

## РАЗДЕЛ III. ПАМЯТИ СТ.ТУЛМИНА

В.Н.Порус

### **Цена «гибкой» рациональности (о философии науки Ст.Тулмина)\***

В 1997 г. умер Стивен Эделстон Тулмин. Уходят последние представители блестящей плеяды, которая в 50—80-х гг. сделала дискуссии по проблемам развития науки едва ли не самым заметным явлением в мировой философии этого периода. Теперь такая оценка многим покажется завышенной. Что и говорить, конец века отмечен очередной переоценкой ценностей. Все громче, иногда иронически, иногда всерьез, раздаются заявления о «конце философии» (по крайней мере в классическом, созданном многовековыми усилиями европейской культуры смысле этого понятия). Новые акценты ставятся на идеях, порывающих с классической философией. Так говорят о «смерти субъекта», что, конечно, означает и «смерть объекта»; говорят о ненужности и непродуктивности теорий научной рациональности, теряется интерес к истине и ее критериям, к природе человеческого познания. Философия без идей «рациональности», «истины», «объективности», без субъекта, без универсалий...

— Ну, уж это положительно интересно, — сказал бы Воланд, — что же это у вас, чего нихватишься, ничего нет!

---

\* Статья написана в рамках проекта 97-03-04113, поддержанного РГНФ.

А ведь еще не так давно «все это было», и не только было, но волновало лучшие мировые умы, и тогда сомнения в том, что это «есть», воспринимались скорее как капризная игривость интеллекта, как забавные, но недостойные серьезного интеллектуального усилия выходки.

Между тем ирония судьбы в том, что нынешнему (очередному) расцвету антифилософских тенденций в рамках... мировой философии в немалой степени способствовали как раз те выводы и итоги, к которым приходили дискуссии о науке и ее интеллектуальном содержании, ее развитии и законах, которым это развитие подчинено, о ее роли и месте в культуре.

К числу активных участников этих дискуссий принадлежал С.Тулмин. Выдвинутые им идеи привлекали внимание философов науки в течение почти четырех десятилетий. В этой статье, посвященной его памяти, я не буду повторять уже сказанное о нем в нашей литературе<sup>1</sup>. Я только коснусь вопроса, который представляется мне ключевым: вопроса о научной рациональности, как он ставился и решался С.Тулмином.

В философии науки XX века рассуждения о научной рациональности делились на два направления. К первому можно отнести теории научной рациональности, ориентированные на некий образец научной дисциплины — с присущими ему способами организации суждений, логикой, критериями доказательности, истинности и пр. Ко второму — теории научной рациональности, ориентированные на определенные правила и критерии научно-исследовательской работы. Типичными примерами могут служить неопозитивистские представления о рациональной науке — их отнесем преимущественно к первому типу — и поперианскую философию науки — пример второго типа.

Известно, что неопозитивисты в своих рассуждениях брали за образец рациональности математическую физику. К этому образцу, считали они, как к идеалу в принципе может и должно быть приближено всякое научное знание. Соответственно научные рассуждения полагались рациональными, если они отвечали критериям формально-логической правильности и строгости, а также критериям эмпирической проверяемости (верифицируемости). С.Тулмин еще с начала 50-х гг. выступил против абсолютизации этого образца. В книге «Философия науки» (1953) он высказывал мысль о том, что исключительная ориентация на логические методы анализа языка науки уводит философию науки от реальных способов рассуждения ученых: вместо живой

научной деятельности такая философия работает с моделью, столько же далекой от реальности, сколько мумифицированный труп — от чувств и жизненных устремлений живого человека. Более перспективной ему казалась стратегия, опирающаяся на идеи Л.Витгенштейна о «языковых играх»<sup>2</sup>. Научные теории и законы рассматривались им как правила рассуждений в «научных языковых играх». Цель научной игры в том, чтобы объяснять явления. Пройти путь от наблюдаемого явления к «закону», объясняющему это явление — это и есть цель науки, достигаемая с помощью ее рациональных исследовательских процедур, которые не могут быть поэтому сведены к формально-логическим выводам. Ведь формальная логика вынуждает любые рассуждения подчиниться некоторым универсальным стандартам (именно потому, что содержание рассуждения не охватывается этими стандартами, они и являются универсальными). В то же время у каждой конкретной «научной игры» могут быть свои особые стандарты рассуждения, не сводимые друг к другу.

Таким образом, эпистемология, как ее понимал Тулмин, должна представлять собой теорию, позволяющую сравнивать стандарты научного рассуждения в различных науках и даже в различных ситуациях исследования в одной и той же научной области.

Такая «сравнительная эпистемология» имела бы очень мало общего с «логическим анализом языка науки», выступавшим для неопозитивистов как синоним философии науки. Дело в том, что эпистемология, утверждал Тулмин, должна исследовать не способы конструирования и преобразования искусственных формальных структур, в которых препарируются «живые», то есть исторически развивающиеся и сменяющие друг друга научные теории, а ту «рациональность», какая проявляется в процессах этого развития и позволяет видеть в них действие человеческого интеллекта.

Примером подобной рациональности для науки в целом может выступать не математическая физика, а юриспруденция, отмечал Тулмин в книге «Применение рассуждения» (1958). В самом деле, именно в этой сфере яснее, чем в других, выявляется то обстоятельство, что логически выверенные, но не достигающие практической цели аргументы никак не могут быть признаны рациональными. Мысль, казалось бы, совершенно простая: рациональность рассуждения не сводится к его логичности. Рациональность есть нечто большее, нежели соблюдение логических законов и правил. Но что же в рациональности сверх логики?

Можно ли допустить, будто рациональность науки вообще не нуждается в логике? Именно так иногда понимали Тулмина его критики. В первых рецензиях на «Применение рассуждения» мысль Тулмина истолковывалась как покушение на точность и строгость научных рассуждений, как призыв к отказу от логических критериев рациональности<sup>3</sup>. В те годы, когда авторитет неопозитивизма был еще высок, подобные оценки были естественны. Но и спустя десятилетия, когда господство неопозитивистской «парадигмы» в методологии науки кончилось, время подобных интерпретаций не прошло. «Боюсь, — пишет Я.Джарви, — что Тулмин, отталкиваясь от логики, не только подрывает рациональность науки, но и создает возможность дискриминации рациональности как таковой. Из его рассуждений вытекает, что астрологи или охотники за ведьмами могли бы претендовать на рациональность наравне с наукой»<sup>4</sup>. Подобные опасения типичны: если рациональность науки сходит с твердой почвы логики, не означает ли это, что она зависает над трясиной иррационализма, скептицизма и релятивизма? Парадокс, однако, в том, что Тулмин критиковал *абсолютизацию* законов формальной логики в качестве критериев научной рациональности потому, что, по его мнению, она-то и ведет в эту трясиину!

Причина подобных недоразумений очевидна. Один и тот же термин — «научная рациональность» — понимался по-разному, фигурируя в различных методологических концепциях. Критики Тулмина видели в «научной рациональности» главным образом совокупность свойств, какими характеризуются *системы научных высказываний* (в частности, научные теории). Разумеется, систематическое единство такого рода не должно нарушаться алогизмами, иначе распадалось бы основание, на котором стоит теоретическая наука. Тулмин же в научной рациональности видел прежде всего совокупность идей, методов, способов рассуждений, с помощью которых ученые достигают «понимания» явлений. Но в таком случае «логическая систематичность» знания — это только *один из инструментов* научной рациональности. И когда Тулмин в более поздних своих работах показывал, как научное знание развивается не благодаря «культу систематики», а как эволюционный процесс «выживания» понятий в «интеллектуальной среде обитания», он тем самым подчеркивал простую мысль: история науки учит, что всякое преувеличение роли каких-либо инструментов познания искажает если не реальное развитие последнего (в конце концов, ученые, работа

ющие в науке, исходя из интересов своего дела, способны перешагнуть через любые философские каноны и догмы), то, по крайней мере, философско-методологическое его понимание.

Почему же «культ систематики», по мнению Тулмина, ведет к скептицизму и релятивизму? Дело не только в том, что методологии, следующие этому культу, искажают реальную историю науки, втискивая в свои схемы ее живое многообразие. Более важно то, что, как свидетельствует история науки, практически ни одна развивающаяся научная дисциплина никогда вполне не отвечала требованиям этого культа, следовательно, сам культ нуждается в каком-то «сверх-научном» обосновании и оправдании. Но рациональная методология не может обосновывать сама себя — это вело бы к «логическому кругу». А не будучи обоснованной или «оправданной», она открыта как скептическому сомнению, так и релятивистскому небрежению — если претендует на универсальность и нормативность в науке как таковой, независимо от исторических или социально-культурных обстоятельств ее существования и развития.

Поэтому, полагал Тулмин, чем глубже внедряется в философию и методологию науки культ систематики и логичности, тем более он служит совершенно противоположным целям — укрепляет позиции скептиков и релятивистов. Значит, следует искать *иную*, более гибкую, более приспособленную к сопоставлениям с историей науки теорию научной рациональности.

Необходимость такой теории к 60-м гг. уже не оспаривалась практически никем из крупных мыслителей. Ранние работы И.Лакатоса по философии математики были направлены к той же цели, и С.Тулмин, казалось, нашел в талантливейшем ученике К.Поппера своего единомышленника. Он ощущал поддержку и со стороны М.Полани, который свою концепцию «неявного знания» также сориентировал прежде всего на критику логико-позитивистских программ превращения научного знания в эмпирически обоснованную и логически взаимосвязанную систему высказываний. Стать на рельсы исторического подхода призвали философию науки Т.Кун и П.Фейерабенд (последний, кстати, также называл И.Лакатоса — то ли всерьез, то ли *cum grano salis* — «другом-анархистом»). Если учесть, что и философия К.Поппера также была ориентирована прежде всего на рост научного знания, а не на исследование его логической структуры, то до известного момента казалось, что все эти мыслители выступают сообща.

Но только казалось. В статье, посвященной памяти И.Лакатоса, Тулмин говорит о своем изумлении, когда его «единомышленник» Имре обрушился с резкой критикой на «эволюционно-биологическую модель» развития научного знания, зрелый очерк которой был представлен в книге «Человеческое понимание» (1972), обвинив ее автора в «элитаризме», «авторитаризме», «социологизме» и, наконец, в «иррационализме»<sup>5</sup>. Действительно, одно из центральных мест в концепции эволюции науки Тулмина занимал тезис о том, что принципы рациональной организации научных исследований, как и принципы рациональных оценок этих исследований зависят от мнений и убеждений лидеров соответствующих научных направлений и школ, от научной элиты. Тулмин не связывал подобное лидерство с содержанием фундаментальных научных идей столь жестко, как это делал Т.Кун, но Лакатоса в большей степени интересовало *сходство*, а не различие между тулминовской теорией «эволюции науки» и куновской теорией «научных революций», которую несколькими годами раньше он критиковал не менее резко в статье «Выдерживает ли критику различие между нормальной и революционной наукой?».

Для И.Лакатоса — «рыцаря критического рационализма» — позиции С.Тулмина и Т.Куна, а также М.Полани были неразличимы в одном важнейшем отношении: они все представлялись ему наступлением иррационализма в философии науки. Это обескуражило Тулмина, которому именно *различие* его взглядов с концепцией Куна казалось существенным: ведь он настаивал на том, что «никакое концептуальное изменение в науке не бывает абсолютным», и смена одних понятийных систем другими «происходит на достаточно устойчивых основаниях»<sup>6</sup>. Высказываясь за преемственность в развитии научного знания и отвергая «катастрофизм» Куна, разрывающий историческую траекторию науки на несвязанные и несоизмеримые отрезки, Тулмин полагал, что тем самым он отмежевывался от «историцистского релятивизма». Почему же Лакатос обрушился на обе концепции, как на «враждебные идеологические тенденции», как на «иррационалистические диверсии» в философии науки?

Тулмин вовсе не считал себя «иррационалистом». Но его понимание научной рациональности расходилось с тем, на котором настаивали попперианцы. Конечно, их понимание научной рациональности не сводилось к «культу систематики и логичности», которому служили логические эмпиристы 30-50 гг.

Но оно не менее тесно связывалось с нормативностью, якобы при-  
сушей подлинной, «хорошей» науке, обладающей «внутренней»  
историей, которую с помощью «рациональных реконструкций»  
можно успешно отделить от «внешней», «неправильной» истории,  
совершающейся не по канонам научной рациональности, а под  
влиянием культурно-исторической практики, факторы которой  
далеко не всегда родственны разуму. Это как раз и стало объектом  
критики Тулмина.

И неопозитивисты, и попперианцы, отмечал он, исходят из не-  
которой общей предпосылки: и те, и другие рассматривают научные  
теории исключительно как согласованные (по крайней мере в прин-  
ципе) системы высказываний. Движение научного знания поэтому  
и изображалось как последовательность изменений в содержании  
этих систем. Сами же эти изменения объяснялись исключительно как  
результаты логических преобразований или теоретически интерпрети-  
рованные данные опыта и экспериментов. Всякие иные причины этих  
изменений (психологические, социологические, политические и т.п.)  
выводились за скобки методологического и философского анализа,  
объявлялись чем-то не имеющим никакого отношения к научной ра-  
циональности. Но что же это за теория научной рациональности, если  
она противопоставляет себя тому, что «на самом деле» происходит в  
науке? Если она «дрессирует» науку, как цирковой укротитель диких  
животных, заставляя их выполнять свои команды, создавая у зрителей  
иллюзию, будто выполнение этих команд заложено в природе самих  
животных и совпадает с их «желаниями»?

И Тулмин, и Кун, и Лакатос, да и Поппер шли к истории науки.  
Но дистанции, пройденные ими, не были равными. Кун пытался  
просто оставаться в рамках истории науки и даже не называл себя  
философом. Конечно, написанная им история отражала его фило-  
софские взгляды, но он изображал дело иначе: как выведение неиз-  
бежных философских следствий из историко-научных исследований.  
Как бы то ни было, Кун, встречая расхождение между нормативными  
концепциями научной рациональности и историческими наблю-  
дениями, всегда отдавал предпочтение последним и признавал не-  
избежность и плодотворность исторических изменений критериев  
рациональности в науке. Лакатос, двинувшись к истории науки,  
остановился на полпути, полагая, что дальнейшее движение, то есть  
именно то, к чему звал Кун, опасно тем, что верность *истории* науки  
обернется тягчайшей изменой самой *науке*, тому, что составляет ее

суть и душу — научной рациональности<sup>7</sup>. Тулмин же не хотел останавливаться в этом движении, но также не хотел и принимать следствия, отталкивавшие Лакатоса и, видимо, не пугавшие Куна: ярлык «иррационалиста» не казался ему ни заслуженным, ни привлекательным. Следовательно, движение к истории науки должно было направляться иной, отличной от неопозитивистской и критико-рационалистической, теорией научной рациональности.

Тулмин пытался создать такую теорию. Около двадцати лет он вынашивал грандиозный замысел, который должен был воплотиться в объемистой трилогии о «человеческом понимании». Для реализации этого замысла нужно было начать с вопроса о том, «благодаря каким социально-историческим процессам и интеллектуальным процедурам изменяются и развиваются, передаваясь от поколения к поколению, популяции понятий и концептуальных систем — методы и инструменты коллективного понимания?»<sup>8</sup>. Проблема развития научного познания должна была решаться не в рамках традиционной эпистемологии, но включаться в контекст истории науки «от поколения к поколению»<sup>9</sup>. Впрочем, решение этой проблемы могло дать ключ к более широкому кругу проблем — о развитии «человеческого понимания» как такового, не ограничиваясь рамками одной только науки. Эта проблема звучала так: если признать, что принципы «человеческого понимания» исторически изменчивы, то каким образом можно рационально судить о различных стадиях или периодах этой истории? Отвечая на этот вопрос, следовало, с одной стороны, сохранить верность истории, с другой — не впасть в примитивный релятивизм. Тулмину казалось, что он нашел способ, каким можно избежать Сциллы абсолютизма и Харибды релятивизма: для этого требовалось указать «рациональной оценке и критицизму» точное место в социально-исторической «матрице» человеческого понимания. Уже из этого следовал безусловный приоритет самой этой «матрицы», в исследовании которой наряду с эпистемологией необходимо должны принять участие социология, культурология, история, социальная психология и другие ветви научного знания о человеке и человеческом обществе.

Поскольку развивающиеся понятия живут не на платоновских небесах и не в «третьем мире» К.Поппера, а в умах конкретных людей, то проблема «человеческого понимания» включает в себя также круг вопросов, связанных с психологией восприятия



и понимания, в центре которого опять-таки стоит вопрос об изменении навыков и способностей, благодаря которым люди способны обретать и изменять свое понимание. Этот вопрос Тулмин предполагал решать, «точно локализуя в психофизиологической матрице человеческого понимания те пункты, в которых рациональное мышление и суждение находят свои функциональные корреляты»<sup>10</sup>, то есть, иными словами, от эволюции понятийных образований в социокультурной среде он пытался перейти к эволюции психофизиологических «коррелятов» этих образований.

Наконец, опираясь на выводы относительно коллективных и индивидуальных «матриц» человеческого понимания, Тулмин предполагал перейти к «центральной теме» всего исследования: на каких основаниях люди, убежденные в изменчивости этих «матриц», все же принимают рациональные решения и в соответствии с ними действуют в отведенные им историей отрезки времени. Задача состояла в том, чтобы показать, во-первых, как рациональность и ее категории соотносятся с действительным поведением людей, и, во-вторых, «как интеллектуальный авторитет наших понятий находит свой конечный источник в эмпирических матрицах самого понимания»<sup>11</sup>. Это уже выводило на эволюцию способов деятельности, протекающую во взаимосвязи с эволюцией понимания.

План Тулмина вел от теоретической реконструкции жизни понятий в интеллектуальной среде их «обитания» к теориям духовной жизни и деятельности индивидов. По сути, он сформулировал программу *философской антропологии*, в основание которой положил *феноменологию знания*. Надо сказать, что такие универсальные программы редко выполняются. Чаще их инициаторы останавливаются на полпути, оставляя лишь наброски, догадки, ориентирующие идеи о том, как именно следовало бы идти в намеченном направлении. Не была выполнена и эта программа Тулмина. Из задуманной трилогии был написан только первый том «Человеческого понимания» — книги, в которой схема биологической эволюции, разработанная Ч.Дарвином, использовалась в качестве эвристического аналога для моделирования эволюции «концептуальных популяций», в первую очередь — понятийных образований науки.

Эта модель хорошо известна, и в ее адрес высказано немало критических замечаний. Тулмина упрекали за недооценку уникальности индивидуального вклада в понимание, за то, что он

был «недостаточно историчен», акцентируя только социальность интеллектуальных процессов. Этот упрек не обоснован хотя бы потому, что теория индивидуального понимания, как видно из программы, намеченной в «Человеческом понимании», предполагалась, хотя не была построена. Кроме того, Тулмин постоянно подчеркивал, что рациональные факторы формирования и развития научных дисциплин могут действовать только тогда, когда они осознаются учеными и выступают как стимулы их деятельности. Другими словами, рациональность науки необходимо участвует в формировании рациональности каждого индивидуального участника ее процессов. Но дело не только в этом. Уникальность индивидуального понимания — не та тема, с которой естественно начинать рассуждения о научной рациональности. Индивидуальное творчество — важнейший фактор эволюции науки, но решать проблему рациональности науки и изменений, происходящих в ней, принимая этот фактор в качестве исходного или основного, Тулмин не считал возможным, и был, пожалуй, совершенно прав.

Другим распространенным упреком в адрес Тулмина (его выдвигал и я в ранее опубликованных статьях) было то, что он «абсолютизировал» дарвиновскую схему биологической эволюции как аналог схемы описания научных процессов. И это бьет мимо цели. Прежде всего, Тулмин не абсолютизировал, а просто использовал эту аналогию. В своих историко-научных исследованиях (об астрономических концепциях древних вавилонян и греков, об античных учениях о материи и др.)<sup>12</sup> он как раз не держался за букву своей методологической схематики, а конкретно анализировал процессы коллективного и индивидуального научного творчества, свести которые к игре «объективных» и «субъективных» факторов выживания и закрепления интеллектуальных инноваций можно было бы лишь за счет чрезвычайной схематизации реальных научно-исследовательских процессов. Да и справедливо ли упрекать исследователя за то, что он сосредоточил внимание на разработанной им схеме объяснения, вместо того, чтобы в угоду критикам изобретать широкий веер объяснительных схем?

Критика критике рознь. Одно дело, когда концепцию Тулмина критикуют исследователи, сами создающие методологические концепции. Их критика — это прежде всего отстаивание некоторой идеи, вокруг которой выстраиваются их собственные системы взглядов. Такая критика может быть неверной. Но она

почти всегда выступает условием продуктивного спора. Другое дело, когда критика является самоцелью, когда стремятся лишь показать несовершенство, уязвимость критикуемой позиции. Такая критика часто бывает бесполезной и только затрудняет понимание, а иногда делает вообще невозможной рациональную дискуссию. Можно только надеяться, что время, когда в наших работах преобладал этот второй вид критики, ушло и не вернется<sup>13</sup>.

Критическое прочтение работ крупного мыслителя — это совсем не то же самое, что критика этих работ. Теперь, когда дискуссии, в которых участвовал Тулмин, уходят в историю, наверное, важнее понять, какие перспективы были открыты этими дискуссиями, какие следствия из них продолжают оказывать влияние на современную ситуацию в философии науки.

Я уже сказал в начале этой статьи, что нынешнее недоверие к классическим типам философской работы в известной степени проистекает из результатов, к которым пришли эти дискуссии. О чем идет речь?

Всю историю философии науки, начиная с 30-х гг. и до настоящего времени, можно рассмотреть сквозь призму ее «основного вопроса» (кавычки здесь должны внести толику иронии: разумеется, я понимаю, что называть какие-то вопросы «основными» или «великими», значит подставиться под насмешки тех, кто либо вообще не признает ничего основного и великого, либо считает «основными» и «великими» совсем другие вопросы; но это еще и аллюзия, понятная изучавшим «диалектический материализм»). Таким «основным вопросом» можно было бы считать «проблему демаркации» между наукой и «не-наукой» (в частном случае — между наукой и метафизикой). По утверждению К.Поппера, «проблема демаркации» — это поиск критерия, «который дал бы нам в руки средства для выявления различия между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой, логикой и «метафизическими» системами — с другой»<sup>14</sup>. Подобная «проверка на рациональность» должна была вывести метафизику (т.е. традиционную философию) за границы рациональной науки. Однако дело было не только и не столько в метафизике как таковой. К.Поппер придавал такое большое значение «проблеме демаркации» потому, что его целью (и она совпадала с целью неопозитивистов) «было устранение метафизики как выражения всего того, что воспринималось обскурантистским, эмпирически бессмысленным и, следовательно, антинаучным (или в лучшем случае ненаучным)»<sup>15</sup>. И для

неопозитивистов, и для Поппера борьба с метафизикой не была самоцелью, а выступала как средство защиты и обоснования рационального знания в противовес иррационализму и идеологической демагогии, в которых они видели серьезную угрозу культурному и историческому прогрессу.

Я уже писал о том, что идеальный образ науки К. Поппера (именно проблему такого идеала должен был решить «критерий демаркации») был и остается тесно связанным с его представлениями об идеале общественном. Рациональность — необходимое условие не только научного познания, она положена в основание «открытого общества», для которого Большая Наука выступает как идеальный образец<sup>16</sup>. Именно высочайшей ценностью этого идеала объясняется та настойчивость, с какой «критические рационалисты» ратовали за сохранение в арсенале философии науки образцов и критериев «рациональности», не зависящей от субъективных предпочтений и мнений, а, напротив, подвергающей своему суду любые идеи, авторитеты или ориентации.

В то же время образ науки, вытекающий из концепций Куна и Тулмина, основывался на иной мировоззренческой позиции.

Она состояла в том, что «абсолюты», идеалы, превышающие любые человеческие мнения, не только ложны или бессмысленны в глазах реалистически и исторически мыслящих исследователей, не только антинаучны по самой своей сути (поскольку выводят за рамки эмпиризма), но и представляют собой опасность для гуманистической культуры. «В конце концов, именно Разум включает в себя такие абстрактные чудовища, как Обязанность, Долг, Мораль, Истина и их более конкретных предшественников, богов, которые использовались для запугивания человека и ограничения его свободного и счастливого развития. Так будь же он проклят!..», — писал П.Фейерабэнд<sup>17</sup>, и хотя его анархистский эпатаж был чужд спокойному и уравновешенному стилю академических ученых, какими были Кун и Тулмин, по сути, они должны были бы согласиться с его нападками на Универсалии Разума. Они связывали свои представления о науке и ее истории с социокультурным идеалом, в основу которого положено не владычество Разума, а свобода индивидуума, распространенная на все мыслимые сферы духовной и практической деятельности.

Чем же измерить возможности и достижения этого творчества? Только не ссылкой на согласованность с универсальным Ratio. Люди, работающие в любой сфере (наука не является ни исключением, ни каким-то привилегированным образцом), долж-

ны постоянно доказывать свою «рациональность» успехами своей работы. Достигая успеха, они вправе называть свою деятельность разумной. Если успеха нет, ссылки на Рациональность, Метод или «естественный свет разума» попросту ни для чего не пригодны.

Это прагматистская позиция, и философы, выступавшие за «исторический» подход к проблеме научной рациональности, так или иначе смыкались именно с ней. Однако они открещивались от релятивизма и иррационализма. Вот что, например, пишет Р.Рорти, который решительнее и откровеннее других ставит точки над *i*, определяя различие между взглядами и взглядами своих оппонентов из лагеря «рационалистов»: «Мы, анти-платоники, не можем позволить себе называться «релятивистами», поскольку такое название выдает за решенный — и очень важный — вопрос, а именно вопрос о пригодности того словаря, который мы унаследовали от Платона и Аристотеля. Наши оппоненты склонны утверждать, что отказаться от этого словаря — значит отказаться от рациональности, что быть рациональным — это именно и значит уважать различия абсолютного и относительного, найденного и сделанного, объекта и субъекта, безусловного и условного, реального и кажущегося. Мы, прагматисты, отвечаем, что если именно это и только это называть рациональностью, тогда мы, несомненно, иррационалисты. Но, конечно, мы тут же добавляем, что быть иррационалистом в *этом* смысле совсем не значит быть неспособным к какой-либо разумной аргументации... Мы просто отказываемся... вести разговор по-платоновски..., отвергаем обвинения в том, что мы якобы «релятивисты» или «иррационалисты», — отвергаем, говоря, что эти обвинения исходят из дистинкций, которые мы как раз и не признаем»<sup>18</sup>.

Я думаю, что с этими словами вполне согласился бы С.Тулмин. Его понимание научной рациональности основывалось именно на отрицании тех «дистинкций», которые были существенны для К.Поппера, И.Лакатоса и других «критических рационалистов». Более того, он усматривал в позиции своих оппонентов противоречие, когда они, пытаясь найти ответ на вопрос о природе научной рациональности, обращались к изучению деятельности ученых, но в то же время судили об этой деятельности, опираясь на «априорные» критерии рациональности. И, надо сказать, С.Тулмин был прав: это противоречие действительно существует, и в нем — мучительная трудность для всякой рационалистической, а не только «критико-рационалистической» эпистемологии.

Справиться с этой трудностью можно только ценой радикальной ревизии классической эпистемологии. «Наша программа, — писал он, — предназначена для того, чтобы, подобно Пенелопе, распустить всю ткань эпистемологии — проблемы, а также методы, — которую философы так терпеливо ткали вот уже свыше 350 лет». Из классического наследия он призывает сохранить только «основополагающую максиму» Декарта — «рациональная обязанность философа — сомневаться во всем, что он может последовательно подвергнуть сомнению»<sup>19</sup>. Причем не только сохранить, но и применять ее «более последовательно», чем сам Декарт. Действительно, для великого основоположника рационализма сомнение было методически необходимым этапом на пути к несомненному — к истине. Но когда рассуждения Тулмина об историческом характере эволюции научного знания подводят его к вопросу об истине, он решительно отвергает этот «фетиш рационализма». Говорить об истине как о цели познания — все равно что говорить о цели природы, порождающей разум, считал он. Это выводит методолога за грань науки и научной методологии и превращает его в метафизика. Поэтому подлинное значение и современное звучание картезианский рационализм должен обрести, отбросив методологически необоснованные претензии знания на истинность, зато бесконечно усиливая действия принципа сомнения.

Сомнение, превращенное в краеугольный камень рационализма. Это и есть основной момент теории научной рациональности, предложенной Тулмином. Ничто в научном знании не имеет права выступать от имени Истины или Реальности-самой-по-себе. То, что закрепляется в качестве «идеалов естественного порядка», «фундаментальных законов природы», доказанных утверждений и т.п., — своим успехом обязано не истинности, а тому или иному взаимодействию интеллектуальных или каких-либо иных факторов, воздействующих на протекание и результаты «языковых игр» в науке. Именно поэтому Тулмин и предлагал включить в «третий мир» Поппера не только идеи (проблемы и их решения), но и практические действия ученых, усваивающих, принимающих и транслирующих эти идеи. Но включение человеческой практики в мир вечных и неизменных сущностей означает конец вечности и изменение неизменности. В этом мире, где уже нет абсолютных и не подвластных времени ориентиров и образцов, единственным надежным путеводителем действительно могло бы стать только «ультра-картези-

анское» сомнение: игра познания бесконечна и самоценна, любой сегодняшний итог может быть изменен завтра, но даже это нельзя утверждать с несомненной уверенностью.

Однако это не «скептицизм» и не «релятивизм». Вспомним Рорти: ведь эти термины из иного словаря, созданного иной традицией. Можно ли назвать скептиком того, кто отвергает не возможность достижения истинного знания, а возможность вообще применять к человеческому пониманию оценочную категорию «истина»? Справедливо ли называть релятивистом того, кто вовсе не утверждает равенство любых исторических состояний «понятийных популяций» в науке по отношению к истинности, а просто отказывается от подобных сравнений как таковых? Для тех, кто не очень верит в это различие, Тулмин был и останется релятивистом<sup>20</sup>. Те, кого ему удалось убедить, будут осторожно говорить о «релятивности» вместо «релятивизма», а о скептицизме вообще помалкивать.

Конечно, отвергать «дистинкции» — не лучший способ разрешить проблему, в которой они фигурируют. Воришка, пойманный в момент похищения кошелька из кармана прохожего, может доказывать, что он не признает «дистинкций» между «своим» и «чужим» имуществом, но его рассуждениям скорее всего будет положен конец приговором суда, опирающимся не на чье-то личное мнение, а на статью уголовного кодекса. Конечно, уголовный кодекс может и должен изменяться с развитием общества и его культуры, но очень трудно представить себе такое его изменение, которое было бы сделано в духе «дистинкций» нашего воришки, даже если вообразить, что именно подобным ему мыслителям и было бы доверено составление новых статей этого кодекса. Кража есть преступление, и эта «универсальная оценка» со времен Моисея подчиняет себе «свободные инициативы» людей, даже если вступающие в противоречие с этой оценкой поступки остаются до поры безнаказанными.

Что касается «дистинкций», отвергаемых прагматистами, то, как я уже сказал, они не просто выражают некую эпистемологическую позицию, — за ними обнаруживаются фундаментальные мировоззренческие установки, системы ценностей, в конечном счете — представление о человеке и его месте в мире. Сказать более, за ними стоят смыслы, порвать с которыми гораздо сложнее, чем объявить подвижной и исторически изменчивой границу между «абсолютным» и «относительным» или «объективным» и «субъективным» в познании.

Поясню. Опять обратимся к Карлу Попперу — этой ключевой фигуре европейского рационализма двадцатого столетия. Он называл «открытым» такое общество, в котором «индивидуумы вынуждены принимать личные решения»<sup>21</sup>, и противопоставлял ему «закрытое» общество, в котором «рациональная личная ответственность индивидуума» жестко ограничена, если не сведена на нет, социальными запретами, табу, коллективистскими принципами и верованиями. Еще раз напомню, что «открытое общество» — идеал и мечта Поппера — берет за образец рациональную науку. Каждый работающий в науке индивидуум вынужден принимать «личные решения», а не слепо руководствоваться мнениями авторитетов и традициями. Однако всякое решение ученого, за которое он несет ответственность, необходимо контролируется и в конечном счете получает оценку, характер которой уже зависит не от чьего-либо «личного решения», а от действующих в «открытом обществе ученых» законов рационального рассуждения. «Открытое общество» устроено так, что его демократическая сущность находит свое воплощение в Диктатуре Разума. В этом суть и эпистемологического, и социального идеала Поппера.

Но если Диктатура Разума свергнута? Если всерьез приняты инвективы П.Фейерабенда? Если, как утверждают прагматисты, труднейшие жизненные апории нашего времени связаны именно с засильем Разума, якобы ограничивающего индивидуальную духовную свободу или загоняющего общество в тупик, когда оно ищет варианты наиболее «разумного» своего устройства? В освобожденном же от этого засилья, уже не «открытом», а «свободном», как выразился Фейерабэнд, обществе науке отводится скромная, отнюдь не парадигмальная роль. Она отрекается от своей культуротворческой функции и становится лишь одним (далеко не самым важным) из многочисленных «человеческих предприятий».

Расставшись с прежними идеалами, такое общество не поспешит обрести новые. Оно даже попробует какое-то время вовсе обойтись без них. Философию, ориентированную на ценности такого общества, не интересуют идеалы, она вообще покидает сферу «Ought to Be», сферу должного, то есть превышающего эмпирическое бытие и определяющего ценность и смысл последнего. Но тогда, я думаю, ей больше нечего делать как философии. Остается одно — сойти со сцены. Культура же, прошившись с философией, прощается и с определяемыми ею смысла



ми. Обретет ли она новые? Если нет, она станет «цивилизацией» в смысле О.Шпенглера, и исторические часы начнут отсчет ее последнего времени. Может быть, этот отсчет уже начался?

Или правы постмодернисты, и на смену идеалам-универсалиям культуры должны прийти (уже пришли?) нормы коммунального общежития многообразных культур, каждая из которых обладает собственными «идеалами», но относится к ним иронически, осознавая их временность и относительность, используя их, как используют правила игры, без которых играть невозможно, но вне этой игры не имеющие самоценного смысла?

Тулмин, по-видимому, чувствовал, к каким выводам ведет последовательное развитие идей, составивших канву его философии науки. Не в этом ли была причина того, что он так и не рискнул продолжить реализацию своего замысла, и задуманные им второй и третий тома «Человеческого понимания» не были написаны? Не знаю.

Но это могло быть именно так, потому что пронизательный и тонкий мыслитель, он скорее всего ощущал, что суть дела не в спорах о границах историцизма или о допустимости умеренного релятивизма в философии науки, она — в исторической перспективе культуры, основанной на эволюции человеческой рациональности. Рискну допустить, что цена, которую пришлось бы заплатить за «гибкую» теорию научной рациональности — потеря самого объекта этой теории, — Тулмина не устраивала. Но он сделал, что мог, чтобы поиск такой теории не был безрезультатным.

С тем он и вошел в историю философии.

## Примечания

- <sup>1</sup> В отечественной литературе есть ряд работ, в которых анализируются идеи Ст.Тулмина: Порус В.Н., Черткова Е.Л. «Эволюционно-биологическая» модель науки С.Тулмина // В поисках теории развития науки (Очерки западноевропейских и американских концепций XX века). М., 1982. С. 260-277; Сивоконь П.Е. От неопозитивизма к постпозитивизму: эволюция философского эволюционизма С.Тулмина (Вступит. ст.) // Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984. С. 5-22; Андрианова Т.В., Ракитов А.И. Философия науки С.Тулмина // Критика современных немарксистских концепций философии науки. М., 1987. С. 109-134 и др.
- <sup>2</sup> «Я пытался развивать витгенштейновский анализ «языковых игр» и «метод репрезентации» применительно к эволюции естествознания; я хотел показать, сколько было в моих силах, что «языковые игры» имеют место и в науке и

- что формальный подход логиков-индуктивистов, распространенный в Англии со времени Дж. С. Милля, допускает серьезные ошибки в изображении работы ученого» (Toulmin S. *From form to function: philosophy and history of science in the 1950s and now* // *Daedalus*. 1977. Vol. 106, № 3. P. 145).
- <sup>3</sup> См.: *Mind*. 1959. Vol. 68. P. 425-427; *Philosophy*. 1959. Vol. 34. P. 244-245; *J. of philosophy*. 1959. Vol. 56. P. 297-319.
- <sup>4</sup> Jarvie I.C. *Toulmin and the rationality of science* // *Essays in memory of Imre Lakatos*. (Boston studies in the philosophy of science. Vol. XXXIX). Dordrech;, Boston, 1976. P. 313-314.
- <sup>5</sup> Toulmin S. *History, praxis and the «third world»*. Ambiguities in Lakatos' theory of methodology // *Essays in memory of Imre Lakatos*. Op. cit. P. 660-661.
- <sup>6</sup> Toulmin S. *Does the distinction between normal and revolutionary science hold water?* // *Criticism and growth of knowledge*. Cambridge, 1970. P. 44, 45.
- <sup>7</sup> Я более подробно останавливался на этом в статьях о философии науки И.Лакатоса (Рыцарь Ratio // *Вопр. философии*. 1995. № 4. С. 127-134) и о споре между Т.Кунном и К.Поппером (Спор о научной рациональности // *Философия науки*. Вып. 3. Проблемы анализа знания. М., 1997. С. 3-19).
- <sup>8</sup> Тулмин С. *Человеческое понимание*. М., 1984. С. 46.
- <sup>9</sup> Под «поколением» Тулмин понимал исторический отрезок времени, за который происходит смена научных элит.
- <sup>10</sup> Тулмин С. *Человеческое понимание*. С. 47-48.
- <sup>11</sup> Там же. С. 48.
- <sup>12</sup> См.: Toulmin S., Goodfield J. *The fabric of heavens*. N. Y.; L., 1961; Toulmin S., Goodfield J. *The architecture of matter*. L., 1962.
- <sup>13</sup> Тем, кто помнит, что критика «буржуазных мыслителей» с позиций марксистской философии была обязательным условием публикации материалов, знакомящих читателей с идеями этих мыслителей, не надо объяснять причины этого преобладания. Но уже подросли новые читатели. Они, обратясь к нашим работам тех лет, возможно, скептически отнесутся ко многому в них. Что ж, кто сам без греха, пусть первым бросит камень... Но мы все-таки сделали свое дело. Мы (да простят мне эту попытку говорить от их имени те, у кого я не спрашивал на то позволения!) не стояли в стороне от мировой философии и в меру сил участвовали в ней. Думаю, это важнее всего.
- <sup>14</sup> Поппер К. *Логика и рост научного знания*. М., 1983. С. 55.
- <sup>15</sup> Вартофский М. *Эвристическая роль метафизики в науке* // *Структура и развитие науки*. М., 1978. С. 45.
- <sup>16</sup> См. об этом: Порус В.Н. «Открытое общество» (методологические аспекты проблемы) // *Теория познания*. Т. 4. *Познание социальной реальности*. М., 1995. С. 124-153.
- <sup>17</sup> Фейерабенд П. *Избранные труды по методологии науки*. М., 1986. С. 322.
- <sup>18</sup> Рорти Р. *Релятивизм: найденное и сделанное* // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*. М., 1997. С. 17, 18.
- <sup>19</sup> Тулмин С. *Человеческое понимание*. С. 48-49.
- <sup>20</sup> См., например: Motyka A. *Relatywistyczna wizja nauki T.Kuhna i S.Toulmina*. Wroclaw, 1979.
- <sup>21</sup> Поппер К. *Открытое общество и его враги*. Т. 1. М., 1992. С. 218.