

А. П. Огурцов

## От нормативного Разума к коммуникативной рациональности\*

*Замысел данной статьи состоит в том, чтобы показать те новые тенденции в философии XX века, которые привели: а) к трансформации способов существования и статуса норм (и этических, и логико-методологических), которые из всеобщих, необходимо истинных и облигативных предписаний стали пониматься как правдоподобные, прецедентные, используемые по аналогии и в той или иной степени вероятные по своему статусу способы достижения общего решения; б) к радикальному сдвигу в трактовке критериев знания: вместо поиска истины — определение правдоподобности, вместо дедуктивного вывода — логика аргументации, вместо гомогенного трансцендентального Субъекта — коммуникативное сообщество. Этот поворот в философии можно назвать коммуникативным, и он связан с анализом возможностей и условий коммуникаций как внутри языкового сообщества, так и внутри научного сообщества.*

### Этос и риторика

Этос наряду с пафосом и логосом является одной из характеристик коммуникативного сообщества, то есть сообщества, достигающего взаимопонимания и согласия благодаря существованию «общих топосов» — способов смыслополагания и смыслопостижения. Эти характеристики коммуникаций стали предметом риторики — дисциплины, возникшей еще в древней Греции, но понимание ее предмета существенно менялось на протяжении веков. Риторика, начиная, оче-

---

\* Статья подготовлена по проекту РГНФ № 03-03-00074а «Историография естествознания на рубеже нового тысячелетия».

видно, с Квинтилиана, трактовали как наставление оратору. Именно этим определяется круг проблем 12 книг его труда «Воспитание оратора» (*Institutio oratoria*). Однако до римской риторики она понималась совершенно иначе — ее предмет был более широк и включал в себя целый ряд гносеологических тем, позднее элиминированных из нее и относящихся к обсуждению с позиций риторики актов познания и специфики логики бесед и аргументации в защиту своей позиции.

Риторика в классической античности понималась как «философия речи» и с самого начала противопоставлялась «софистической риторике».

Словесное творчество отождествлялось с творчеством вообще. И то, и другое называлось одним словом *ποίησις*, которое имеет различные значения: произведение, стихотворное сочинение, созидание. Словесное творчество, или поэсис, было для античного сознания не просто высшей формой творчества вообще, оно «покрывало собой» все виды творчества. Историки античной техники (в частности, Г. Дильс) давно отметили пренебрежительное отношение античной элиты к профессиональному, в том числе техническому труду, при котором даже такие выдающиеся мастера, как Фидий, расценивались как ремесленники. В этом не трудно обнаружить одно из противоречий античного мировоззрения: с одной стороны, необходимо развитие практических художественных навыков, например, умения скульптора, строителя, архитектора, резчика по камню, дереву и т.д. (и об этой необходимости говорят многие античные мыслители<sup>1</sup>), а с другой, отождествление творчества со словесным искусством, прежде всего с поэзией, трагедией и драмой, приводило к низкому аксиологическому восприятию и оценке различных видов ремесла.

Живое слово свободнорожденных составляло основу политической жизни — основу обсуждения и принятия государственных решений в Народном собрании. Именно это содержание вкладывает Фукидид в уста Перикла<sup>2</sup>. И так, первым «топосом» речи было народное собрание, речи в котором были торжественные и совещательные. Исократ понимал риторику как «философию речи» или «философию риторики», включая в нее как изучение риторических приемов, так и средств принесения пользы и выражения разумности и добропорядочности оратора. По его мнению, «слово истинное, законное и справедливое есть образ души хорошей и верной»<sup>3</sup>. Подчеркивая многообразие форм речей, Исократ обратил особое внимание на политические речи, а в них на этос оратора. Он отметил особый — вероятный — статус знания в контексте риторики, в частности в сво-

ей биографической энкомии «Бусириис», где он противопоставляет «вероятное» и «должное». Алкидамант — ритор, упоминаемый Аристотелем в «Риторике», называл риторику диалогикой.

Другим «топосом» речи был суд. Если для софистов главное в судебных речах достичь «должного» (по их мнению) эффекта — принятия соответствующего решения, используя при этом все возможные средства, то для тех мыслителей, которые подчеркивали важность аргументативности речей во имя поиска истины, далеко не все аргументы могут быть использованы в судебных речах. В этом обнаружилась альтернативность «философии речи», которую отстаивает Сократ, Платон и Аристотель, и софистической риторики. Эту альтернативность, в частности, можно обнаружить в диалоге «Горгий». Для Горгия риторика как «способность убеждать словом и судей и суд, и советников в Совете, и народ в Народном собрании», «поистине составляет величайшее благо» и, «владея такой силой», оратор благодаря своему красноречию «одержал бы верх», выступая «против любого противника и по любому поводу»; «короче говоря, он достигнет всего, чего ни пожелает»<sup>4</sup>. Противоположность позиций Горгия и Сократа очевидна: для Сократа важны не просто уверенность в справедливости, а знание справедливости, знание существа дела, а не просто поиск одних только средств убеждения. Сократ разворачивает критику софистической трактовки риторики, подчеркивая злоупотребление софистами ею для совершения несправедливых дел. Для Сократа и Платона риторика — не сноровка, а подлинное искусство, которое воплощает в себе высшую справедливость — высшее благо, создающее закон, строй и порядок. Однако у Платона нет речи об особом — правдоподобном, вероятном (εἰκος) — статусе знания, скорее речь идет о том, что в судебных речах надлежит быть то, что должно быть. Поэтому в «Федре» он критически заметил, что софистам «привиделось, будто вместо истины надо больше почитать правдоподобие»<sup>5</sup> и подчеркивал: «подлинного искусства речи...нельзя достичь без познания истины»<sup>6</sup>. Сама идея правдоподобности знания в границах словесного общения отождествлялась у Платона с софистической риторикой, а критерию правдоподобности противопоставлялся критерий истины. Платон оказался большим ригористом, чем Аристотель.

Аристотель, обобщив риторскую практику (ссылок на ораторов в «Риторике», написанной в 329—323 гг., много: на Горгия — 4 раза, Исократ — 5 раз, упомянуты Продик, Ификрат, Каллистрат, Перикл и др.<sup>7</sup>), выдвинул новые критерии ораторского искусства — прежде всего уместность слова целям речи, удовольствие, получаемое от знания, и ясность речи. Большое внимание Аристотель уделил и судеб-

ным речам, которые предполагают особый вид аргументации, использование особых доводов — доводов правдоподобия. Именно этот вид аргументации и станет предметом внимания Аристотеля: риторика аналогична диалектике, используя метод вопросов-ответов, но не ради решения задач теоретического характера как диалектика, а практического и частного характера. За выявлением Аристотелем особого статуса знания в риторике — построение первой теории аргументации, в которой выдвинуты логико-гносеологические критерии, далеко не совпадающие с критериями всеобщего, необходимого, доказательного и аподиктического знания. В «Топике», «Софистических опровержениях» и «Риторике» Аристотель, критикуя софистов, отмечает способность речи «слабейший довод сделать сильнейшим» и говорит о правдоподобии как критерии аргументации в риторике<sup>8</sup>, где важную роль играют энтимемы и примеры. Мы познаем «то, что есть истина, и то, что есть подобие истины»<sup>9</sup>. Диалектику и риторику сближает то, что они являются способами нахождения аргументов, а не науками о каком-либо предмете. И диалектика, и риторика имеют дело с топосами — общими местами бесед и речей<sup>10</sup>.

В интерпретации логико-методологической специфики риторики Аристотеля, понимания им статуса знания аподиктического и диалектически-вероятного в настоящее время существуют три принципиально различные точки зрения.

**Первая позиция** представлена немецким историком философии В.Грималди, для которого предметом «Риторики» Аристотеля является природа дискурса и выявление его принципов, причем язык рассматривается как средство коммуникации. Для Аристотеля энтимема — тело доказательства, которое может быть аподиктическим и эпидейктическим. Грималди же отождествляет энтимему с доказательством, называя ее риторическим коррелятивом аподиктического доказательства<sup>11</sup>.

**Вторая позиция** выражена в разведении логики аподиктического силлогизма и вероятностной логики риторического дискурса, которое характерно для работ Х.Перельмана<sup>12</sup>.

И, наконец, **третья и более перспективная позиция** выражена В.П.Зубовым, который еще в 1926 г. не только провел разграничение между тремя видами речей — аподиктической, диалектической и риторической<sup>13</sup> и соответственно между различными видами логик, но и наметил интерпретацию аподиктической логики как частного случая топической логики, представленной в «Топике».

Но принципиальная черта аристотелевской риторики — отказ от ориентации на истинность или ложность вероятного знания, выраженного в риторических речах, и направленность на выработку убеж-

дения в аудитории оратора. Поскольку риторика направлена на выработку убеждений, постольку она непосредственно касается таких моментов, которые в аподиктике не столь важны, — прежде всего этоса и пафоса слушающей аудитории.

Убеждение, по Аристотелю, является, во-первых, состоянием сознания — убеждением человека, являющееся результатом доказательства; во-вторых, логическим инструментом дедуктивного или индуктивного рассуждения; в-третьих, источником убеждения, которое движимо анализом объекта речи, изучением аудитории, оратора и всего эмоционального контекста. Убеждение оказывается прежде всего источником дискурса и состоит из обращения к сути дела, из этоса и пафоса, кроме того из дедуктивного и индуктивного рассуждений (убеждение как методологический инструмент, как средство организации аргументов), создающих убежденное сознание аудитории. Это означает, что риторика включает в себя помимо рассмотрения рациональных процедур и мотивы, связанные со стремлением и волей. Поэтому и этос, включаемый Аристотелем в тематику риторики, не тождествен нравственному характеру человека. Такая слишком узкая трактовка этоса у Аристотеля, характерная, например, для С.Н.Батчера<sup>14</sup>, не принимается Грималди, который, ссылаясь прежде всего на «Никомахову этику», различает этос как волевую способность от этоса как характеристики поступка. Кроме того, этос включается им в качестве неотъемлемого компонента и в состав риторической коммуникации, и в саму риторическую практику, когда он говорит о сознательном выборе, воле и стремлениях, присущих людям как живым существам (см.: Никомахова этика 1138 b18–20; 1110 a12,19;1113 a11–12). «Ум, этос и пафос не только пронизывают язык дискурса, но и унифицированы в своей аргументации, в частности в энтимеме. Движение к убеждению и к оценке осуществляется в интегральном действии и включает в себя ум и стремление»<sup>15</sup>. Намерение говорящего включается Аристотелем в риторику. Это означает, что он не ограничивается логико-методологическим анализом процедуры энтимемы как сокращенного силлогизма, а включает в ее предмет то, что можно назвать (используя термин средневековой философии) интенцией оратора и интенциями слушателей, прежде всего их благо-расположением к оратору, его аргументам. Эта интенция слушателей не ограничивается лишь пафосом, или эмоциональной стороной (хотя роль страстей существенна), а включает в себя нравы, или этос, соответствующие страстям людей.

Взаимная интенциональность риторических речей, дискурсов оратора и слушателей наиболее явно выражена во взаимоотношениях в речах этоса, пафоса и логоса, Аристотель отмечает их различную

роль в различных видах речей. Язык является средством развития этоса (Риторика Ш 1403 b14–18) и его целью является достижение эффективной коммуникации с другими людьми (там же Ш 1404 a1–11). Этос прежде всего присущ оратору, будучи источником доверия к нему (там же 1 1356 a5 – 13; 1366 a 23–28), стилю его речи и аудитории.

Стиль речи (lexis) интегрирует в себе этос, пафос и предметное содержание. Говоря об этосе совещательных речей, соответствующих способам государственного устройства, Аристотель обсуждает вопрос о том, как «сделать речи этическими» (П, 1391 b20–25). Анализируя части энтимемы, Аристотель обращает внимание на изречения (максимы), которые, будучи средством для осуществления этического дискурса, свидетельствуют об определенном этосе говорящего (П 1395 a2–5, 13, 23; 1395 b15–18; Ш 1418a15–18) и его аудитории.

Неотъемлемыми чертами всех речей, кроме научно-доказательных, являются этос и пафос. Научные же речи не отражают ни этоса, ни намерений, потому что не отображают целей (Риторика Ш1417 a17–20). Это означает, что аподиктическую логику Аристотель выводит за пределы этически и эмоционально нагруженных речей. Она сугубо теоретична, связана с дедукцией из общих посылок или с индукцией партикулярий и отвлечена от контекста делаемых выводов.

«Этос» для Аристотеля не ограничивается нравственным обликом выступающего: «С помощью одних и тех же средств мы может представить себя и других людьми, внушающими доверие в нравственном отношении»<sup>16</sup>.

Поскольку речь всегда обращена к слушающим, необходимо иметь в виду и нравственный облик участников речевой коммуникации, прежде всего слушателей: участников Народного собрания, судебного разбирательства и др. Аристотель отмечает: «Чтобы сделаться достойным слушателем [рассуждений] о прекрасном и правосудном и вообще о предметах государственной науки, нужно быть уже хорошо воспитанным в нравственном смысле»<sup>17</sup>. Нрав говорящего имеет определенное значение, но решающее значение имеет сама речь и то, как она воспринимается слушателями. В соответствии с тремя видами слушателей Аристотель различает три вида речей – совещательные, судебные и эпидейктические. Эти виды различаются и по своему отношению ко времени. Анализируя несправедливые и справедливые поступки, Аристотель подчеркивает, что необходимо иметь в виду «не только сам поступок, но и намерение его совершившего, не только часть, но и целое»<sup>18</sup>. Этос определяется намерением, а намерение – целью.

Особое внимание Аристотель уделяет страстям, или тому пафосу — эмоциональному началу, которое оказывает речь на слушателя. Среди негативных страстей он отмечает гнев, вражду, ненависть, страх, зависть, негодование, а среди им альтернативных позитивных страстей — милость, любовь, дружба, сострадание и др. Речь должна обладать определенными аффективными характеристиками для того, чтобы привести слушателей в соответствующее настроение. Иными словами, страсти — это одновременно и характеристика самой речи, и тех соответствующих настроений, которое она должна вызвать. Аристотель специально обсуждает вопрос о соотношении страстей души и нравственного склада человека, подразделяемого им на этос людей различных возрастов — юношей, зрелых и старых, богатых и жаждущих власти.

Анализируя способы убеждения, Аристотель обращается к анализу примеров и энтимем, их свойств и элементов, особо подчеркивая то обстоятельство, что и в показывающих, и в изобличающих энтимемах важно признание или непризнание посылок силлогизма противником<sup>19</sup>. Иными словами, у Аристотеля всегда предполагается и артикулируется *коммуникативная направленность речей*, особенно судебных.

Обратив внимание на коммуникативную природу и совещательных, и судебных речей, на то, что Аристотель назвал «общением при совместной жизни»<sup>20</sup>, он связывал этос с воспитанием и с приобретенными навыками, хотя и сохранил убеждение в том, что существует устойчивый нравственный облик человека (оратора, слушателя) — его характер. Вместе с тем его трактовка этоса была далека и от римской, и от современной риторики<sup>21</sup>. Если Аристотель, разграничив два вида знаний — аподиктического и вероятного, смог указать на два различных способа существования и функционирования знания: с одной стороны, всеобщего, необходимого и доказательного знания в контексте силлогистики и, с другой стороны, знания вероятного, правдоподобного в контексте риторики и коммуникации оратора со слушателями, то неориторика XX века превратила этос в субъективные, аффективные впечатления слушателя, которые зависят от приемов оратора. Иными словами, она не только ограничила этос осмыслением одной стороны во всей коммуникации — восприятием реципиента, но и превратила этос в пафос, в состояние его аффективных впечатлений и рецепций. Но уже в прошлом веке начался поворот философии к риторике, к анализу коммуникаций, коммуникативного сообщества, коммуникативного действия, психолингвистического изучения речевого сообщества.

## Поворот философии к риторической рациональности

Очевидно, первым, кто смог перейти от исследования эгологических структур сознания к коммуникативным характеристикам сознания, был Э. Гуссерль, который в «Картезианских размышлениях», исходя из опыта самосознания, как наиболее фундаментального, поставил вопрос о том, как же из него конституируется «некое сообщество монад», «трансцендентальная субъективность»<sup>22</sup>, другое Я, интересубъективность. Этому кругу вопросов он посвятил не мало страниц при подготовке в начале 30-х годов немецкого издания «Картезианских размышлений», которые были опубликованы Иза Керном в 1973 г. Эти заметки показывают, насколько труден был для него переход от анализа трансцендентальных структур изолированного сознания Я к изучению интересубъективных характеристик сознания: сначала он вводит пра-монаду, говорит о «трансцендентальной зависимости других, поколения, мира от моего ego», затем обращается к трансцендентальной интересубъективности, которая представляет собой единство Ego и со-субъекта (Mitsubjekt), т.е. других Ego, допуская возможность существования «универсума трансцендентальных субъектов, которые объединены друг с другом в действительные и возможные сообщества»<sup>23</sup>. В эти годы он уже исходит из бытия-друг-для-друга, конституирующего интересубъективный горизонт смыслополагания и смыслопостижения. Интересно, что Гуссерль намечает специальный раздел, называемый им «феноменологией сообщения», где он предполагает осмыслить роль языка в строительстве опытного смысла мира, в котором мы живем и действуем. Благодаря языку изменяется структура опыта — Я становлюсь как бы Другим, и одновременно благодаря языку создается документированный объективный мир, всеобщее знание: «Языковая связь — основная форма коммуникативного объединения вообще, праформа соединения меня и другого, тем самым объединение в речи кого-то и кого-то другого для меня: я апперцепирую другого как обращающегося ко мне и как сообщающего свои желания и воления, относящиеся к моим актам поведения, и соответственно вслушивающегося в мое обращение, если я его совершаю, а именно в мое сообщение»<sup>24</sup>. Надо сказать, что Гуссерль мыслит трансцендентальную субъективность не просто как совокупность личностей, а прежде всего как становление благодаря образованию все более высоких ступеней единой системы норм<sup>25</sup>. Иными словами, при всем повороте от эгологической трактовки субъекта к интересубъективности он сохраняет трактовку трансцендентального сообщества монад, регулирую-

мого единой системой универсальных норм: языковое сообщество связано едиными нормами языка, единство культуры европейского человечества обусловлено выработкой универсальных норм и идеала нормальности человеческих сообществ.

Кроме того, необходимо еще раз отметить, что благодаря исследованиям Х.Перельмана были вычленены новые аспекты в логике Аристотеля и была выдвинута идея «новой риторики» со своей логикой, далеко не совпадающей с логикой аподиктического силлогизма. Этот поворот к неориторике имел самое существенное влияние не только на восприятие идей Аристотеля, которые оказались гораздо более богатыми и плодотворными, чем двухтысячелетняя история их интерпретаций, но и выдвинул на передний край логических размышлений поиск логики диалога в его различных топосах существования — от суда до торжественных речей на собраниях, логики аргументации и отличие от логики выводного, дедуктивного знания<sup>26</sup>.

К этому надо добавить достижения психолингвистики и этнопсихолингвистики в понимании различных языковых сообществ, в анализе процесса усвоения языка ребенком, интерпретации процессов понимания и непонимания в речевом общении, в изучении межкультурных коммуникаций. Не останавливаясь подробно на этих достижениях, отметим лишь некоторые наиболее интересные исследования в этих областях лингвистики<sup>27</sup>, которые все еще остаются за пределами логико-философского осмысления.

### Поворот философии науки к риторике и к логике аргументации

Хотя поворот к риторике в философии начался еще в 50-е годы, однако философия науки долгое время отдавала предпочтение строгому логико-математическому доказательству и дедуктивным методам рассуждения, испытывая аллергию к «нестрогим методам» аргументации, применяемым в различных сферах человеческой жизнедеятельности — от судебной практики до деловой беседы.

Поворот к риторике в философии науки начинается с работ С.Тулмина, в частности его книги «Использование аргумента» (*The Uses of Argument*. Cambridge, 1958). Основные принципы этой книги Тулмин применил и в анализе абсолютистского и релятивистского аргумента в книге «Человеческое понимание» (1972). Критикуя культ систематичности, который характерен для Фреге и Коллингвуда, Тулмин видит в них представителей абсолютистской позиции: «Абсолютист обращается с реально существующим разнообразием челове-

ских понятий и убеждений как с чем-то внешним, за которым философ должен отыскать твердые и постоянные принципы рациональности, отражающие чистые, идеализированные формы понятий. Напротив, релятивист воспринимает культурно-историческое разнообразие понятий слишком серьезно. Вместо того, чтобы игнорировать разнообразие концептуальных систем, он полностью ему отдается, отвергает любую попытку беспристрастно судить о различных культурах или эпохах и обращается с понятием рациональности, как будто оно имеет всего лишь локальное, временное применение»<sup>28</sup>. Не приемля отождествления рациональности с логичностью, Тулмин ищет средний путь между абсолютизмом и релятивизмом и в связи с этим обращается к практическому опыту применения теорий. В статье, где он критикует методологию И.Лакатоса, Тулмин подчеркивал: «Если интеллектуальное содержание любой действительной естественной науки включает не только *высказывания*, но и *практику*, не только ее теоретические предложения, но также процедуры их применения в исследовательской практике, то ни ученый, ни философ не могут ограничить свое «рациональное» или «критическое» внимание *формальными идеализациями* этих теорий, т.е. представлениями этих теорий как чистых систем высказываний и выводов, образующих логико-математическую структуру»<sup>29</sup>. Иными словами, Тулмин противопоставляет способ репрезентации теоретических построений в логике и математике, где они имеют вид чистых систем высказываний, от способа репрезентации знания в естественных науках, где наряду с языковыми терминами и высказываниями представлены и неязыковые процедуры, благодаря которым их идеи приобретают эмпирическую релевантность и применение. Рациональность в естественных науках не может быть отождествлена с логичностью. Поэтому-то и «третий мир» К.Поппера должен быть существенно расширен и включать в себя не только стандарты математического доказательства, но и практику их применения, неязыково-практические элементы, характерные для естествознания.

Отказ Тулмина от отождествления «третьего мира» исключительно с миром высказываний и пропозициональных отношений и его поворот к практике применения идей естествознания объясняет и его обращение к практике законодательства и к понятиям, аргументам и стандартам судебных решений, которые «обходят затруднения философской теории»<sup>30</sup>. Судебная практика прецедентов основана на регистрации прошлых решений, создавая презумпцию на будущее: «В судах это приводит к тому, что аргументы общего права приобретают обязательную силу, что фактические соображения становятся

юридически релевантными, а исторически более ранние судебные решения в целом начинают служить в качестве прецедента»<sup>31</sup>. Можно лишь сожалеть о том, что поворот к логике аргументации, характерной для судебной практики, не стал решающим вектором в развитии философской позиции Тулмина, поскольку для него более существенными оказались мотивы практики применения и неязыково-практических элементов естественных наук. Но и эти мотивы, подчеркнутые Тулминым, привели его к тому, что в противовес отождествлению рациональности и логичности он обращается не к пропозициональным системам, а к концептуальным популяциям, не к логическим изменениям внутри теоретических систем, а к рациональным инициативам и к интеллектуальным нововведениям, их отбору и к генеалогии проблем науки. Иными словами, весь концептуальный аппарат философии науки, предложенный Тулминым, гораздо менее облигативен, в гораздо меньшей степени отягощен стандартами логико-математической дедукции, он более гибок и динамичен, чем те критерии и нормы, которым отдавала предпочтение философия науки этого времени.

*Если Тулмин не приемлет универсальности и абсолютности стандартов научного рассуждения, то его современник — Пол Фейерабенд не приемлет логического принуждения, характерного для методов науки.*

Фейерабенд представил свою позицию как защиту анархистской теории познания, для которой наука представляет собой анархистское предприятие, в ней не существует единообразных, стандартизированных действий, упорядоченных или согласно методу исследования, или согласно каким-либо гносеологическим приоритетам. «Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности», делает действия исследователей более единообразными, хотя и всегда нарушается<sup>32</sup>. Он подчеркивает, что необходимо проанализировать отношения между идеей и действием, обратиться к «существующим формам речи, которые ... должны быть разрушены, перекроены и трансформированы в новые способы выражения, пригодные для непредвиденных ситуаций»<sup>33</sup>. Идея жесткого метода или жесткой рациональности слишком наивна. Необходимо исходить из одного принципа — **допустимо все**. Допустимо использование гипотез, противоречащих хорошо подтвержденным теориям и фактам. Допустима контриндукция. Фейерабенд обратил внимание на то, что в принимаемом ученым теоретико-методологическом «багаже» многое остается неопределенным, двусмысленным и неизвестным, а если и известным, то трудно проверяемым.

При всей эпатажности «анархистской» позиции Фейерабенда он сделал акцент на значении *риторики в росте науки*. Этим и движим его отказ от методологических правил, от их обязательности и принудительности. Его анализ изобретения, защиты и оправдания коперниканской гипотезы движим стремлением показать, что эти процессы «противоречат почти каждому методологическому правилу, о соблюдении которого мы заботимся сегодня»<sup>34</sup>. На громадном историко-научном материале (прежде всего работ Галилея) он показал значение тех аргументов, которые использовал Галилей в защите гелиоцентрического учения Коперника и в собственном построении механики. Согласно интерпретации Фейерабенда Галилей одержал победу благодаря своему стилю и блестящей технике убеждения, с помощью введения гипотез *ad hoc* и допущений, которые вели к парадоксальным утверждениям. Анализируя аргументы Галилея, Фейерабэнд подчеркивает, что Галилей «вводит абсурдные и контриндуктивные утверждения, например утверждение о движении Земли»<sup>35</sup>, «прибегает к пропаганде», «пользуется психологическими хитростями», обращается к опыту, содержащему метафизические компоненты, ссылаясь на результаты телескопических наблюдений, он не дал теоретического обоснования их надежности по сравнению с наблюдениями невооруженным глазом. Фейерабэнд, критикуя тех историков науки, которые стремятся «превратить Галилея в выставочный образец методологической мудрости» (Л.Джеймонат, П.К.Мэчмер), даже говорит о «мистификациях Галилея» и «его пропагандистских махинациях»<sup>36</sup>. Его вывод состоит в следующем: «Галилей нарушает важнейшие правила научного метода», он «добивается успеха потому, что не следует этим правилам ... *Невежество обернулось удачей*»<sup>37</sup>. Галилей, по его интерпретации, использует иррациональные средства защиты учения Коперника, такие, как пропаганда, эмоции, гипотезы *ad hoc*, до тех пор, пока он не нашел новое понимание опыта, новые аргументы и факты для подтверждения коперниканства.

Может быть, это относится только к Галилею и далеко от научной практики современного дня? По словам Фейерабенда, метод Галилея применим и в других областях. Но для его применения необходимо отказаться от различения контекста открытия и контекста оправдания, терминов наблюдения и теоретических терминов, от идеи универсальности принципов рациональности и допустить неразумные отклонения и ошибки в качестве условий научного прогресса. «В конце концов, именно Разум включает в себя такие абстрактные

чудовища, как Обязанность, Долг, Мораль, Истина ... которые использовались для запугивания человека и ограничения его свободного и счастливого развития. Так будь же он проклят!»<sup>38</sup>.

Обращение Фейерабенда к риторике далеко выходит за рамки историко-научной реконструкции идей Галилея. Он имеет в виду и современную науку, когда говорит о ее близости к мифу и требует отделения науки от государства и от процесса обучения. По его оценке, «современная наука *подавляет* своих оппонентов, а не *убеждает их*. Наука действует с помощью *силы*, а не с помощью аргументов»<sup>39</sup>. Казалось бы, в этих словах Фейерабенда налицо явный отказ от обращения к риторике как тому средству, которое обеспечивает защиту того или иного учения его последователями во имя анархизма и иррациональности научного разума. Он не только не сумел выйти за пределы традиционной оппозиции научности и риторики, но и отказался от всех критериев и стандартов научности и риторики ради утверждения науки как «анархистского предприятия». Должны быть отброшены все критерии научного метода как обязательные, а формы риторики как «софистические» во имя пропаганды основной идеи Фейерабенда — действия науки всегда силовые, подавляющие, принудительные<sup>40</sup>.

Этот мотив дисциплинарности, принудительности, властности знания стал ведущим в работах французского философа М.Фуко. В 1969 году в «Археологии знания» он разработал учение о дискурсивной формации как условии функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. Для Фуко дискурс — это «совокупность словесных перформансов», «то, что было произведено... совокупностью знаков», «совокупность актов формулировки, ряд фраз или пропозиций», а дискурсивная формация — принцип рассеивания и распределения высказываний<sup>41</sup>. Поэтому и говорят об экономическом, политическом, биологическом дискурсах. «Дискурсивная формация — это основная система высказываний, которой подчинена группа словесных перформансов»<sup>42</sup>. Тем самым Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, со взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия «дискурсивной практики». Отличая ее от экспрессивной и рациональной деятельности, от

грамматической компетенции, он называет дискурсивной практикой «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания»<sup>43</sup>. Дискурс — это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания и актуализирующееся в дискурсивной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. Тем самым Фуко формирует новую оппозицию: «дискурс» — «высказывание».

В курсе лекций, прочитанных в мае 1978 г. в Рио-де-Жанейро и называемом «Истина и правовые установления», Фуко анализирует институты «дисциплинарного общества», их генезис и функционирование, выделяя среди ведущих осей исследования анализ дискурса как стратегической и полемической игры, как «комплекса стратегий, составляющих социальные практики»<sup>44</sup>. В этом курсе представлено много историко-юридических наблюдений, направленных на анализ как развития уголовного законодательства, так и истории поиска истины, судебного выявления истины. По его словам, отношения власти лежат в основании как уголовных практик, так и форм знания и понимания субъекта познания. Он раскрывает историю механизмов дознания в архаической Греции, переход юридического дискурса от пророческого и предписывающего дискурса к оспариваемому дискурсу, представленному в споре различных сторон суда. Ядром судебных практик стало не дознание, а расследование, которое воплощает в себе как механизмы осуществления власти, так и модальности получения и распространения знания. Процедура суда предполагала, что судебный спор сторон происходит по определенным правилам, а функция судьи заключается в констатации того, что судебный спор осуществляется по правилам. Было развито искусство убеждения людей в истинности сказанного, победы ради правды. В этом и состояла задача риторики в античности. И, наконец, были выдвинуты новые критерии знания — знания, основанного на свидетельствах, воспоминаниях, проверке. Отметим его ответ на вопрос: С кем Вы — с софистами, которые отстаивали правдоподобие знания, или с философами, защищавшими истину? Что же отвечает Фуко? «Да, здесь я полностью на стороне софистов ... Как мне представляется, софисты имеют очень большое значение. Поскольку они представляют теорию и практику сугубо стратегической речи: мы выстраиваем разговор и что-то обсуждаем не для того, чтобы прийти к истине, но для того, чтобы выиграть. Такова игра: кто проиграет, кто выиграет? По

этому борьба Сократа с софистами мне кажется очень важной. С точки зрения Сократа, говорить стоит, если хочешь сказать правду. Во-вторых, если для софистов говорить и спорить означало стремиться к победе любой ценой, даже ценой самого грубого обмана, то это потому, что для них речевая практика была неотделима от проявлений власти. Говорить — значит исполнять власть, говорить — это рисковать властью, говорить — это иметь возможность выиграть или все потерять»<sup>45</sup>. Идея власти, выраженная в том числе и в речи, была решающей для софистов. Для Сократа и всей последующей античной философии центральной стала идея логоса, противопоставленная и идее власти, и идее речи. Поэтому, начиная с Платона, по мнению Фуко, в античной культуре начинается разрыв между философом и ритором, между философией и риторикой. Для того, чтобы возвратиться к риторическим истокам философии, чтобы «риторизировать» философию, необходимо разрушить волю к истине<sup>46</sup>. Надо подчеркнуть, что разрыв между риторикой и философией проходит не там, где его пытается выявить Фуко: он проходит между аподиктического силлогизма и вероятного (диалектического) знания, между силлогистической логикой и логикой аргументации. Этот разрыв возник уже во времена Аристотеля и не преодолен до сих пор.

За коммуникативным поворотом философии науки скрывается иное видение научного знания и новый круг ее проблем: отказ от идеи истинности научного знания во имя утверждения его правдоподобности и ее различных степеней, отказ от прежнего, ставшего стандартным различения контекстов открытия и оправдания, осмысление процедур аргументирования, а не акта доказательства и др. Иными словами, хотя методология науки сохраняет свой статус в философии науки, приобретая новый круг проблем, но центр внимания все более смещается к теории аргументации в истолковании научного знания и складывается новый подход в философии науки — *риторика науки*, в центре которой не просто приложение логики аргументации к научному знанию, а изучение под этим углом зрения и научных текстов как форм дискурса и нарративов (повествований), и процедур объяснения и понимания в аргументации, и уяснение корректных и некорректных форм аргументации, и выдвижение на первый план процедур аргументации, а не доказательства. Поэтому и проблемы метафизики в составе так понимаемого научного знания выглядят иначе, чем ранее. Логикой концептуализации предстает теперь логика аргументации, теорией текста — теория нарративов, концепцией научной коммуникации — риторика, основной единицей анализа — научный дискурс и дискурсивные практики. Таковы неко-

торые следствия из той переориентации философии науки на логику аргументации и риторику, которая происходит на наших глазах. Знание оказывается убеждением (belief) или суждением (judgement), которое использует ради своей общеобязательной значимости аргументацию из разных областей исследования.

Так понятая философия науки восполняется историко-научными реконструкциями «отдельных случаев» («case studies»), не претендующих на универсальную методологическую значимость и выполняющих роль прецедентов, значимых и признанных в научном сообществе казусов из реальной дискурсивной практики науки. Статус норм – и методологических, и этических – кардинально изменился: если еще в 50–60-е гг. достаточно было выделить совокупность объективно значимых, обязательных, универсальных и необходимых правил, существующих как бы в «горнем мире» – вне и независимо от научной деятельности и научного сообщества (таков был статус правил метода, фиксируемых в методологических программах, и норм этоса, выделенных Р.Мертоном), то уже в конце 70-х гг. взгляд изменился – он стал повернут на то, *как функционируют* правила метода в исторических формах научной деятельности, *каковы те области значений*, которые принимают те или иные методы и нормы этоса, признаваемые научным сообществом. Мертон обратился к анализу амбивалентности установок ученых, в которых противоречивым образом проявляются нормы этоса науки<sup>47</sup>. Вместо выявления набора нормативных и институциональных императивов науки, которые провозглашаются для других и выполняют, как показали С.Барнс и Р.Долби, роль идеологических терминов<sup>48</sup>, Мертон обращается к реальному поведению и противоречивым ролям ученых, выражающих их амбивалентное отношение к правилам.

Коммуникативный поворот в философии науки повлек за собой сомнения в достаточности дедуктивных и индуктивных логических стандартов рассуждения, в существенном сужении притязаний этих стандартов на обязательность, обоснованность и силу в логике и методологии науки. Можно, конечно, рассмотреть коммуникативный поворот в философии науки как продолжение социологического анализа научного сообщества и тех коммуникаций между учеными, которые складываются в науке (от «невидимого колледжа» до дисциплинарного сообщества). В каком-то смысле так оно и есть. Однако существует принципиальное отличие между социологическим и коммуникативным подходами к науке: первый является реалистическим (в средневековом смысле слова), поскольку он исходит или из признания научным сообществом той или иной теории в качестве пара-

дигмы решения головоломок, или из признания некоторых универсальных норм научного этоса, выдвинутых Р.Мертоном и дополненных Сторером; второй же является номиналистическим, или индивидуалистическим, поскольку исходит из коммуникативного действия, признаваемого другим участником коммуникации, т.е. из взаимодействия (речевого, когнитивного и т.д.) пропонентов и оппонентов, выдвигающих аргументы, которые притязают на значимость и выполняют функцию средств, обеспечивающих интересубъективное признание притязаний на значимость выдвинутых аргументов. Статус знания в каждом из этих подходов различен: социологический подход сохраняет все когнитивные стандарты и критерии достижения истинного знания (от дедуктивной и индуктивной логик до стандартов современной математической логики), коммуникативный же подход трактует знание как вероятное, хотя и проводит различие между убеждением, притязающим на значимость, и интересубъективным знанием, пусть и вероятным, но обоснованным аргументами и признанным другими оппонентами коммуникации.

Коммуникативный подход свободен от принудительной силы метода и логики. Логика аргументации, как сказал Ю.Хабермас, — это логика принуждения, свободная от принудительности<sup>49</sup>. В ней акцент делается на признании значимости аргументов оппонирующей стороной и в этом — и только в этом смысле — можно говорить о логической принудительности аргументов. Для Хабермаса социальное действие имеет коммуникативный характер и предполагает признание со стороны другого. Поэтому в состав коммуникативного действия он включает: 1) коммуницирующих субъектов, 2) интересубъективные смыслы, 3) проект, 4) мотивационный комплекс. Он противопоставляет ориентацию на успех и ориентацию на взаимопонимание. Соответственно он выделяет два типа действия: стратегической модели действия, ориентированного на успех, и коммуникативное действие, ориентированное на достижение согласия, при котором Другой может соединить свои действия с действиями Я. Коммуникативное действие всегда ориентировано на взаимопонимание и уже этим оно отличается от телеологического действия, которое направлено на осуществление некоторых целей и соизмеряется со средствами. Телеологическое действие, осуществляя выбор между альтернативами, совпадает со стратегическим практическим действием. Коммуникативное действие — это такое взаимодействие, в котором акторы согласуют и координируют планы своих действий, достигая определенного согласия. Это согласие измеряется интересубъективным признанием притязаний на значимость.

Теория коммуникативного действия строится по образу и подобию теории речевых актов. Моделью коммуникативного действия для Хабермаса служит речевое взаимодействие, где существуют акторы – субъекты речевого взаимодействия, которые стремятся достичь согласия, процесс речевого взаимодействия и взаимное признание притязаний на истинность, на правильность и правдивость высказываний. Акторы могут принять в качестве основания своих притязаний совокупность либо обстояний вещей, либо межличностных отношений, регулируемых законом, либо субъективных переживаний. Коммуникативное действие в отличие от стратегического действия связано с тем, что его акторы ищут рациональные доводы для оправдания и признания своих притязаний. Иными словами, эти притязания на значимость для Хабермаса дискурсивно разрешимы. Это относится и к экспрессивным речевым актам, где также достигается скрепляющий эффект и обеспечивается присоединение слушателя к процессу взаимодействия. Фоном и ресурсом для коммуникативных действий служит жизненный мир. Это тот контекст ситуации действия, который интуитивно принимается участниками коммуникации. Хабермас исходит из того, что принцип универсализации основан на том, что норма, претендующая на значимость, должна быть признана в качестве таковой всеми участниками дискурса. Он говорит об «идеальной языковой ситуации» и об этике дискурса, норма которой получает одобрение со стороны всех затрагиваемых ею лиц. К условиям процесса коммуникации он причисляет иммунитет против подавления и неравенства, симметричность коммуникации, руководство одним мотивом – мотивом совместного поиска истины и, наконец, допущение идеального «неограниченного коммуникативного сообщества».

Философия языка, развитая в XX веке, по словам К.-О.Апеля, осознала трансцендентальное достоинство языка, а тем самым языкового сообщества. Поэтому важно осмыслить трансцендентальные предпосылки знания и культуры как предпосылки языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества, которое «одно в состоянии подтвердить смысловую значимость собственного само- и миропонимания»<sup>50</sup>. Введение коммуникативного сообщества как предпосылки возможности знания и культуры было начато (правда, без далеко идущих следствий) Ч.Пирсом вместе с понятием «неограниченного сообщества исследователей», Дж.Ройсом – с понятием «сообщества интерпретации», Дж.Г.Мидом – с понятием «сообщества универсального дискурса».

Итак, в философии науки сложились несколько научно-исследовательских программ. Первая из них проводит принципиальное различие между всеобщим и необходимым знанием, которое достигается с помощью дедуктивной и индуктивной логик, с одной стороны, и с другой стороны, знанием вероятным, которое обретается с помощью логики аргументации и осуществляется в ряде социальных «локусов» — суде, гражданско-политических собраниях, обыденной коммуникации. Такова традиция, которой положил начало Аристотель и которая сохранилась вплоть до наших дней. Она связана с разрывом между логикой аподиктического силлогизма (всеобщего и необходимого знания) и топикой как логикой речевого диалога, выявляющего его «общие места», без которых невозможно взаимопонимание и достижение согласия. Это — разрыв между истиной и правдоподобностью, между знанием и мнением, между логикой теоретического знания и практической логикой.

Вторая позиция исходит из логики аргументации, столь значимой для риторики и речевых коммуникаций, и предполагает выдвижение ее на первый план и переинтерпретацию логики аподиктического силлогизма как частного случая логики аргументации. В таком случае и те универсальные логические нормы и стандарты, которые выявлялись в логике и методологии науки, те универсальные нормы этоса науки, в которых усматривали критерии научного сообщества, будут осмыслены принципиально иначе. Они представляют собой не общеобязательные и универсально значимые нормы и принудительные правила, а правила и нормы, *притязающие на значимость и обязательность* и выполняющие функцию тех трансцендентальных условий, которые делают возможным саму коммуникацию. Прежнее противопоставление аналитической логики и диалектики, аналитики и топики, логики и риторики, теоретической и практической логик, логоса и этоса утрачивает свой смысл, поскольку фундаментом оказывается логика аргументации в диалектическом процессе взаимного признания участников коммуникации и достижения согласия внутри сообщества.

Аподиктическая логика — аналитика оказывается превращенной формой топики как теории аргументации, имеющей дело лишь с одной процедурой следования из всеобщих и необходимых пропозиций из всего многообразия речевых высказываний. При этом подходе речевые высказывания поняты как речевые акты, а их взаимосвязь, выраженная в диалоге или полилоге, обладает свойством системной целостности. Это свойство целостности результатов речевой комму-

никации и было тематизировано в понятии «дискурс», «дискурсивная формация», представленная в целостности речевых актов, или, точнее, дискурсивных практик<sup>51</sup>.

Итак, если говорить о стандартах и критериях научного знания, то в последнюю четверть XX века произошла существенная трансформация норм и идеалов рациональности: произошло «ослабление» прежних идеалов доказательного знания — вместо отождествления рациональности с аксиоматико-дедуктивным доказательством, а знания — со всеобщим, необходимым и выводным (по правилам дедукции) знанием приоритетными стали процедуры аргументации и аргументированного знания. Что же случилось в философии науки? Ведь аргументация (от лат. *argumentatio* — изложение доказательства, приведение доводов, доказательство) также является доказательством. И в чем же здесь существенная трансформация? Смена приоритетов, которая имеется в виду, повлекла за собой не просто «ослабление» жесткой парадигмы доказательного знания, но и расширение спектров доказательства, включение в «поле доказательства» тех форм аргументации, которые не принимались в качестве доказательных процедур. В область аргументированного знания оказались включены те формы знания, которые не релевантны дедуктивно выводному знанию и которые связаны с судебной практикой, с защитой своей позиции и критикой своих оппонентов на гражданско-политических форумах и др.

Приведем один пример из истории логики — изменение отношения к косвенному доказательству. Идеал строгого дедуктивного доказательства, которому отдавали предпочтение античные мыслители и даже Аристотель, приводил к тому, что косвенный вывод, доказательство от противного, основанное на сведении к абсурду и на утверждении логического критерия непротиворечивости, считался чем-то не достоверным, сомнительным. Так Платон проводил различие между доказательными и вероятными суждениями геометрии («Вместо того, чтобы приводить неопровержимые доказательства, вы довольствуетесь вероятностью», непозволительной в геометрии<sup>52</sup>), между доказательством через правдоподобие, которые используют «пустохвалы» и обманщики, и истинным знанием<sup>53</sup>. Аристотель не раз выражал сомнения в значимости косвенного (апогогического) доказательства. Конечно, в этом чувствуется неприятие софистов, которые делали акцент на апогогическом доказательстве, проводя мысль о невозможности строгого доказательства, и скептицизма, позднее отвергавшего саму возможность научного знания с помощью сведения к абсурду и косвенного доказательства. Однако дело не только в

неприятии софистов. Дело в расширении состава логики и форм ее доказательства, вовлечение в ее орбиту далеко «нестрогих» способов аргументации.

Истоки косвенного доказательства одни историки науки связывают с философией элейтов и Платона (например, А.Рей, А.Сабо), другие же (например, С.Я.Лурье) объясняют использование этой формы доказательства обращением к той форме аргументации, которая уже была распространена в судебной риторике. Так Лисий в своей речи в защиту Евфилета, обвиненного в убийстве Эратосфена, широко использует косвенное доказательство для разоблачения лживости показаний свидетелей<sup>54</sup> и в его рассуждении применяются такие модальные формы, как «если б я велел...», «если бы я старался захватить его...», «разве я бы не оповестил знакомых», «если бы я знал заранее...», которые в дедуктивном доказательстве не используются. Иными словами, формы аргументации, которые уже использовались в судебной практике, нуждались в логическом осмыслении, были признаны в качестве логических процедур доказательства, а апогогическое доказательство стало позднее широко использоваться в платоновой академии при систематическом изложении научно-теоретического знания, в частности в «Началах» Евклида. Косвенное доказательство, широко использовавшееся в судебной практике, стало признанным логическим инструментом и с помощью него начинает строиться и система геометрического знания. Так произошло не только изменение отношения к косвенному доказательству, но и расширение процедур доказательства, признанных теоретиками логики и математики.

Одна из трудностей для философского осмысления коммуникативного сообщества и коммуникативного действия, заключается в ответе на вопросы: Существуют ли медиаторы коммуникаций? Каков статус этих медиаторов? Могут ли медиаторы быть универсальными?

Уже постпозитивистская философия науки столкнулась с проблемой медиаторов коммуникаций. Правда, в весьма модифицированном виде — в виде парадигмы, признаваемой научным сообществом. Тезис о несоизмеримости парадигм, выдвинутый Т.Куном, предполагал, что различия между соперничающими парадигмами настолько велико, что невозможно выдвинуть какую-либо совокупность стандартов для доказательства превосходства одной парадигмы над другой: они просто несоизмеримы. В социологии науки идея Куна о несоизмеримости нередко отождествлялась с несовместимостью и даже с несравнимостью различных парадигм. Тезис о несоизмеримости ориентировал историографию науки на контекстуальную интерпретацию научных теорий. Историки науки столкнулись с ди-

леммой: либо допустить возможность рациональных дискуссий и доказательства между сторонниками конкурирующих парадигм, основанную на существовании универсальных посредников коммуникации и рациональных стандартов аргументации, либо исходить из актуальных исторических дискурсивных практик, не допуская при этом никаких стандартов рациональности.

Эта дилемма была сформулирована Р.Бернстайном: «либо неизменные стандарты рациональности (объективизм), либо произвольное предпочтение одного множества стандартов или практик конкурирующим множествам (релятивизм)»<sup>55</sup>. Универсальным рациональным стандартом (или медиатором коммуникаций внутри научного сообщества), по интерпретации Бернстайна, является разум, запечатленный в социальных практиках и представляющий собой совокупность наилучших из возможных научных аргументов, которые только можно привести.

Идея «присутствующего разума», который избавляет философа науки от впадения в релятивизм, с одной стороны, и в догматизм, с другой, отстаивается и Дж.Александром. По его словам, «присутствующий разум» устанавливает рамки для понимания этого мира, обеспечивает наращивание корпуса утверждений наблюдения, имеющих статус беспристрастных и безличных, выявляет правила соответствия между концептуальными структурами, созданными им, и утверждениями наблюдения о мире, создает возможность достижения консенсуса, обеспечивает согласие относительно способов интерпретации наблюдений, их документации, моделирования, объяснения и публикации. Благодаря этим критериям научной объективности из консенсуса научного сообщества складывается безличный мир: «Чем больше индивиды разделяют концептуальные рамки своих безличных миров, тем больше индивидуальная практика может быть подвергнута сверхличному контролю, тем в большей мере она подчиняет себя универсальным критериям оценки. Чем больше разделяемая почва, тем более нейтральной эта почва не только выглядит, но и является»<sup>56</sup>.

Среди многослойных безличных миров, создающих условия для согласия, Александр особо отмечает выдвинутые Р.Мертоном четыре черты научного этоса (универсализм, коммунизм, бескорыстие и организованный скептицизм), которые являются не только одним из критериев научной объективности, но и позволяют преодолеть впадение истории науки и философии науки в релятивистскую идеографию. «Присутствующий разум» — это совокупность разделяемых и обязывающих норм, общих истин, на которых основывается понимание и взаимопонимание между людьми, тематизация норм и пра-

вил коммуникативного понимания, обретение контекстуальной интерпретацией универсалистского значения, осмысление коммуникативных правил в формах обобщенного знания (лингвистики, теории коммуникации и др.), ставших интеллектуальными традициями, методологические правила и стандарты объяснения и согласования научных утверждений (и с наблюдениями, и внутри теории), исследовательские программы, дисциплинарные матрицы.

«Присутствующий разум» обеспечивает существование дискурса, релевантного доказательству и критериям научности, признанными научным сообществом, и служит гарантом того, что научные коммуникации не вырождаются в болтовню, идеологически ангажированных приверженцев той или иной доктрины убеждений. Идея «присутствующего разума», по словам Александра, нацелена на то, чтобы построить теоретический дискурс «на основе универсального аргумента»<sup>57</sup>.

Иными словами, коммуникативный поворот философии и истории науки привел к уяснению значимости логических правил аргументации для роста и функционирования науки, для многообразных форм коммуникаций внутри научного сообщества и между ними<sup>58</sup>. Вместе с тем этот поворот привел к деконструктивистской историографии науки, к замыканию рациональных реконструкций истории науки лишь в пределах герменевтически истолковываемых коммуникаций между учеными, что нашло свое выражение в тезисе о «несоизмеримости парадигм». В последние десятилетия уже ощущается неприятие этой деконструктивистской программы в историографии<sup>59</sup> и начинается поиск универсальных и актуальных посредников коммуникации, универсальных норм и правил, создающих «безличный мир» рациональности (ее критериев, стандартов, регулятивов, методов достижения истин). *Однако возрождение идеи «присутствующего Разума» не ведет к тому, что осознается иной статус норм в границах коммуникативной рациональности, который принципиально отличен от безличных, самостоятельно сущих, объективно идеальных (методологических, этических и прочих) норм Разума: вместо того, чтобы понять нормы как стратегии и ориентации исследований, как методологически регулятивные правила, представленные в исследовательской программе, как способы концептуализации и объединения научного сообщества, как те предпочтения, которые приняты в нем, обеспечивая солидарность и сплоченность научного сообщества, гальванизируется нормативность Разума, присутствующего в научных исследованиях и в коммуникациях между учеными.* Иными словами, философия вновь столкнулась с попытками возрождения классического Разума в качестве антитезы

его деконструкции. Вместо того, чтобы исходить из идеологии прецедента, в противовес деконструктивизму выдвигается прежний идеал нормативного Разума, присутствующего во всем и вся и образующего объективно-идеальный «третий Мир», сущий сам по себе, вне и независимо от любой когнитивной деятельности и научного сообщества.

Философия науки и историография науки прошли свой круг — от утверждения универсальных методологических правил до погружения научной рациональности в исторически изменчивые контексты научной коммуникации, герменевтически истолковываемых и лишенных каких-либо универсальных норм, от выступлений против метода до погружения рациональности в риторическую аргументацию, от отказа от критерия доказательности научного знания до принятия всех правил научного метода лишь в качестве методов аргументации и риторических приемов. Теперь же начинается новый круг — возврата к идее универсальности, поиска универсальных норм и правил, в том числе и научных коммуникаций. Но этот новый круг уже обогащен осознанием того, что собой представляет научная практика, насколько дискурсивные практики «отягощены» процедурами аргументации и интерпретации и не могут быть целиком и полностью редуцированы к методам доказательного знания, сколь трудно достижение согласия в научном сообществе и тем более объективности знания.

Без риторики и теории аргументации невозможно изучить ни установки ученых, выраженных в «устной истории», т.е. в устных историко-научных документах, полученных с помощью интервью, различных опросов, ни их предпочтения, ни их амбиции, ни то, что входит в состав неявного и нередко не артикулируемого «личностного знания». Примером такого использования методов включенного наблюдения и аргументативной логики могут служить полевые исследования Б.Латура и С.Вулгара «Лабораторная жизнь»<sup>60</sup>. Дискурсивные практики современной науки оказываются гораздо более богатыми и широкими по сравнению со всеми способами ее рационализации, в которых она отождествляется с систематической логичностью и дедуктивной доказательностью.

Развитие герменевтики, понимающей социологии и методов гуманитарных наук выявило трансцендентальные предпосылки понимания и взаимопонимания. В общем виде процедура понимания предполагает некоторый *образец*, выдвигаемый в качестве нормы понимания. Сам этот образец формируется как *универсализация прецедента*, принимаемого тем или иным сообществом в качестве стандарта, правила, регулятива. К условиям понимания языковых выражений следует отнести такие характеристики речевой коммуникации, как ее

осуществление на одном языке, придание словам одного и того же значения, дискурс об одном и том же предмете. Для уяснения процедуры понимания существенны не столько различие языковых выражений (репрезентаций) и сферы значений, формирующейся в контексте употребления языка, сколько поиск их единства. Понимание и есть акт отождествления значений и языковых репрезентаций. Этот акт отождествления осуществляется не в изолированном слове, а в предложении, в «языковой игре», в тексте и в дискурсе.

История методологии может быть рассмотрена как эволюция различных этапов научной коммуникации: 1) выдвигание прецедентных текстов (например, Галилея) в качестве образца методологически проясненной работы, 2) универсализация этого прецедента и использованного метода; 3) превращение этого метода в методологическую исследовательскую программу и тем самым в методологию и в то, что можно назвать методологическим сознанием ученых того или иного времени<sup>61</sup>. Текст из прецедентного становится общепризнанным (для этого потребуются, правда, немалое время, а признание происходит в постоянном противоборстве с вненаучными и контрнаучными силами), а предложенный ученым метод становится благодаря признанию научным сообществом стандартным и нормальным.

### Примечания

- <sup>1</sup> Так Аристотель писал: «Совершенно ясно, что для развития человека в том или ином направлении далеко не безразлично, будет ли он сам изучать на практике то или иное дело» (Политика, 1340 b 22–23). «Для того, чтобы уметь судить о деле, надо самому уметь его делать, а потому люди должны, пока они молоды, сами заниматься этим делом» (Там же. 1340 b35–37).
- <sup>2</sup> «Мы сами обещаем наши действия или стараемся правильно оценить их, не считая речей чем-то вредным для дела; больше вреда, по нашему мнению, происходит от того, если приступать к исполнению необходимого дела без предварительного уяснения его речами» (*Фукидид*. История. Т. 1. П. М., 1915; П., 40).
- <sup>3</sup> *Миллер Т.А.* К истории литературной критики в классической Греции V–IV вв. до н. э. // Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 55–75.
- <sup>4</sup> *Платон*. Горгий. 452d–459e // *Платон*. Соч. Т. 1. М., 1968. С. 264–273.
- <sup>5</sup> *Платон*. Федр. 267 b // *Платон*. Соч. Т. 2. М., 1970. С. 206.
- <sup>6</sup> Там же. С. 198.
- <sup>7</sup> *Миллер Т.А.* Цит. соч. С. 144
- <sup>8</sup> *Аристотель*. Риторика. П., ХХIУ, 9, 1402 а.
- <sup>9</sup> *Аристотель*. Риторика. М., 2000. С. 7.
- <sup>10</sup> Определение топосов как «структурно-смысловых моделей, которые служат для развертывания замысла речи, на основании которых создаются части текста, а затем и весь текст» (*Ассуирова Л.В.* Топосы как смысловые модели порождения речи.

- М., 2002. С. 13), относится к элокуции и не учитывает в своем определении существования «общих топосов», т.е. хорошо известных истин, общепризнанных и непрекаемых суждений, выраженных в репертуаре пословиц, поговорок, утвердившихся в «здравом смысле», вербально закрепленных общепринятым мнением и репрезентирующих норму, референтную для общающихся.
- <sup>11</sup> *Grimaldi W.* Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric. Wiebaden, 1972.
- <sup>12</sup> Помимо работ Перельмана укажем на книгу бельгийского логика М.Мейера «От логики к риторике» (*Meier M.* From logic to rhetoric. Amsterdam—Philadelphia, 1986). Этот поворот к риторике обнаруживается в *социальной эпистемологии* С.Фуллера, выдвинувшего в противовес традиционного изучения академического знания исследования науки и технологии — STS в социальном контексте (*Fuller S.* Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge. Wisconsin, 1993).
- <sup>13</sup> «Создатель традиционной логики Аристотель ограничивал логику от риторики тем, что логика (или, по его терминологии, аподиктика) говорит о приемах доказательства *истины*, тогда как риторика направлена на вероятное, т.е. говорит об убеждении в чем-либо *независимо* от его истинности или ложности. Эти признаки истинности и доказательности позднее сделались неотъемлемыми в определении логики. Но усматривать своеобразие логики в направленности на истинное можно только стоя на позиции отвлеченного рационализма. Для нас неважно, что почитал истинным Аристотель и что ложным. Важно только, что Аристотель обособлял речь *аподиктическую*, то есть доказывающую, от речи *диалектической*, постепенно развивавшейся в споре и вопросах правдоподобное мнение, и речи *риторической*, убеждающей в правдоподобном мнении, не непременно истинном» (*Зубов В.П.* Генезис научной терминологии // *Зубов В.П.* Избр. труды по истории философии и эстетики. 1917–1930. М., 2004. С. 278). И добавляет в примечании: «ключ к его аподиктике — в «Топике» (Там же. С. 295).
- <sup>14</sup> *Bucher S.M.* Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art. L., 1902. P. 339: «Этос, объясняемый Аристотелем, является моральным началом характера. Он описывает определенное состояние или направление воли».
- <sup>15</sup> *Grimaldi.* Op. cit. P. 150.
- <sup>16</sup> *Аристотель.* Риторика. М., 2000. С. 32.
- <sup>17</sup> *Аристотель.* Никомахова этика 1095 b // *Аристотель.* Соч. Т. 4. М., 1983. С. 57.
- <sup>18</sup> Там же. С. 51.
- <sup>19</sup> Там же. С. 98.
- <sup>20</sup> *Аристотель.* Никомахова этика 1127 a18 // *Аристотель.* Соч. Т. 4. С. 139.
- <sup>21</sup> Так Квинтиллиан в своем учении о четырех видах статусов вопросов (установления, определения, оценки и отвода), о расположении материала, и особенно о фигурах мысли, в частности о фигурах, уточняющих контакт со слушателями, и о фигурах слова, прежде всего об отборе слов, исходил в «Наставлении оратору» из уяснения направленности риторики на Другого, на собеседника, на слушателя. В современной неориторике под этосом понимается «аффективное состояние получателя, которое возникает в результате воздействия на него какого-либо сообщения...» (*Дюбуа Ж., Эделин Ф., Клинкаберг Ж.-М.* Общая риторика. М., 1986. С. 264), то есть, трактуясь психологически, отождествляется с аристотелевским «пафосом», который античная риторика учитывала, но все же от которого стремилась освободиться. Более корректен, но все же односторонен, поскольку учитывает лишь одну сторону коммуникации, подход Ю.В.Рожественского, для которого этос — те ус-

- ловия, которые получатель речи предлагает ее создателю, пафос речи — намерение, замысел создателя речи, а логос — словесные средства, использованные создателем речи (См.: *Рождественский Ю.В.* Теория риторики. М., 1997. С. 96).
- 22 *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 211.
- 23 Husserliana. Bd. VIII. S. 190.
- 24 Husserliana. Bd. XV. Dritter Teil. Haag. 1973. S. 475.
- 25 Ibid. S. 421.
- 26 Этот поворот к риторике и теории аргументации в философии начался в 50-х гг. XX века с работ Х.Перельмана, который, занимаясь практикой юридического «доказательства», в книге, написанной совместно с Л.Ольбрехт-Титекой, подчеркнул значение процедур аргументации в философии и особенно в праве (*Perelman Ch., Olbrecht-Tyteka L.* Rhetorique et philosophie. Pour une theorie de l'argumentation en philosophie. P., 1952). Позднее Перельман писал: «Мы получили результаты, которые никто из нас не ожидал. Не зная и не желая этого, мы открыли часть аристотелевской логики, которая долгое время была забыта или, по крайней мере, игнорировалась и презиралась. Эта часть имела дело с диалектическими рассуждениями, которые противопоставлялись рассуждениям демонстративным, названным Аристотелем аналитическими, и которые подробно обсуждались в «Риторике», «Топике» и «О софистических рассуждениях». Мы назвали эту новую, или возрожденную, отрасль исследований, посвященную анализу неформальных рассуждений «Новой Риторикой» (*Perelman Ch.* The new Rhetoric and Humanities. Dordrecht. 1979. P. 9). Перельман имеет в виду книгу: *Perelman Ch., Olbrecht-Tyteka L.* La nouvelle Rhetorique. Traité de l'argumentation. P., 1958).
- 27 Национальная культура и общение. М., 1977; *Гудков Л.* Теория и практика межкультурной коммуникации. М., 2003; *Прохоров Ю.Е.* Национальные социокультурные стереотипы речевого общения. М., 1996; Метафора в языке и тексте. М., 1988; *Вежбицкая А.* Язык, культура, познание. М., 1996; *Караулов Ю.Н.* Русский язык и языковая личность. М., 1987 и др.
- 28 *Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984. С. 68.
- 29 *Тулмин С.* История, практика и «третий мир» (трудности методологии Лакатоса) // Философия науки. Вып. 5. М., 1999. С. 269.
- 30 Там же. С. 100.
- 31 Там же. С. 106.
- 32 *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 153.
- 33 Там же. С. 157–158.
- 34 Там же. С. 199.
- 35 Там же. С. 216.
- 36 Там же. С. 245.
- 37 Там же. С. 252.
- 38 Там же. С. 322.
- 39 Там же. С. 451.
- 40 Гораздо более убедителен М. Финоккьяро, который, продолжая Фейерабенда, подчеркивал: «Не только аргументация, но и риторика играет принципиальную роль в науке и, следовательно, она важна для научной рациональности. Нельзя упускать из виду риторический аспект науки» (*Finocciaro M.* Galileo and the art of reasoning: Rhetorical foundations of logic and scientific method. Dordrecht etc., 1980. P. 5). На материале работ Галилея он подчеркивает, что риторика — необходимый элемент научного метода, что он был «логиком-в-действии», который использовал логику аргументации.

- <sup>41</sup> Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 108.
- <sup>42</sup> Там же. С. 116.
- <sup>43</sup> Там же. С. 8.
- <sup>44</sup> Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. М., 2005. С. 43.
- <sup>45</sup> Там же. С. 155.
- <sup>46</sup> Там же. С. 157.
- <sup>47</sup> Merton R. Sociological Ambivalence and other Essays. N. Y., 1976.
- <sup>48</sup> Barnes S.B., Dolby R.G. The scientific ethos: A deviant viewpoint // Archiv Europ. Sociology. 1970. Vol. 11, № 1. P. 3–25.
- <sup>49</sup> Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Fr. a/M., 1985. Bd. 1. S. 45.
- <sup>50</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 195.
- <sup>51</sup> Подробнее о понимании дискурса см. в статье: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Нарративные модели дискурса и Дискурс // Теоретическая культурология. М., 2005. С. 247–252, 252–255.
- <sup>52</sup> Платон. Тезтет 162 e.
- <sup>53</sup> Платон. Федон 92 d.
- <sup>54</sup> Лисий. Речи. М.–Л., 1933. С. 34–35.
- <sup>55</sup> Bernstein R.J. Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia, 1983. P. 68.
- <sup>56</sup> Александр Дж. Общая теория в состоянии постпозитивизма: «эпистемологическая дилемма» и поиск присутствующего разума // Социология. 4М. Вып. 19. С. 182.
- <sup>57</sup> Там же. С. 196.
- <sup>58</sup> В этой связи хочу напомнить мысль М.М.Бахтина о том, что диалектика представляет собой абстрактную теорию диалога. Б.С.Грязнов предпринял попытку представить «риторическую» интерпретацию логики Аристотеля, «погрузив» ее в «Топику» как логику диалогической аргументации (*Грязнов Б.С.* On the historical interpretation of Aristotles «Analytics» // Organon. 1975. № 11).
- <sup>59</sup> Gossman L. Toward a Rational Historiography // Transactions of the American Philosophical Society. 1989. Vol. 79, № 3. P. 1–68.
- <sup>60</sup> Latour B., Woolgar S. Laboratory life: The social construction of scientific facts. L., 1979; Латур Б. Дайте мне лабораторию и я переверну мир // Логос. 2002. № 5–6.
- <sup>61</sup> Об этом см.: *Огурцов А.П.* История методологии науки: реальные и виртуальные трудности // Методология науки: проблемы и история. М., 2003. С. 224–225.