характера, своей пустоты, трансцендентальный субъект допускает бесконечность содержания. Его формальный характер дает свободу, возможность внутренней критики, самокритики моральных систем и комплексов убеждений, сменяющих друг друга в ходе истории. Он содержит внутренне присущую способность к самокритике, поскольку культурная ткань, которой он имманентен, здравый смысл – это не совокупность субстанциональных значений, как, скажем, в философии Джорджа Мура, а функциональное (формальное) средство приобретения практического опыта, исторически формирующихся гештальт-синтезов наших естественных установок. Свобода как таковая – это не условие исторических событий, а последователь-

¹² Универсальность прав человека – это фундаментальная конституирующая основа: посредством базовых понятий достоинства и свободы личности права человека представляют условия возможности для любой ценностной системы, для любой открытой морали, быть реализованной. Как таковые, они имманентны различным ценностным системам и воплощены в них. Но они также ставят задачу, поскольку не отражают все моральные системы: любая система, заключенная в рамки жесткого этического кодекса, в конце концов вступит в конфликт с этой фундаментальной конституирующей основой. В какой-то степени, одна из основных задач концепции прав человека – показать противоречивость догматических, а следовательно, авторитарных, систем ценностей.

ное достижение культуры. Именно потому, что западная философия научилась представлять познание как формальный процесс осмысления опыта, как функциональную универсализацию интуитивных переживаний (*Erlebnisse*), она смогла избежать зависимости от закрытого свода верований, заповедей, догм. Но эта культура остается полем борьбы между формальным знанием и идущей рядом с ним свободной и открытой моралью, с одной стороны, и догматическим знанием, и авторитарным морализмом, с другой. История свободы – это история последовательного утверждения трансцендентальной легализации опыта, в противовес эпистемологии *adaequatio*¹³.

Наконец, когда мы говорим о взаимодействии между культурами или индивидами, мы предполагаем готовность к самоизменению. Вынося свой опыт на общий суд, мы должны осознавать, что в результате этого процесса оценка его может подвергнуться сильным изменениям. Рационализация опыта заставляет субъекта, индивидуального или культурного, задаваться вопросом о его конкретной форме, конфигурации и о себе самом (*self*). Это болезненный процесс, который требует от нас готовности контролировать себя и свою *плоть*, свои побуждения и желания, изменять свое «я» ради возможности взаимодействия и коммуникации, ради общности смыслов, а следовательно, взаимопонимания, которое является основным элементом человеческой социальности. Без этой готовности изменяться, без этого *великодушия*, являющегося не просто моральным качеством, а эпистемным механизмом, никакое взаимодействие не будет возможным: останется место только для столкновения обладателей различного опыта, конфликт различных идентичностей, отчаянно цепляющихся за свои первоначальные определения. Джеймс Менш (*Mensch*, 2008) в своей известной статье считает, что мы должны отвергнуть «парадигму, которая ставит знак равенства между свободой и независимостью, понимая последнюю как самодостаточность и власть». Мы старались показать, что свобода может быть универсальной, только если она воспринимается как участие в трансцендентальной сфере, где данные опыта подвергаются пластичному процессу трансформации их в общие (универсальные) смыслы. Как поясняет Менш, противопоставляя гоббсовскую политическую парадигму аристотелевской, «насилие возникает из конкуренции между отдельными я» (*selves*). Действительно, взаимообмен между

¹³ *Adaequatio* (лат.) – адекватность (*Примеч. пер.*).

индивидами должен *сформировать* персональные идентичности. Он «имеет дело с самим смыслом того, что значит быть человеком» (Ibid.). Персональные идентичности не предшествуют процессу взаимодействия (если только не понимать его в догматически гипостазированном виде): они – *результат* этого взаимодействия. «Золотое правило» как базовый моральный механизм может быть действенным, только если оно будет связано с функциональной интерпретацией достоверных представлений, т. е. если мы дадим эпистемную интерпретацию этого правила и определим типично моральные понятия, например, великодушие или *милосердие*, в качестве фундаментальных эпистемологических механизмов¹⁴. Отсюда вытекает еще одна проблема, которую мы здесь кратко обрисуем.

Принцип милосердия, как он дан в замечательных исследованиях человеческого взаимопонимания таких авторов, как Нил Уилсон (Wilson, 1959), Уиллард Куайн (Quine, 1959) и Дональд Дэвидсон (Davidson, 1973, 2001a, 2001b)¹⁵, является эпистемным отрицанием культурного релятивизма. В формулировке Дэвидсона (2001a; 148) этот принцип «требует от переводчика переводить или толковать речь так, чтобы вкладывать свои собственные представления об истинном в комплекс фраз, отстаиваемых оратором как истинные». Другими словами, он накладывает следующее обязательство: мы постулируем, что утверждения нашего партнера являются верными в соответствии с нашими собственными критериями, и, исходя из этого, мы обязуемся предпринять определенные усилия для объяснения (или прояснения) любой возможной странности, которую мы в них обнаружим. Как утверждал Куайн (1959; 59), здесь подразумевается, что «глупость какого-либо собеседника, за некоторым исключением, менее вероятна, чем плохой перевод или, в случае внутриязыковых отношений, разногласие в словах». Поэтому, настаивает Дэвидсон (2001b), его цель – не ликвидировать разногласия, а лишь создать возможность для достижения согласия в самом существенном, в том, что касается самих основ. Само по себе «милосердие – это не возможность, а условие обладания работающей теорией» (2001b; 197).

¹⁴ В совершенно другом плане и в другом контексте мы обнаруживаем ту же самую стратегию в конфуцианском понятии «жэнь» (благожелательность), приводящую к той же самой эпистемологической основе для моральных ценностей.

¹⁵ Куайн (1959; 59) о вильсоновском принципе милосердия: «Мы берем за образец того индивида, который будет делать как можно больше правильных утверждений» (Wilson. Substances without substrata).

Когда я говорю, что этот герменевтический принцип является средством против культурного релятивизма, я имею в виду, что недопустимо слепое восприятие чужих утверждений, но еще важнее, что утверждения и убеждения, противоречащие нашему здравому смыслу, требуют от нас усилий для их понимания, а следовательно, для дискуссии, побуждаемой презумпцией их истинности в соответствии с универсальными логическими правилами.

Однако здесь возможны, как я полагаю, по меньшей мере два вопроса. Первый касается возможности того, чтобы культура основывалась на эпистемном базисе, или, если хотите, того, чтобы связать человеческую интенциональность с критерием достоверности наших представлений. Мы можем сформулировать его следующим образом: до какой степени можно идентифицировать межкультурную коммуникацию и обмен с логическим набором критериев истины? Альтернативный вариант этого вопроса может звучать так: в какой степени этот принцип больше применим к невербальному поведению, чем к логическим утверждениям? Второй вопрос вытекает из первого и может быть сформулирован следующим образом: в какой степени мы имеем право рассматривать взаимообмен как проекцию наших собственных критериев истины или, возможно, наших моральных кодексов, на дискурс другого? Другими словами, как может взаимообмен между индивидами сформировать личностные и культурные идентичности, если мы основываем его на принципе, требующему от нас, согласно Дэвидсону (2001; 149), «вкладывать свою собственную логику в мысли говорящего»? Как может идентичность быть результатом взаимообмена, если ее основные черты предшествуют самому взаимообмену? Основной вклад Дэвидсона в решение первого вопроса, вероятно, можно увидеть в его эссе 1974 года «О самой идее какой-либо концептуальной схемы». Мысль Дэвидсона совершенно ясна: «если мы смогли бы создать теорию, которая согласовала милосердие и формальные условия для теории, мы сделали бы все, что могли, для обеспечения коммуникации. Что-то большее невозможно, да и не нужно»¹⁶.

¹⁶ Очень кстати Симон Гоццано (Simone Gozzano (1999; 137) настаивал на связи между распространением дэвидсоновского принципа милосердия и холистической теории достоверного знания: в связи с этим мы можем говорить о хемпелевской теории истины, где установки и поведение представляют собой операциональный эффект серии теоретических допущений (см. Скарантино 2007: 258–259).

Вопрос в том, как идея милосердия, идея «жэнь» может обеспечить успешное принятие не чужих утверждений, а чужого поведения и установок? Каким образом этот принцип может помочь нам воспринимать иначе воспитанного соседа как того, с кем мы можем взаимодействовать и разделять правила поведения, а не как какого-то странного парня, отстаивающего свои странные установки? Это, на мой взгляд, существенная черта современного мира, а не просто теоретическая дилемма. Этот принцип укрепляет практический уровень повседневной жизни. Неспособность иметь дело с культурными различиями легко превращается в конформизм. Как мы можем противостоять растущему неприятию людей, которые по-другому одеваются, по-другому говорят, сидят, едят? Очевидная и подтверждаемая повседневным опытом возрастающая трудность для общества мыслить в терминах объединения требует чего-то большего, чем простого набора логических посылок. Теоретик милосердия Дональд Дэвидсон в вышеупомянутой статье «О самой идее какой-либо концептуальной схемы», судя по всему, выносит принцип милосердия за рамки уровня индивидуальных убеждений и применяет его к концептуальным системам в целом: «когда другие думают отлично от нас, никакой общий принцип или ссыла на факты не может заставить нас сделать вывод, что различия лежат в наших убеждениях, а не в наших концепциях» (2001в; 197). Это означает также, что милосердие привлекает всеохватывающие интенциональные системы, а не только логические послылки. Как таковое, оно неизбежно соотносится с нашим практическим опытом, а следовательно, с важным историческим измерением наших решений, поступков и опыта. Другими словами, мы возвращаемся к примату нашей естественной установки, нашего жизненного мира или здравого смысла, которые, вследствие своей структурной и внутренней историчности, вдохновляют наши убеждения, решения и действия. Милосердие выходит во многом за рамки обычной логики человеческого сосуществования и составляет основной уровень наших непосредственных чувств. Как утверждал сам Дэвидсон, мы должны «применять принцип милосердия безгранично (across the board)»¹⁷ (2002в; XIX).

¹⁷ «Примененный таким образом, он дает нам самый общий совет: отдавать предпочтение тем теориям интерпретации, которые минимизируют разногласия» (Davidson 2001в; XIX).

Отсюда вытекает второй вопрос, обозначенный выше, а именно: как мы можем применять милосердие к этому основному измерению человеческого взаимодействия – как милосердие может применяться не к формальному контексту, а к исторически укорененному практическому уровню нашего здравого смысла. В этом плане анализ Дэвидсона оказывается большей частью недостаточным. Он полностью игнорирует историческое измерение нашего внутреннего или естественного знания. Здесь преимущество имеет теоретический подход так называемой социальной феноменологии. В своей статье 1947 года «Чужак. Очерк социальной психологии» Альфред Шюц, выдающийся ученик Эдмунда Гуссерля, дает глубокую и пронизательную аргументацию. Основной его целью было показать опасность сведения *эпистемного великодушия*, или *милосердия* к простой логике. Ключевая идея здесь состоит в том, что «готовая картина посторонней группы, бытующая в родной группе чужака, обнаруживает свою неадекватность для сближающегося с этой неродной группой чужака по той простой причине, что ее создавали не для того, чтобы побудить членов посторонней группы к какому-то отклику или чтобы вызвать с их стороны какую-то реакцию» (Шюц 2004: 540).

Шюц в точности описывает тот тип установки, который мы назвали эпистемным насилием; сведение личности, группы, комплекса установок и форм поведения к концептуальным схемам и категориям исходной группы. Легализация группы Б, управляемой группой А, игнорирует *наличие* целевой группы: она не ставит цель начать взаимодействие, взаимообмен между двумя группами на паритетных началах – она просто имеет цель придать смысл данной группе, чтобы облегчить работу переводчиков. Если говорить еще конкретнее, трансцендентальный процесс конституирования смысла группы Б сокращается, прекращается, уничтожается ради процесса формирования смысла группы А. Формирование стереотипов – типичный пример такого процесса (вспомним ориентализм¹⁸).

¹⁸ Похожую критику адресовал Гуссерлю Менш, который считал, что в гуссерлевской концепции узнавания, как она изложена в «Картезианских размышлениях», мое поведение «функционирует как стандарт для верификации... Такой взгляд явно эгоистичен. Он сводит другого как средство выражения меня самого».

На самом деле, наша способность взаимодействовать с другими не зависит от того, что Дэвидсон и Куайн называли переводом (translation). Как удачно отмечает Шюц, этот вид знания «служит лишь подручной схемой интерпретации чужой группы, но никак не руководством для взаимодействия между этими двумя группами. Ее убедительность базируется, в первую очередь, на согласии, существующем среди тех членов родной группы, которые не имеют намерения устанавливать с членами чужой группы социальные отношения» (Шюц 2004: 540). Чуждость и привычность – это основные условия переживания нами опыта: они являются «общими категориями нашей интерпретации мира» (Шюц 2004: 547). Вот где применяется принцип милосердия:

«Если мы сталкиваемся в опыте с чем-то до сих пор еще не известным и выходящим за рамки нашего обыденного знания, мы начинаем процесс исследования. Первым делом мы определяем новый факт; мы пытаемся уловить его смысл; далее мы шаг за шагом трансформируем нашу общую схему интерпретации мира таким образом, чтобы странный (чуждый) факт и его смысл стали совместимыми и согласованными со всеми другими фактами нашего опыта и их смыслами. Если наши усилия увенчиваются успехом, факт, прежде казавшийся нам странным и приводивший в смущение наш разум, превращается в дополнительный элемент нашего надежного знания. Так мы расширяем и перестраиваем наш запас опыта» (Шюц 2004: 547).

Мысль Шюца совершенно ясна: способ, каким мы переживаем наше повседневное сосуществование, «должен стать предметом логики повседневного мышления, которую постулировали, но так и не смогли создать великие логики, начиная с Лейбница и заканчивая Гуссерлем и Дьюи. Вплоть до настоящего времени наука логики занималась прежде всего логикой науки» (Шюц 2004: 537).

В этом крайне сжатом очерке утверждается необходимость *практического поворота*, означающего, что конечный критерий истинности знания переносится во внутренние посылки нашего здравого смысла – нашего жизненного мира. Здесь мы возвращаемся к тому важному подходу в философии XX века, который известен как «практическая концепция априори». Разве есть что-то странное и непонятное в том, чтобы использовать этот практический поворот в борьбе против расизма и нетерпимости? Ведь

в этом самая суть философской мысли – генерировать теоретические революции, влияя тем самым на нашу повседневную жизнь и открывая ей новые способы мышления и сосуществования¹⁹.

Похоже, что по меньшей мере отчасти это отражено в попытке Дэвидсона распространить идею милосердия безгранично. И хотя Дэвидсон был явно против того, чтобы его называли прагматиком, трансценденталистом или интернальным реалистом (*internal realist*) (Ср. 2001в), все, что он делал, как раз соответствует этим определениям. Возможно, не осознавая этого, он, кажется, был недалек от мысли, что только функциональная конструкция объективностей как условие достоверности наших представлений, распространяет на здравый смысл и поведение допущение, что концептуальные схемы нашего соседа являются разумными и требуют от нас усилий понять их.

Я хотел бы выразить свою благодарность всем, кто тем или иным способом комментировал или критиковал многие предварительные версии этой статьи, среди них: Гэятри Чакраворти Спивак, Гэри Алан Файн, Паоло Паррини, Ту Вэй-Мин, Джозеф Марголис, Бхаван Чандел, Иоанна Кучуради, Ин Сук Ча, Джордж Маклин.

¹⁹ Социальное измерение философии точно выражено Альфредом Шюцем в его прекрасном эссе 1959 года «Значение философии Гуссерля для социальных наук»: *эмпирические социальные науки находят свое конечное основание в конституирующей феноменологии естественной установки... Важность феноменологии в значительной степени состоит в обширном анализе жизненного мира, который позже станет философской антропологией*. Этими словами Шюц, пожалуй, самый близкий к итальянской школе автор, высказывает очень важную мысль: историчность знания практически запечатлена в непосредственных свидетельствах естественной установки, что Мориц Шлик называл «Konstatierungen» (утверждение-констатация), а Джулио Прети – «историчностью здравого смысла».

Библиография

1. Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993.
2. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
3. Arendt H. On violence. N. Y.: Harcourt Brace, 1970.
4. Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1999.
5. Davidson D. Radical Interpretation // *Dialectica*. 1973. № 27. С. 313–328.
6. Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
7. Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
8. Derrida J. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1964. № 69(3). С. 322–354. № 69(4). С. 425–473.
9. Gozzano S. Davidson on Rationality and Irrationality // M. De Caro (ed.) *Interpretations and Causes. New Perspectives in Donald Davidson's Philosophy*. Dordrecht–Boston, 1999.
10. Guseinov A. Can Violence Be Morally Justified? // *Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*. Ankara, 2007. P. 227–238.
11. Lepore E., Ludwig K. Donald Davidson. Meaning, Truth, Language, and Reality. Oxford: Clarendon Press, 2005.
12. Mensch J.R. Political Violence // L. Hagedorn & M. Staudigl (eds). *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*. Würzburg, 2008. P. 285–303.
13. Preti G. *Praxis ed empirismo*. Turin: Einaudi. 1957.
14. Preti G. *Alle origini dell'etica contemporanea*. Adamo Smith. Bari: Laterza. 1957.
15. Preti G. Dewey e la filosofia della scienza (1951) // Id., *Saggi filosofici*. Vol. 1. Florence, 1976. P. 79–103.
16. Preti G. *Sodoma: democrazia e risentimento [1968]* // Id., *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948–1970)*, ed. M. Dal Pra. Milan, 1983. P. 203–223.
17. Preti G. *Écrits philosophiques* / Ed. L.M. Scarantino. Paris: Cerf, 2002.
18. Quine W.V.O. *Word and Object*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1959.
19. Scarantino L.M. Persuasion, Rhetoric and Authority // *Diogenes*. 2008. № 55(1) P. 22–36.
20. Scarantino L.M. *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*. Milan: B. Mondadori, 2007.
21. Scarantino L.M. *Violenza e libertà nella filosofia trascendentale di Giulio Preti* // *Rivista di storia della filosofia* IX: 653–671.

22. *Scarantino L.M.* Violenza e persuasione razionale nel pensiero di Giulio Preti // Ed. by P.Parrini, L.M.Scarantino. Il pensiero filosofico di Giulio Preti. Milan, 2004. P. 227–252

23. *Schutz A.* Collected Papers, II. Studies in Social Theory. The Hague: Nijhoff, 1976.

24. *Sorel G.* Réflexions sur la violence. Paris: Seuil, 1990.

25. *Spivak G.* Can the Subaltern Speak? // C.Nelson & L.Grossberg (eds) Marxism and the Interpretation of Culture. Chicago, 1988. P. 271–313.

26. *Wieviorka M.* La violence. Paris: Hachette, 2005.

27. *Wilson N.L.* Substances without substrata // Review of Metaphysics. 1959. (12). P. 521–539.

Перевод с английского Б.О. Николаичева