

ЦЕННОСТИ: СОЗДАЕТ ЛИ ИХ ЧЕЛОВЕК ИЛИ НАХОДИТ?*

Вниманию читателя предлагается перевод одного из «программных» текстов американского философа-прагматиста, профессора Гарвардского университета Хилари Патнэма (р. 1926) – статьи «Ценности: создает ли их человек или находит?» (*Are Values Made or Discovered?*), вошедшей в его кембриджский сборник «*The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*» (2002). В этой работе Патнэм излагает свое видение современного состояния и проблематики философии в США, критикует эпистемологические концепции метафизических реалистов и релятивистов, выдвигает прагматистские аргументы против дихотомии «факт/ценность», которую предлагает рассматривать как «четвертую, и последнюю, догму эмпиризма». По мнению Патнэма, культурный релятивизм является оборотной стороной метафизического «поиска достоверности», и философия Ричарда Рорти, непризнание им того очевидного для «трезвомыслящих» прагматистов факта, что язык в состоянии отражать внеязыковые реалии, служит ярким тому подтверждением (см.: *И.Д. Джохадзе. Прагматический реализм Хилари Патнэма // Философские науки. 2011. № 4. – С. 112 – 127*).

Статья «*Are Values Made or Discovered?*» ранее не публиковалась на русском языке.

Вступительное слово и перевод И.Д. Джохадзе

Х. ПАТНЭМ

Первым философом Нового времени, именно так сформулировавшим вопрос о природе моральных и правовых ценностей – «создаются» они или «находятся»? – был, по всей видимости, Томас Гоббс. Мысль Гоббса сводилась к тому, что моральные и правовые ценности имеют общее происхождение, и что этические суждения, так же, как и юридические положения, обретают силу и действительность, т.е. становятся обязательными для всего общества, когда провозглашаются государем – «сувереном». Гоббс не считал целесообразным проводить

* Печатается с разрешения Harvard University Press. Перевод выполнен по изданию: *Putnam H. Are Values Made or Discovered? // Putnam H. The Collapse of the / Value Dichotomy and Other Essays. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2002. – P. 96 – 110.*

Впервые статья была опубликована в журнале «*Legal Theory*» (1995. Vol. 1. № 1. – P. 5 – 19).

различие между этической и юридической обоснованностью (validity); по сути, он не разделял этих понятий. (Даже спорные ситуации, связанные с разногласиями в понимании значения слов, должны, полагал Гоббс, решаться аналогичным образом — прямым вмешательством «суверена», в роли которого, с его точки зрения, может выступать как монарх, так и орган законодательной власти.) На основании сказанного мы могли бы заключить, что Гоббс был не только юридическим (legal) позитивистом, но и *suī generis* моральным позитивистом¹.

Если позиция Гоббса относительно юридической обоснованности в наше время еще находит сторонников, то его взгляд на проблему морального обоснования — нет. Сегодня трудно найти человека, искренне полагающего, что правила этики (регулятивы добра и зла) устанавливаются сувереном. Вот почему вопросы морального и юридико-правового обоснований должны быть разделены, даже если они кажутся нам предметно взаимосвязанными.

Подход Дьюи к обоснованию ценности

Мой собственный ответ на вопрос о происхождении ценностей — «создаются или находятся?» (made or discovered?) — будет созвучен ответу, который мог бы предложить Дьюи: не кто-нибудь за нас, но мы сами, столкнувшись с проблематической ситуацией, изобретаем (make) способы ее разрешения и на опыте устанавливаем (discover), какие из них лучше, а какие хуже. Стоит, видимо, пояснить, в каком смысле данная формулировка отвечает на вопрос о ценностях, который нас интересует. С точки зрения Дьюи, было бы ошибкой считать, что суждение о превосходстве одного решения над другим в любых проблематических ситуациях должно носить чисто «инструментальный» характер (в классическом понимании), т.е. представлять собой утверждение о том, что рассматриваемое решение *A* более эффективно в сравнении с альтернативным решением *B* относительно определенных ценностей и целей (называемых Дьюи «обозримыми целями»), по которым уже достигнута договоренность. «Исследование» в самом широком смысле, означающее для Дьюи деятельность, направленную на разрешение проблематических ситуаций, включает в себя непрерывное переосмысление и уточнение как средств, так и целей; суть вопроса не в том, что целеполагание каждого мыслящего субъекта определяется «функцией рационального предпочтения», каким-то таинственным образом встроенной в сознание индивида, или что единственной доступной нам формой «рациональности» (рационального действия) является поиск наиболее эффективных средств для достижения неких заранее установленных и неизменных, но притом идиосинкразических целей или ценностей. Любое исследование имеет «фактуальные» предпосылки, включая соответствие средств

целям, и «ценностные» предпосылки; если решение затрагивающей нас проблемы оказывается трудным, мы вправе пересмотреть как «фактуальные» допущения, так и цели, которые ставило наше исследование. Коротко говоря, смена ценностных ориентиров является не только одним из возможных, но зачастую и *единственно* возможным способом решения сложной проблемы².

Конечно, выдвигалось предположение, что интенция, «схватываемая» на феноменологическом уровне и интерпретируемая как нацеленность на переоценку ценностей, «на самом деле» является поиском новых средств для неких более фундаментальных (*истинных*) ценностей, которые и прежде «имели место», но в силу ряда причин упускались из виду. Подобное объяснение некорректно; оно представляет собой наихудшую разновидность «кабинетного» психологизма, априорной, так сказать, психологии³.

Дьюи говорит не только об интеллектуальном поиске средств для достижения заранее установленных целей (об *инструментальной*, по Хабермасу, рациональности — *Zweckmittelrationalität*, или о том, что Кант называл «гипотетическими императивами»). Его интерес простирается намного дальше. Он говорит о возможностях *совершенствования* нашей жизни, улучшения условий и форм человеческого существования — о возможностях, которые открываются через дискуссии и эксперименты. Такая постановка вопроса наталкивается на возражения совершенно иного рода. Их можно разделить на две группы: «рортианские» и «редукционистские» возражения. Сначала я рассмотрю первые, потом перейду ко вторым.

Рорти и Дьюи

Читателям Рорти хорошо известно, что Дьюи — один из его героев. По примеру последнего, Рорти отказывается рассматривать в качестве философски фундаментальной дихотомию «факт / ценность» (как в ее онтологическом, так и в эпистемологическом вариантах); он соглашается с Дьюи и в том, что результатом исследования, когда дело касается сложных экзистенциальных проблем, может быть как исправление и расширение «фактических знаний», так и переоценка «ценностей»⁴. Вполне очевидно, однако, что концепция Дьюи содержит в себе и «метафизические» элементы, неприемлемые для Рорти. Именно на этих чертах *объективного реализма* Дьюи акцентирует внимание в своем образцово-исчерпывающем исследовании его философии Ральф Слипс.

«Дьюи, — говорит он, — пытается показать, что объекты нашего знания могут служить инструментами для достижения желаемого результата (удовлетворения), однако основание их надежности состоит в чем-то другом, не в инструментальности. “Гарантированным”

(warranted) он называет утверждение, которое оказывается полезным как средство в наших целенаправленных, контролируемых усилиях по разрешению проблематической ситуации и установлению желаемых последствий. Однако необходимым условием достижения этого результата является соответствие средств, которые мы задействуем в решении нашей проблемы, объективной реальности. Дьюи настаивает на том, что знания о действительности не только представляют собой ценность как инструменты (или средства к удовлетворению наших желаний); знания о действительности могут быть и *сами по себе* ценны. Он пытается доказать, что не существует не только концептуальных, но и онтологических оснований для различения двух типов суждений: ценностных и фактуальных. Встав на почву объективного реализма и вооружившись логикой научного метода, Дьюи надеется достичь результата, который другим философам-прагматистам если и представлялся достижимым, то — Джеймсу — лишь с помощью “метода упорства”, а Пирсу — на путях объективного идеализма”⁵.

С чем Рорти категорически не согласился бы (не в интерпретации позиции Дьюи, предложенной Слипелом, но в самой этой позиции), так это с отсылками к «объективной реальности» — с *объективным реализмом* Дьюи. Рорти не устает повторять, что понятие объективной реальности философски бессодержательно и бесполезно, так как мы не в состоянии «выпрыгнуть из собственной кожи», чтобы сравнить свои представления о реальности с тем, какова она «сама по себе»⁶. Эта идея реальности самой по себе, какой мы могли бы ее описать, если бы знали термины, описывающие ее *внутреннюю* природу, является, очевидно, единственно возможным значением, которое Рорти находит для понятия «объективной реальности». Если метафизический реализм, который постулирует «вещи в себе» и ставит задачей раскрытие внутренней сущности или «природы» этих вещей, не имеет философского смысла, то, по мнению Рорти, бессмысленно и понятие объективности. Мы должны, следовательно, отказаться от поиска объективности и перейти к разговору о «солидарности»⁷. Решения, которые мы находим для наших проблематических ситуаций суть решения, отвечающие стандартам *нашей* культуры (демократической, либеральной, европейской, «виговской»), а не каким-то фундаментальным стандартам (или стандарту) «объективности».

Ход рассуждений Рорти представляется мне весьма странным⁸. Хотя я разделяю мнение Рорти о философской бессодержательности некоторых традиционно-метафизических понятий, я не допускаю и мысли о том, что отбрасывание этих понятий с неизбежностью ведет нас к принятию точки зрения, которую он полагает единственно верной. С чем я в полной мере согласен, так это с тем, что сравнение наших верований и представлений с «вещами в себе» (реальностью

«как она есть») невозможно; однако я не считаю, что противоположное допущение (идея о возможности такого сравнения) является необходимой «теоретической» предпосылкой нашей повседневной убежденности в существовании объективных вещей (не зависящих от нашего языка и мышления), или убежденности в том, что некоторые наши высказывания об этих существующих объективно вещах *соответствуют действительности*. Попробую пояснить с помощью аналогии, что я имею в виду, когда говорю о неудовлетворительности философской позиции Рорти. Даже вполне сознавая, что мне никогда не удастся, как бы того ни хотелось, «выпрыгнуть» из собственной кожи, чтобы сравнить события, которые произойдут после моей смерти, с моими предположениями и идеями относительно этого будущего, я не перестаю размышлять о событиях, которые — так или иначе — произойдут и, взвешивая различные варианты их развития, я могу принять то или иное решение, например, застраховать свою жизнь, чтобы повлиять на ход этих событий. Точно так же — прав Рорти — мне не дано знать, насколько верны мои представления о внутренней жизни других людей (их мыслях и переживаниях) и соответствуют ли они «предмету», однако отсутствие этого знания не мешает мне воспринимать близкого человека, разделять его скорби и радости, питать чувства симпатии и любви. Я охотно соглашусь с Рорти в том, что метафизическое предположение о существовании некоей фундаментальной дихотомии между «внутренними» и «реляционными» свойствами вещей, бессмысленно; из этого, однако, вовсе не следует, что мысли других людей, их чувства и переживания являются *всего лишь* объектами (интенциональными) наших верований и представлений, которые помогают нам «справляться» с реальностью. Будь так, какой смысл имело бы говорить о «солидарности»? Само это понятие отсылает к реализму здравого смысла (commonsense realism), требующему признания объективного существования тех людей, с которыми мы состоим в отношениях «солидарности». Примеры, которые я привел, показывают, сколь важно не путать всякого рода ходячие метафизические версии объективности (в том числе представление о реальности «как она есть» и вещах «в себе») с убеждением здравого смысла, что наши идеи и верования соотносятся с реально существующими, а не воображаемыми только, объектами.

Проблематичность подхода Рорти заключается в следующем. Он утверждает: у нас нет *гарантий* того, что наши слова отражают, или репрезентируют, независимую от них реальность. Отвергая на этом основании саму идею репрезентации как якобы ложную (исключающую какое-либо альтернативное понимание соответствия), Рорти обнаруживает, что в действительности является «разочарованным» метафизическим реалистом. Он констатирует *невозможность предъ-*

явления гарантий репрезентации, но не раскрывает природы этой специфической «невозможности». Рорти справедливо настаивает на бессмысленности наших попыток занять трансцендентную, внешнюю по отношению к собственным мыслям и представлениям эпистемологическую позицию с целью сопоставления этих мыслей и представлений с реальностью «как она есть». Однако смысла *данного* тезиса он не проясняет. От констатации ненадежности определенного типа гарантий соответствия Рорти переходит к скептицизму относительно возможности репрезентации в самом обыденном, тривиальном смысле. Его вывод категоричен: не существует метафизически «невинного» способа утверждать, что наши слова репрезентируют независимые от нас объекты реальности. Не будучи в состоянии объяснить, в чем заключается философская некорректность отвергаемой им метафизической разновидности реализма, Рорти не замечает, что его собственная критическая позиция в отношении метафизического реализма *равным образом* некорректна и философски несостоятельна. Я говорю «равным образом», потому что если, как уверяет нас Рорти, некорректно считать, что объекты реальности «как они есть» *иногда*, при удачном стечении обстоятельств, могут быть познаны нами, т.е. репрезентированы, — столь же некорректно было бы утверждать, что задача репрезентации не решается в принципе, т.е. объекты реальности «как они есть» *никогда* не могут быть познаны (репрезентированы). Эпистемологический скептицизм является оборотной стороной метафизического поиска достоверности, и философия Рорти, непризнание им того очевидного факта, что язык в состоянии отражать внеязыковые реалии, служит ярким тому подтверждением. Подлинная задача философии — исследовать природу репрезентации (а вместе с тем и репрезентируемой реальности), насколько это доступно человеческому пониманию. Нельзя допустить, чтобы философская мысль застыла в жесте радикального отрицания, столь же бессодержательного, сколь и то, что им отрицается.

Некоторые редукционистские аргументы против ценностной теории Дьюи

Под «редукционистской» аргументацией против Дьюи я имею в виду нечто большее, чем философскую критику, объектом которой выступают идеи, изложенные в сочинениях Дьюи. Мне бы хотелось взглянуть на проблему шире и рассмотреть аргументы философов, которые выступают в защиту дихотомии «факт/ценность» (fact/value dichotomy) — дихотомии, считающейся неотъемлемой компонентой современного научно-философского дискурса⁹. Аргументы эти бывают: а) эпистемологическими, б) онтологическими (или, говоря проще, метафизическими).

Насколько я знаю, самым элементарным и грубым эпистемологическим доводом в пользу дихотомии «факт/ценность», заслуживающим упоминания, является констатация непознаваемости — недоступности восприятию и познанию — «ценностных фактов»: у нас есть глаза, чтобы различать цвета и формы предметов, но у нас нет органа чувств, ответственного за восприятие ценности. Слабость этого аргумента заключается в упрощенном понимании перцептивного акта. Даже восприятие желтого, синего или красного концептуально нагружено, пусть в минимальной степени, так как зависит от нашей способности (сознательной и благоприобретенной) отличать цвета друг от друга, а не только от наличия глаз. Рассмотрим, однако, ситуацию межличностных отношений. Каким образом нам удастся улавливать настроение человека, которого мы наблюдаем или с которым общаемся? Как, на основании чего мы устанавливаем, что человек пребывает *в хорошем расположении духа*? Ведь у нас нет специального органа, ответственного за восприятие настроения. Тем не менее, мы можем догадываться о внутреннем состоянии человека, а в некоторых случаях даже *видеть* это. Ответ прост: мы *приобретаем* способность различать настроения, усваивая *понятия* хорошего или дурного расположения духа. Не бывает «чистых», не затронутых концептуализацией впечатлений; всякое впечатление несет на себе отпечаток нашей когнитивной активности («спонтанности» мысли, в терминологии Канта¹⁰). Мы усваиваем понятия радости, дружелюбной расположенности, доброго или злого нрава, и благодаря этому знанию оказываемся способными воспринимать и квалифицировать соответствующие состояния, когда наблюдаем их в жизни. Разумеется, оценочные суждения погрешимы, и прагматисты никогда не утверждали обратного; прагматистский фаллибилизм распространяется на все области знания. Чарльз Пирс как-то заметил, что дело науки не имеет прочного основания и не нуждается в нем; когда мы заняты научными изысканиями, мы ступаем по зыбкой почве, — это и заставляет нас не стоять на месте, а двигаться.

С рассмотренным эпистемологическим аргументом в защиту дихотомии «факт/ценность» (идеей о том, что познание ценностей без специального органа, ответственного за такое познание, неосуществимо) связана эмпиристская феноменология, согласно которой перцептивный опыт, в отличие от «эмоциональных» реакций, является ценностно-нейтральным, ценности же добавляются к опыту благодаря «ассоциации». (Аналогичным образом проводится различие двух ментальных «способностей»: *разума*, который познает «объективную истину» и имеет дело с нейтральными фактами, поставляемыми восприятием, и *воли*, которой «производятся» ценности.) Данная разновидность феноменологии (или эмпиристской психологии) не

раз подвергалась критике со стороны философов, и далеко не всегда эта критика велась с позиций прагматизма¹¹. Однако стоит заметить, что прагматисты настойчивее и последовательнее других проводили мысль о том, что «нейтрального» опыта, совершенно очищенного от ценностей, — *не существует*. Уже в младенческом возрасте мы воспринимает пищу, питье, тепло и ласку родителей как нечто «благое», а боль, неудобства и одиночество как нечто «дурное»; по мере обогащения нашего опыта и расширения знаний о жизни, расширяется и усложняется наше понимание ценности. (Подумайте о бесконечном разнообразии сочетаний фактического и ценностного в описаниях «высоких» сортов вин профессиональными дегустаторами.)

Вправе ли мы, однако, рассматривать нечто как *ценное* только на том основании, что оно *считается* таковым, т.е. ценится (нами или кем бы то ни было)? Дьюи на этот вопрос отвечает решительным «нет». Субъективно *ценимое* (valued) — не то же, что *ценное* (valuable). С точки зрения Дьюи, единственно надежным способом отличить одно от другого является *критическое исследование* — рефлексия по поводу наших оценок и ценностных предпочтений, позволяющая определить, какие из них обоснованны (warranted), а какие нет (unwarranted). Саму же философию Дьюи определяет как «*критику критики*».

Следующий вопрос, на который нам предстоит ответить — о критериях обоснованности оценок и суждений о ценностях, — носит более сложный и специальный характер. Ответ, предложенный Дьюи, я бы разделил для удобства на три части.

(1) Оценивая результаты какого-нибудь исследования, будь то исследование фактов или ценностей (того, что считается «фактами» или «ценностями»), мы всегда принимаем в расчет массу соображений как дескриптивного, так и оценочного характера, которые *не ставятся под вопрос данным исследованием*¹². Ситуация, в которой мы оказываемся, не имеет ничего общего с той, что рисовалась воображению позитивистов, представлявших себе исследователя, оперирующего широким набором знаний фактуального свойства, но не обремененного никакими ценностными предпочтениями; и вот перед этим исследователем вдруг встает задача определить, является ли его первое оценочное суждение «обоснованным», выводится ли его презскрипция — «должно» — из ряда предшествующих дескрипций — «есть».

(2) Мы не располагаем одним универсальным «критерием» (да и не нуждаемся в нем), чтобы судить о гарантированной обоснованности утверждений в сфере этики или права, — как, впрочем, и в любой другой области знания. Не составляет исключения и философия: здесь мы тоже не находим такого критерия или ряда критериев. «Философия, — писал Дьюи, — не может предложить нам каких-то особых, сокровенных знаний или методов постижения истины; нет

у нее и прямого доступа к благу. Она заимствует знания и научный инструментарий из других дисциплин, собирает представления о благе, рассеянные в человеческом опыте. Истины философии не имеют силы религиозных откровений. Однако философия обладает авторитетом разума, авторитетом рациональной критики общепризнанных и естественных благ¹³.

(3) С понятиями «разумность» и «разум» связана третья часть реконструируемого нами ответа Дьюи на вопрос о критериях обоснованности суждений о ценностях. Хотя Дьюи и утверждает, что научное, философское и любое другое исследование, чтобы быть успешным, не нуждается ни в каких «критериях», понимаемых как алгоритмы или регулятивные принципы действия, он не отрицает важности того общего знания (*знания-как*), которое приобретается и усваивается *в ходе самого исследования*, благодаря ему. В наших совместных с Рут Анной Патнэм очерках о Дьюи мы отмечали, что ключевым положением его (мета)этической философской программы (различение этики и метаэтики, вообще говоря, несущественно для прагматистов) является тезис о том, что *все, пригодное для исследования в целом, пригодно и для исследования ценностей в частности* (*what holds good for inquiry in general holds for value inquiry in particular*)¹⁴.

Что же прагматисты считают «пригодным» — в целом и в частности? По мнению Дьюи и его единомышленников, для полной реализации наших интеллектуальных возможностей и достижения наилучшего результата, исследование должно отвечать ряду требований, важнейшее из которых — требование *демократизации исследовательского процесса*¹⁵. Это подразумевает, в частности, соблюдение принципов «дискурсивной этики» (Хабермас), устранение всех препятствующих свободному развитию мысли факторов — запретов или ограничений на постановку вопросов, выдвижение рабочих гипотез и критику альтернативных идей. Свободное исследование не терпит научного догматизма, выстраивания иерархических отношений и подавления творческого начала; оно не уклоняется от экспериментальной проверки полученных результатов и непредвзятого, скрупулезного анализа данных наблюдения (если прямой эксперимент затруднен). Благодаря этим и аналогичным стандартам исследования мы имеем возможность определить, насколько *обоснованными* являются те или иные научные положения, этические и юридико-правовые нормы.

Я знаю, что приведенные мною доводы убедят не каждого. От некоторых своих студентов я слышал мнение, что упрямая вера философов и ученых в рациональные основания и в силу аргументации, в полезность интеллектуальной рефлексии и дискуссий, в обязательность эмпирических наблюдений и учета последствий принимаемых нами решений, касающихся организации опыта и образа жизни, — все это

лишь «еще одна разновидность фундаментализма»! У молодых интеллектуалов, которые так рассуждают, опыт *реального* фундаментализма должен быть весьма ограничен. Люди поопытнее хорошо представляют себе, чем исследовательский подход, настаивающий на уважении к мнению оппонента и объективном анализе данных наблюдения, отличается от репрессивных практик фундаментализма. Как убедительно показал Чарльз Сандерс Пирс, надежность научного метода (как защитного средства против фундаментализма) подтверждается самой практикой¹⁶. Понимание того, что исследование, претендующее на долгосрочный успех, должно включать в себя наблюдения и эксперименты, а также публичное обсуждение полученных результатов, по мнению Пирса и прагматистов, не дается нам априори, но само почерпнуто из научной практики и вытекает из экспериментальной оценки иных способов «закрепления верования», доказавших свою неэффективность: методов *упорства, авторитета* и обращения к *априорным* основаниям.

В последние годы, однако, дискуссия о ценностных факторах знания приняла любопытный оборот. Эпистемологические вопросы, которые я рассматривал до сих пор, были едва ли не единственными, фигурировавшими в дебатах вокруг дихотомии «факт/ценность», по крайней мере в англо-американской философии вплоть до конца 60-х годов XX в. В дальнейшем же на передний план вышла другая проблема: все чаще мы сталкиваемся с утверждением, что даже если и справедлива позиция тех, кто отказывается ставить знак равенства между моральными принципами и предрассудками, все же в этике нет места для *гарантированно обоснованных* пропозиций, ведь гарантированная обоснованность возможна лишь там, где есть объективная истина, а по глубокому убеждению многих современных философов, имеются веские метафизические основания полагать, что этика и объективная истина — вещи взаимоисключающие¹⁷. С точки зрения этих философов, единственно объективными истинами являются истины физики, а суждения этики — *предположительно* истинные — просто не «вписываются» в физическую картину мира. Аргумент позитивиста, однако, бьет мимо цели. Каких бы вершин физика ни достигла, она не в состоянии, говоря языком Канта, обосновать собственную возможность (стало быть, доказать, что ее эпистемологические претензии небеспочвенны). Если бы факты физики были единственно возможными фактами, то не могло бы быть фактов семантических. Но семантические факты существуют, так же, как существуют этические и правовые факты, и они не поддаются физикалистской трактовке. Кое-кто из британских философов в последнее время увлекся поисками «абсолютной концепции мира», выяснением, что «соответствует» этой концепции, а что нет (новейший вариант

апелляции к идее будущей «завершенной науки»). Вряд ли среди моих читателей много тех, кто подвержен аналогичному интеллектуальному искушению. Ввиду этого обстоятельства позволю себе не останавливаться подробно на этом вопросе¹⁸.

Истина и гарантированная обоснованность

Отталкиваясь от метафизической проблематики, рассмотренной на предыдущих страницах, я перехожу к теме истины и обоснования (justification) в праве. Кое-какие соображения о гарантированной обоснованности (warranted assertibility) в этической и правовой сферах я уже высказал. Я утверждал, что общие принципы и стандарты организации исследовательского процесса, в разумности которых мы убеждаемся на опыте, применимы к исследованиям *любого рода*; и хотя ни в области этики, ни в области права мы никогда не начинаем с нуля, ex nihilo, ничто не мешает нам в каждой конкретной проблематической ситуации рассматривать один из предложенных вариантов решения как вариант *наилучший* в сравнении с остальными. Но каково отношение *истины* к данной разновидности гарантированной обоснованности?

Это чрезвычайно трудный и тонкий вопрос. Одно время я и сам полагал, что истину можно определить как гарантированную обоснованность при «идеальных» (или *достаточно благоприятных*) условиях, параметры которых устанавливаются в ходе исследования¹⁹. На сегодняшний день я уже не считаю эту теорию продуктивной (и даже не думаю, что понятие истины нуждается в каком-либо определении), хотя допускаю, что много интересного и философски значимого может быть сказано об употреблении предиката «истинный» и о сложных отношениях между истиной и разнообразными семантическими и эпистемологическими понятиями, которыми мы оперируем. Принципиально важным мне представляется следующее: даже если иметь в виду, что истина не всегда совпадает с гарантированной обоснованностью, но может (даже если бы эпистемические условия и были идеальными) ее трансцендировать, было бы серьезной ошибкой предполагать, что это происходит с необходимостью во всех без исключения случаях при «идеальных» (или в достаточной степени благоприятных) условиях.

Некоторые суждения о вселенной, к примеру, могут быть истинными, несмотря на отсутствие необходимых для верификации этих суждений условий. К таковым, в частности, относится утверждение о том, что земляне — единственные разумные существа во Вселенной. Истинность этого тезиса недоказуема, так что бессмысленно даже ставить вопрос об «идеальных условиях» его верификации. Напротив, утверждение о наличии или отсутствии мебели в комнате вполне

поддается верификации при достаточно благоприятных условиях. Предположение, что в тривиальных случаях, подобных этому, истинность высказывания или суждения *в принципе* не верифицируема, что все мы, возможно, являемся «мозгами в сосуде» или жертвами происков «злобного Демона» (по версии Декарта), имеет только видимость смысла. Ведь если бы мы не соприкасались с реальностью тем или другим способом, то даже гипотеза (лежащая в основании рассматриваемого предположения), согласно которой наши референциальные способности простираются настолько далеко, что мы в состоянии рассуждать о мистификациях Демона или бестелесных мозгах в сосуде, была бы ложной. Способность вступать в отношения референции с объектами реальности не есть нечто гарантированное самой природой сознания, как ошибочно полагал Декарт; референция требует информационно-нагруженного взаимодействия с вещами (information-carrying interaction with things); осознание данного обстоятельства вынуждает нас отказаться от предположения, что истина с необходимостью и в любых контекстах независима от всего того, что поддается верификации. Истина не может быть столь радикально не-эпистемической²⁰.

Каким бы спорным ни был вопрос о том, трансцендентна ли истина в указанном (радикальном) смысле или нет, вполне очевидно, что для таких тривиальных случаев, как описание интерьера комнаты, ответ должен быть отрицательным: если эпистемические условия достаточно хороши, мы вправе настаивать на сводимости истины к гарантированной обоснованности. Этот вывод, как мне представляется, вдвойне справедлив применительно к максимам этики или нормам права. Даже самый последовательный метафизический реалист должен признать, что существуют предметы, высказывания, о которых при определенных условиях (если высказывание истинно) могут быть верифицированы. Так обстоит дело, например, с определениями разумности (интеллигибельности). Если я утверждаю, что текст «интеллигибелен», я, между прочим, имею в виду и то, что он может быть понят; если же я *понимаю* текст, то — с позволения Деррида! — я могу быть *уверенным в том*, что понимаю. (Вариант *исчерпывающе-полного* понимания, что бы сие ни значило, здесь не рассматривается.) Совершенно не обязательно становиться на точку зрения идеализма (той или иной из его многочисленных разновидностей), чтобы признать, что определение «интеллигибельный» относится к категории предикатов, истинность которых не трансцендентна по отношению к гарантированному обоснованию при эпистемически благоприятных условиях. И точно так же нет оснований считать, что установка «морального реализма» в метаэтике (согласно которой «ценностные суждения», по крайней мере, некоторые из них, *объективно* истинны) несостоятель-

на без допущения, что моральные факты являются трансцендентными по отношению к человеческому пониманию (recognition transcendent). К примеру, мы не нуждаемся в предположении, что успешным решением некоторой проблематической ситуации может быть решение, успешность которого в принципе непостижима, т.е. *превосходит наше понимание*. Это позиция агрессивного платонизма, неприемлемая для любого мыслителя, считающего себя реалистом²¹. Моральный реализм, кроме того, отрицает наличие исчерпывающего набора этических истин (или правовых норм), поддающихся экспликации в некотором фиксированном моральном или юридическом лексиконе. Существенной составляющей «языковых игр», в которые мы играем, занимаясь исследованиями в сфере науки, морали и права, является изобретение новых понятий и последующее введение их в оборот; рождение новых понятий открывает возможность формулирования новых истин. Идея раз и навсегда установленных, «окончательных» истин бессмысленна в применении к научной деятельности, — и то же самое, даже с большим основанием, может быть сказано об истинах этики или права. Однако, в отличие от большинства теоретиков постмодернизма, философы-прагматисты не думают, что мы, вследствие этого, обязаны наложить табу на всякие разговоры об истине, гарантированной обоснованности или объективности.

Резюме

Думаю, будет полезным в заключение подвести некоторые итоги вышеизложенному. Я утверждал, что в сфере как этики, так и права существуют предметы, о которых может быть сказано, что они обладают определенными ценностными свойствами (value properties): вино богато «насыщенным вкусом и ароматом», человек «заражающе непосредствен»²² или «сострадателен», юридический документ «неаккуратно состряпан» и т.п. В данном случае мы имеем дело не с «грубыми» восприятиями, редуцируемыми к психофизическим функциям и реакциям человеческого организма — нейронным процессам в коре головного мозга (так описывается, например, восприятие цвета, хотя среди ученых нет единого мнения и на сей счет), а с восприятиями концептуально нагруженными, т.е. предполагающими использование понятий (concepts); я утверждал, далее, что *все* человеческие восприятия именно таковы. Однако наши понятия подвержены критике, следовательно, восприятия, которые их задействуют, также могут и пересматриваться, и критиковаться. Они не являются жесткими «данными», с которых должно начинаться и на которых заканчивается исследование. Однако то обстоятельство, что восприятия иногда оказываются неверными, не означает, что мы не вправе им доверять. С точки зрения прагматистов, сомнение нуждается в обосновании (justification) ничуть не меньше,

чем убеждение; существует множество восприятий, сомневаться в которых у нас нет оснований. (Такое сочетание фаллибилизма и антискептицизма является одной из характерных особенностей американского прагматизма.)²³ Дьюи, в частности, настаивает на необходимости различения *ценного* и *ценимого* и на несводимости первого ко второму. Оправданность ценностного суждения не вытекает автоматически из факта «оценивания», а устанавливается благодаря критическому исследованию (Дьюи также употребляет термин «апробирование»). Я предложил, далее, свой ответ на вопрос о «методе»: каким должно быть это исследование, чтобы его результат нас удовлетворил. Все полезное и пригодное для исследования вообще, говорил я, полезно и для исследования ценностей, в частности. Я отметил значение принципов *фаллибилизма* (всякое знание погрешимо и не должно ускользать от проверки и критического разбора) и *экспериментализма* (из нескольких вариантов решения проблематической ситуации выбирается лучший на основе сравнительного анализа и сопоставления достигнутых результатов с результатами альтернативных решений, предложенных другими исследователями), а также принципов и стандартов, при соблюдении которых достигается то, что я назвал «демократизацией исследования». Кроме того, я утверждал, что на практике, в реальной жизни (пусть иногда, пусть в наиболее очевидных и наименее проблематических ситуациях) мы в состоянии отличить обоснованные суждения, включая суждения ценностные, от необоснованных, — и этого достаточно. Как выразился Джон Остин, «достаточно — значит достаточно; достаточно не значит — все» (*enough is enough; enough isn't everything*)²⁴. Мы не имеем здесь дело с разновидностью истины, трансцендентной по отношению к человеческому познанию. Мы имеем дело с ценностными суждениями, которые могут быть истинными или ложными — истинными, т.е. гарантированно обоснованными, или ложными, т.е. гарантированно опровержимыми.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Biletski A. Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language.* — Dordrecht: Kluwer, 1997.

² Подробнее об этом аспекте эпистемологии Дьюи см.: *Putnam H. and Putnam R.A. Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis // Putnam H. Words and Life.* — Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.

³ Идея о том, что аксиомы теории рационального предпочтения являются априорными, отстаивалась (или, скорее, принималась как нечто само собой разумеющееся) Дональдом Дэвидсоном в его широко известных работах по философии сознания (см., например: *Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation.* — Oxford: Oxford University Press, 1984).

⁴ См. в особенности: *Rorty R. Consequences of Pragmatism.* — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, а также обсуждение прагматизма в его

«Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers. Volume I (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

⁵ *Sleeper R.W.* The Necessity of Pragmatism. – New Haven: Yale University Press, 1986. – P. 141. Признаюсь, мне не вполне ясна логика Слипера: какими соображениями он руководствовался, приписывая Джеймсу «метод упорства».

⁶ См., в частности: *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. – Princeton: Princeton University Press, 1979, а также его статьи «Solidarity or Objectivity?» и «Pragmatism, Davidson and Truth» (сб. «Objectivity, Relativism and Truth»), «Putnam and the Relativist Menace» (Journal of Philosophy. Vol. 10. September 1993. – P. 443 – 461).

⁷ См.: *Rorty R.* Solidarity or Objectivity?

⁸ Более подробно я обсуждаю этот вопрос в работе: *Putnam H.* The Questions of Realism // Words and Life. – Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1994. – P. 295 – 312.

⁹ Эту идею отстаивал М. Вебер. См., например, его работу «Наука как призвание и профессия» (*Weber M.* Science as a Vocation // E. Shils and H.A. Finch (eds.). Max Weber on the Methodology of the Social Sciences. – N. Y.: Free Press, 1969).

¹⁰ Об этом см.: *McDowell J.* Mind and World. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.

¹¹ Об эмпиристской психологии и ее «вхождении» в лингвистическую философию и экзистенциализм см.: *Murdoch I.* The Sovereignty of Good. – N. Y.: Schocken Books, 1971. Ср. с позицией Д. Дьюи: «Факт состоит в том, что такие человеческие способности, как наблюдательность, память или рассудительность, не более “естественны” и основоположны, чем склонность к кузнечному, плотницкому или инженерному делу. Эти способности попросту означают, что определенные свойства и навыки определенным образом координируются и оформляются для выполнения определенных видов работы. То же самое можно сказать и о так называемых интеллектуальных способностях. Они обретают силу и надлежащее качество только в связи с целями, ради которых используются, в связи с тем, чему они служат. По этой причине они суть объекты не теоретического анализа, а практического исследования» (*Dewey J.* The Early Works. Vol. 1. – Carbondale: Carbondale Southern Illinois University Press, 1969. – P. 60 – 61).

¹² Наиболее полное изложение взглядов Дьюи на этот счет содержится в его «Логике» (*Dewey J.* Logic: The Theory of Inquiry. – N. Y.: Henry Holt, 1938). Краткое изложение см. в статье: *Dewey D.* The Theory of Valuation // The Encyclopedia of Unified Science. Vol. 2. № 4. – Chicago: University of Chicago Press, 1939. См. также статью Х. Патнэма и Р.А. Патнэм, упомянутую в Прим. 2.

¹³ *Dewey J.* Experience and Nature. – LaSalle (Ind.): Open Court, 1926. – P. 407 – 408.

¹⁴ В дополнение к материалу, указанному в Прим. 2, см.: *Putnam H.* A Reconsideration of Deweyan Democracy, а также: *Putnam H.* Afterword // Southern Californian Law Review. 1990. № 63. – P. 1671 – 1697; кроме того:

Putnam H. and Putnam R.A. Education for Democracy // Words and Life. – Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1994.

¹⁵ См.: *Putnam H. Pragmatism and Moral Objectivity // Words and Life. – Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1994.*

¹⁶ См.: *Peirce Ch. S. The Fixation of Belief // The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vol. 5. Pragmatism and Pragmaticism / eds. Ch. Hartshorne and P. Weiss. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1965.*

¹⁷ Различные варианты этой философской позиции представлены в сочинениях Джона Мэкки, Гилберта Хармана, Бернарда Уильямса, Дэвида Уиггинса, Саймона Блэкберна и Алана Гиббарда.

¹⁸ См.: *Putnam H. Renewing Philosophy. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1990.* Нередуцируемость нормативных понятий (их несводимость к понятиям физикалистским) сходна с нередуцируемостью семантических понятий. В «*Renewing Philosophy*» я утверждаю, что семантические понятия тесно связаны с нормативными.

¹⁹ Эта позиция, которую я защищал в «*Reason, Truth and History*» (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), впоследствии была мной пересмотрена (см.: *The Threefold Cord: Mind, Body and World. – N. Y.: Columbia University Press, 1999. Part. I.*)

²⁰ Об этом см.: «*Reason, Truth and History*» (гл. 1); подробное обсуждение данного вопроса см. также в статье Крипина Райта в сборнике «*Reading Putnam*» (Oxford: Basil Blackwell, 1994) и в моем ответе Райту (там же).

²¹ Выражение «агрессивный платонизм» заимствовано у Джона Макдауэлла (см.: *McDowell J. Mind and World*).

²² Этот пример приводится Айрис Мердок в «*The Sovereignty of Good*» (N. Y.: Schocken, 1970).

²³ Об этом см.: *Putnam H. Pragmatism: An Open Question. – Oxford: Basil Blackwell, 1994.*

²⁴ *Austin J. Other Minds // Philosophical Papers. – Oxford: Clarendon Press, 1961. – P. 84.* Многое из того, что я отношу к «американскому прагматизму», созвучно идеям Остина, который, по всей видимости, не был достаточно хорошо знаком с работами прагматистов (как и Мердок).