

О КРИТИКЕ ПРОТЕСТА. ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

Антоновский Александр Юрьевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: antonovski@hotmail.com

ON THE CRITIQUE OF PROTEST. REPLY TO CRITICS

Alexander Yu. Antonovski – DSc in Philosophy, leading research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: antonovski@hotmail.com

Мы с большим интересом и благодарностью ознакомились с аргументами коллег, откликнувшимися на нашу статью. В этой связи нам показались заслуживающими внимания соображения О.Е. Столяровой: «Примеры не объясняют, почему становится возможным» появление сообщества с особой бинарной – деятельно-созерцательной позицией. В ответ мы можем сказать, что примеры таких «странных» сообществ имеют и теоретическое значение: поскольку косвенно указывают на то, что существует мыслительный ход, который еще не обнаружен.

При этом можно согласиться, что ученые, действительно, как никто другой, способны к калькуляции издержек и выгод, которые приносит реализация научного проекта и для общества, и для самой науки. И тогда действительно можно обнаружить некую общую или даже *абсолютную* перспективу, связывающую научное сообщество и сообщества вне науки. Наука, как наблюдатель второго порядка, фиксирует то, что «выгодно» ей и «выгодно» наблюдателю первого порядка. В этом смысле оксюморон *«научной ценности релятивизации всех ценностей»* утрачивает свою парадоксальность. Этот релятивизм как базовая ценность науки постулируется теперь как некий *общей интерес* и общества, и науки. И если первичному наблюдателю, обычному гражданину, так не кажется, то тем хуже для него. Поскольку его несогласие с прогрессом науки в этом смысле предстает следствием ограниченности его наблюдательной перспективы, за которую он не может выйти и не распознает поэтому своих истинных выгод.

И все-таки даже это предложенное Столяровой понимание ученого, который в своем активизме калькулирует собственные и общественные выгоды и обнаруживает некую «общую полезность», как нам кажется, не решает проблемы. Ведь в этом случае наблюдения ученого понимаются как нечто принципиально недостижимое для



наблюдателей первого порядка, что в свою очередь опять разрушает принцип демократизма, который, – по крайней мере, по его собственным заявлениям и убеждениям, – воплощает научное сообщество.

Кроме того, такое понимание научной реконструкции и обоснования общих ценностей в известной мере девальвирует все ценности и «скрепы», которые получают свою «валютивную силу», потому что не могут быть ни обоснованы, ни опровергнуты, ни скорректированы, ни трансформированы в процессе коммуникации.

Другой аргумент Столяровой кажется нам более глубоким. Она утверждает, что парадокс возникает лишь применительно к *пропозициональному* знанию, т. е. такму, который выражен в предложениях, допускающих распределение знания на истинностные и ложные значения. Действительно, если знание понимать шире, допустить в него другие качества, помимо стандартных, истинности, обоснованности и личной убежденности, и понимать его лишь как *рецепт успеха*, как то, что имеет *предсказательную* силу (неважно, насколько истинны сами предложения), и особенно, (добавим от себя) коллективный характер. В этом случае парадокса «ценности фальсификации ценностей» действительно не возникает, ведь такое знание не требует никакой фальсификации как важнейшего условия его развития. Такое *перформативное* знание и в принципе не может фальсифицироваться с точки зрения истинности, но лишь, в крайнем случае, с точки зрения подтверждения прогноза, с точки зрения общего признания членами коллектива.

Правда, всегда можно сказать, что если прогноз не подтвердился, виновато не знание, а некий неизвестный препятствующий фактор. «Танцор *знает*, как танцевать, но сегодня у него что-то болит». Рецептурная успешность как критерий знания-умения в этом смысле действительно «весит» больше его истинности в силу его банальной тавтологичности. Успешно, то что считается успешным, результативным – то, что приносит результат, а коллективно то, что разделяет коллектив. И в этом смысле ничто не мешает работать с ложным научным знанием, например, с понятием «флогистон», ведь он «успешно» соединил три объяснительные функции – окисление, дыхание, горение.

А «коллективность» как четвертый признак знания (в дополнение к трем стандартным признакам *истинности, убежденности, обоснованности*) действительно мог бы помочь разрешить обсуждаемый в нашей статье парадокс. Ведь именно коллективный характер связывает тот или иной тип знания с некоторым заданным стандартом скепсиса и соответственно типом наблюдения.

Тогда *религиозное знание* являлось бы *коллективным* знанием с очень низким стандартом скепсиса. Ведь оно утверждает в высшей степени невероятную, но все же логически допустимую возможность существования некоего «омnipotentного создателя-наблюдателя».



Это знание требует некоторого минимального фальсификационизма (фальсификационистские процедуры удостоверения чудес, святости, соответствия священным текстам и т. д.). Такие процедуры фальсификации ценностей вполне и сами могут претендовать на статус сплачивающих ценностей для данного стандарта (религиозного) наблюдения мира. Ведь отрицание ложных чудес, ересей, ложных интерпретаций лишь утверждает солидарность религиозного сообщества.

В этом смысле и *научное знание*, конечно, характеризуется более высоким коллективным скептическим стандартом, но он, безусловно, не соответствует подлинному фальсификационизму. Ведь такая научная фальсификация (в том числе и ценностей) характеризует лишь *пафос* ученого сообщества, но никак не саму коллективную научную практику¹, а поэтому наш парадокс опять не возникает. Ведь, как оказывается, и сами ученые вовсе не придерживаются собственных разрушающих и все-релятивизирующих установок. Так, ученый, в отличие от философа, в своих опытах с *реальностью* почему-то не склонен учитывать (пусть в высшей степени невероятную, но все же логически-допустимую) возможность существования всесильного экспериментатора, держащего мозги этого ученого в бочке и проецирующего в него сконструированный им образ этой внешней реальности.

Наконец, *философское знание* – в высшей степени критично, поскольку с точки зрения этого коллективного стандарта наблюдения, не считается подлинным знанием даже и *научное знание*, ведь оно постулирует нечто как истинное, не учитывая *все* возможности и вероятности ошибки.

И конечно, знание из одной наблюдательной перспективы не может опровергнуть знание из некоторой другой. Так, ученый не может сказать, что религиозное знание не является истинным. Максимум, что он может заявить, это то, что религиозное знание не является научным знанием, поскольку не удовлетворяет тем скептическим стандартам наблюдения, которые приняты в *научном коллективе*.

В этом случае не-пропозиционального понимания знания ученый, безусловно, не способен навязать другим сообществам, никакой *абсолютной ценности релятивизма ценностей*. Напротив, он вынужден признать, некоторую особенную правоту и другого стандарта коллективного знания. Ведь и его собственный стандарт нельзя назвать гиперкритичным, например, в сравнение с наблюдением философов.

Наконец, мы, безусловно, должны согласиться с конструктивистским тезисом Столяровой и примкнувших к ней Пиккеринга и Маккензи. Этот тезис утверждает, что вовсе не репрезентационизм (и связанная с этим созерцательность, т. е. переживательный, а не

¹ Вспомним, пример Лакатоса против критерия фальсификаций: данные об орбите движения Меркурия вступили в противоречие с законами Ньютона, но никто от них не отказался.



деятельностный характер науки) характеризует научную практику и коммуникацию. Мы соглашаемся и с тем, что коммуникативные стандарты, которые наука навязывает обществу, принадлежат не ей, а этому обществу. И в этом смысле наш парадокс вновь оказывается разрешенным. Ведь наука навязывает обществу лишь то, что общество через оптику науки навязывает самому себе, и само попадает в ловушку самореферентности².

Однако, признавая это решение парадокса Столяровой апелляцией к коллективному знанию-умению, мы все-таки остаемся на уровне практического разрешения теоретического парадокса. Действительно, представление о науке как о практическом *знании-умении* практически фальсифицирует и сам наш теоретически формулируемый парадокс. Проблема лишь в том, что тезис О.Е. Столяровой фальсифицирует и саму ценность фальсификации в научной практике, а значит, и фальсифицирующее значение тезиса О.Е. Столяровой становится ничтожным.

Возражения А. Костиной сводятся к тому, что развитие науки связано и с самофинансированием, а значит, университет (и исследовательский институт) выступает неким аналогом бизнес-корпорации. Причем корпоративность, по мнению, Костиной, восходит к средневековому устройству университета. На это хочется возразить, что современный университет, с точки зрения коммуникативной теории, все-таки является не корпорацией, а организацией. Корпорация (цех) предполагает пространственно-временное регулирование всех сфер производства (прежде всего, его ограничение), жесткую иерархию и ограниченные возможности переходов учеников в мастера, из студентов в профессора. Классический университет как раз и возникает в процессе борьбы со своим цеховым устройством. Цеховая автономия не предусматривала и не предполагала никаких личных свобод.

Более уместно сравнить университет как организацию с бизнес-предприятием как организацией. Критика Костиной направлена на то, что научный протест, предстающий в виде движения, а не организации, не способен решить самопровозглашаемые задачи, поскольку он не говорит с противоборствующими сторонами на одном языке. С этим мы согласимся, тем более что и в заглавном тексте мы утверждаем, что протест вообще не призван решать поставленные им задачи и проблемы. Он их создает, ставит, высвечивает, придает им релевантность, и указывает гранд-системам – науке, политике, хозяйству на то, что они сами – в силу своей системно-ограниченной оптики – увидеть не в состоянии.

Л.А. Тухватулина, вслед за Вебером, справедливо указывает на то, что наука не только не должна навязывать свои типы общения другим сообществам, но и сама требует ре-легитимации, и как следствие,

² Мы видим источник этого парадокса в том, что наука все-таки остается коммуникацией, и в этом смысле, выделившись из общества, остается обществом (общества).



должна отказаться от притязаний на свое выделенное положение. Для этого ей следует трансформировать свои наблюдательные инструменты: превратить «формальную рациональность» в «рациональность материальную» – такую, которая была бы совместима и с другими типами рациональности. Соглашаясь с этим, хотелось бы возразить на тезис оппонента о легитимации притязаний науки ссылкой на значимость профессии ученого: «ученый, равно как врач, судья или священник, уже в силу одной только значимости профессии причисляется к особому кругу “посвященных”, чье мнение признается заведомо авторитетным и в высшей степени легитимным».

Наш аргумент в том, что некоторые научные дисциплины, прежде всего фундаментальные, но также и эпистемология, не укоренены в обществе «профессионально», «экономически» или «политически». Так, на эпистемологию не поступает функционально определенного заказа из внешнего мира науки – других социальных систем. Ведь она не отвечает ни внешней образовательной потребности (как например, педагогика, филология), ни общественным требованиям, связанным с профессиями (математика, физика, инженерное дело). У общества нет запросов на анализ пространства, времени, бытия, причинности и других традиционных предметов философских спекуляций.

А.А. Аргамакова полагает, что «нормы и ценности науки не вне-рациональны». С этим аргументом со времени Вебера уже никто и не спорит, поскольку за ценностями закреплена автономная сфера ценностной рациональности. Другой аргумент мне представляется более разрушительным. Его суть сводится к тому, что нормы научности закрепляются в практике ученых по соображениям процедурной эффективности для получения достоверного научного знания. Это-де не императивы, это – целесообразные максимы. Как это понимать? То есть в некоторых ситуациях, если какому-то ученому, или группе исследователей, покажется это целесообразным, он мог бы отказаться от научной рациональности в пользу политического популизма; мог бы отказаться от децентрализованной научного исследователя в пользу внешнего контроля над его исследованием со стороны госорганов? От притязания на всеобщий характер своего высказывания в пользу утверждения, которое угодно партийному начальству? Мог бы он отказаться от того, чтобы его научная репутация не формировалась бы на основе его научных достижений? Согласился бы с тем, чтобы ученые звания и степени присуждались путем политических решений? Даже трудно выдумать гипотетическую ситуацию, в которой должна была бы оказаться наука, где такой процедурный порядок выказывал бы целесообразный характер.

Впрочем, на это есть и теоретический ответ, касающийся коммуникативного значения «этоса» как некоего реестра императивно значащих ценностей. Ведь ценности (справедливости, равенства, веры,



свободы, чистоты и т. д.) дефинитивно запрещены к обсуждению, и в этом смысле действительно недоступны для рационализации, что не исключает, что сами они определяют рациональность ориентирующей на них коммуникации. Ведь ценности только и получают свой локально-интегрирующий смысл за счет молчаливого признания их абсолютного значения. И как только мы начнем рационализировать ценности, то свобода окажется понятийно неопределимой и парадоксальной, вера потребует обоснования, чистота окажется не столь уж и целесообразной, поскольку уничтожает защитную флору, а справедливость окажется у всех разной. Непонятно, почему ценности, объединяемые в рамках научного этоса должны выходить за пределы этого общего понятия ценностей.