

Иллюзия научного сообщества*

Григорий Юдин**

Аннотация. Термин «научное сообщество» привычно используется современной наукой для самоописаний: общеизвестно, что наука – это коллективное предприятие. Между тем, понятие «научное сообщество» вошло в оборот философии науки лишь в середине XX в. и использовалось главным образом для описания и отстаивания механизмов самоорганизации в среде ученых. Такое понимание социологически бедно и не дает возможности понять связь между бытием ученого в сообществе и научным познанием. В данной работе мы исследуем научное сообщество как сообщество. Историко-теоретическая реконструкция позволяет раскрыть концепцию сообщества, стоящую за идеей *Respublica literaria*, которая предшествовала «научному сообществу» в институционализации научной деятельности в Европе. Решающим для анализа роли сообщества является понимание того, что познавательная деятельность отдельного ученого осуществляется и обретает смысл только в связи с ориентацией на научное сообщество как надындивидуальную реальность. Этот факт был вскрыт Ч. Пирсом в его феноменологическом анализе, получившем впоследствии название концепции логического социализма. Мы показываем, однако, что чувство к принадлежности к безграничному научному сообществу закрывает ученому возможность критического преодоления собственных убеждений. Для решения этой проблемы требуется переосмысление понятия «сообщества», разоблачение иллюзорности научного сообщества, которое приводит нас от логического социализма к идее литературного коммунизма.

Ключевые слова. Научное сообщество, сообщество, *Respublica literaria*, коммуникация, логический социализм, автономия науки.

«Быть превзойденными в научном отношении — не только наша общая судьба, но и наша общая цель. Мы не можем работать, не питая надежды на то, что другие пойдут дальше нас. В принципе этот прогресс уходит в бесконечность» [3, с. 712].

Это признание М. Вебера можно трактовать по-разному. В нем можно усматривать формулировку основной максимы научного этоса: «Желай быть превзойденным». Начиная с Р. Мертона, вокруг этой максимы стали выстраиваться различные версии изложения нормативной структуры науки.

В контексте веберовской аксиологии можно считать эти слова указанием на содержательную иррациональность науки. Ведь ценности, исповедуемые научным работником, равны перед прочими ценностями в «войне богов». Тогда Вебера сможет взять в союзники тот, кто занят релятивизацией научного знания.

* Индивидуальный исследовательский проект №09-01-0093 «Роль рефлексивного опыта в социально-научном познании» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ» и факультета социологии ГУ-ВШЭ.

Автор признателен В. В. Кирющенко за внимательную и исключительно полезную критику.

** Юдин Григорий Борисович — преподаватель кафедры экономической социологии ГУ-ВШЭ.
Email: gregloko@yandex.ru

© Юдин Г., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

Еще один вариант — рассматривать эти слова как выражение методологической позиции баденского неокантианства. Историческая действительность пробуждает в научном работнике интерес к тому, что обладает для него ценностным содержанием, и действенность этой ценности выступает залогом того, что в нем не пропадет стремление приблизиться к познанию истины.

Наконец, в этом утверждении можно видеть указание на то, что наука существует в социальном контексте, ею не занимаются в одиночку. Благодаря стабильной взаимной ориентации действий научных работников наука предстает как социальный институт, и за счет этого формируется разделяемое содержание научного знания. Данное соображение является сегодня отправным пунктом для различных версий социальной эпистемологии — его должна учитывать любая теория познания, которая не желает впасть в крайний субъективизм.

Таким образом, можно выделить логицистские интерпретации (которые делают вывод о том, что при изложении правил научного метода необходимо учесть решающую роль институционализированной научной критики) и натуралистические интерпретации (которые считают необходимым изучать социальные отношения, возникающие вокруг того, что называется научным познанием, чтобы редуцировать к ним содержание научного знания) высказанного Вебером соображения. Однако это соображение редко пытаются воспринять буквально, и потому, вероятно, упускают нечто важное. Вебер указывает, что для научного работника его деятельность оправдывается тем, что его результаты будут превзойдены. В противном случае она не имела бы смысла — он *«не смог бы работать»*. Лишь чувство причастности великому историческому процессу познания — процессу, который многократно превосходит масштабы отдельного индивида, — может придать ценность его индивидуальной работе.

В противовес всякому логицизму это означает, что отдельное научное исследование не может быть движимо стремлением к достижению истинного знания — ведь если бы научный работник действительно стремился обрести истину непосредственно в результате своего исследования, то тем самым он отказался бы от надежды быть превзойденным и немедленно потерял смысл своей деятельности. Вебер подчеркивает отнюдь не разрыв между актуальным состоянием знания и идеальной истиной, но решающую роль ориентации на преодоление получаемого знания: если бы ученый случайно узнал о том, что полученное им знание является истинным, эта новость стала бы для него непереносимой. В противовес всякому натурализму это означает, что социальный контекст оказывает влияние на производство знания в первую очередь не через социально обусловленные интересы, но через ощущение сопричастности некоторому «коллективному предприятию», которое с необходимостью должно присутствовать у каждого научного работника. Значение веберовского высказывания состоит в первую очередь в том, что оно раскрывает ситуацию современной науки, а точнее, современного научного работника, показывая, что его бытие ученым определяется в первую очередь ориентацией на некоторую надындивидуальную реальность.

Этой реальностью сегодня является научное сообщество¹. Именно оно выполняет функцию настоящего трансисторического субъекта познания, который находится в поиске истины, — ему соразмерна «бесконечность» как временной интервал, который необходим для достижения истины. Что же касается индивидуального научного работника, то его деятельность оправдывается и определяется тем простым фактом, что он принадлежит к научному сообществу, т. е. входит в субстрат этого сообщества. Задача данной работы будет состоять в том, чтобы прояснить эпистемологические следствия этого обстоятельства. Прежде всего рассмотрим ту роль, которая отводится сегодня научному сообществу в научном познании.

***Respublica literaria* как политическое и неполитическое сообщество**

Термин «научное сообщество» не только стал частью концептуального аппарата философии науки, но и привычным образом используется наукой для самоописаний. Между тем попытка проследить узус обнаружит, что термин появился не так давно: он был предложен в 1942 году одновременно (и, по всей видимости, независимо друг от друга) М. Поланьи и Р. Мертоном. Столь позднее возникновение понятия, которое так удачно в концентрированной форме выражает специфический этос современной науки, приводит историков науки в недоумение и даже вынуждает предполагать, что в какой-то момент этим понятием просто стали обозначать то, что ранее обозначалось как-то иначе [21, p. 899]. Широкое употребление, которое термин получил начиная с 1960-х годов, заставляет усомниться в том, что прежде просто «не могли найти нужного слова»; однако к предположению о том, что у «научного сообщества» могли быть предшественники, стоит отнестись серьезно.

В самом деле, аргументация, которую М. Поланьи проводит в своих работах начиная с конца 1930-х — начала 1940-х годов [см., напр.: 32] и которая в 1942 году приводит его к термину «научное сообщество» [33], в 1962 году находит наиболее последовательное отражение в его известной статье «Республика ученых». Поланьи вводит идею научного сообщества в первую очередь для того, чтобы обосновать политическую необходимость автономизации науки и решения проблем ее организации с помощью механизмов саморегулирования [35]. Отождествление «научного сообщества» (или «общества исследователей», как еще выражается иногда Поланьи) с «республикой ученых» здесь не случайно. Для обоснования своей позиции Поланьи прибегает к старой и проверенной, но временно вышедшей из оборота идее.

¹ В русскоязычной литературе сложилась досадная путаница с переводом этого термина. Если с немецкого он традиционно преимущественно переводится как «общность», то в переводах с английского, французского и итальянского все шире распространяется вариант «сообщество». Очевидно, речь идет не столько о смысловых оттенках, возникающих в разных языках, сколько об умножении сущностей. С нашей точки зрения, вариант «общность» более удачен, поскольку он лучше передает оттенок изначального единства: такое единство не требуется производить сообщца, так как оно само предпослано любой совместности. Однако слово «сообщество» настолько прочно вошло в оборот, в особенности в сочетании «научное сообщество», что попытка настоять на более адекватном варианте была бы насильем над сложившимся словоупотреблением. Тем не менее для лучшего понимания дальнейшего стоит подчеркнуть, что эта работа призвана продемонстрировать несотворимость научного сообщества никакими совместными усилиями.

Идея «республики ученых» является поздней модификацией более общей идеи «*Respublica literaria*», которая существовала в Европе начиная с эпохи Возрождения (первые упоминания датируются началом XV в.). Особую роль в популяризации этой идеи отводят Эразму Роттердамскому, однако есть основания полагать, что сама концепция существовала уже в окружении Петрарки, даже если она и не обозначалась таким образом (см.: [42, р. 475; 20, р. 136]). *Respublica literaria* служила для обозначения содружества образованных европейцев, которое объединяло мыслителей в разных концах Европы. Исходно термин имел довольно много значений, среди которых была и «республика ученых», и лишь существенно позже семантическое поле, заданное этим термином, стало выстраиваться именно вокруг этого значения. *Literaria* отсылает здесь не столько собственно к науке, сколько к любой деятельности, предполагающей умение читать и писать (владение слогом), т. е. к деятельности, позволяющей отличаться от грубой массы (*erudire*).

Выражение «*Respublica literaria*» могло употребляться в двух смыслах, за которыми, по-видимому, стоят две разные идеи. С одной стороны, *Respublica literaria* могла отсылать к некоторой совокупности знания — в этом случае за ней стояла идея автономии знания. Знание противопоставлялось любым ограничениям политической и религиозной природы. Таким образом возникает требование автономизации взаимодействия образованных эрудитов от статусных делений и политических границ. Пьер Бейль, один из самых влиятельных борцов за автономию разума, так резюмировал это требование в 1684 году: «Следует отбросить все границы, которые разделяют людей, и исходить лишь из того, что их объединяет» [14, цит. по: 18, р. 423]. Согласно аргументу Р. Козеллека, в обмен на независимость знания и свободу критического разума мыслители отказываются от исследования политических вопросов, которое допускало бы критику государства. «С одной стороны, тотальная претензия критики на то, чтобы выносить свое суждение во всех сферах, которые доступны разуму, но в то же время ее отречение во имя духовной полноты власти, ее отказ затрагивать политическую сферу государства» [24, р. 94]. Магистральное направление развития политической философии XVII века, по Козеллеку, представляет собой разработку этого отделения «внешнего» от «внутреннего», радикализацию суверенитета государства во внешней сфере, противопоставленную радикализации суверенитета критического разума в сфере внутренней. В результате в XVII веке и вплоть до середины XVIII века в трудах *Respublica literaria* сложно найти дискуссии по политическим вопросам, которые можно было бы назвать критическими относительно государства. В этом смысле противопоставление разума любым политическим различиям, по Козеллеку, делает даже «политическую» мысль «неполитической»² (однако при этом вырабатывает в себе политический потенциал). *Respublica literaria* долгое время представляется принципиально, демонстративно неполитическим образованием: устранившись от политики, она тем самым поддерживает абсолютистское государство. В рамках *Respublica literaria* каждый обладает суверенитетом и не прекращается война всех против всех, смысл которой состоит лишь в том, чтобы обеспечить достижение

² Можно было бы сказать «антиполитической», однако и это едва ли помогло бы нам устранить разрыв между нашими представлениями о политическом и теми границами политического, которые прорисовываются в описываемый период.

истины. Однако в том, что касается политики, каждый мыслитель должен оставаться верноподданным иного суверена, политического: лишь это должно обеспечить невмешательство политики в дела *Respublica literaria*. С точки зрения Козеллека, именно это различие подготавливает почву для дальнейшего обращения орудий критики на само государство: «Даже если сам Бейль понимал критическую деятельность как чисто «духовную» и неполитическую... фактически он сознательно провел то разделение между „*règne de la critique*“ и господством государства, которое должно было стать предпосылкой именно политической критики» [24, р. 94]. В эпоху Просвещения на основе этого разделения в исследованиях *Respublica literaria* появилось политическое измерение, обратившее разум против абсолютизма.

С другой стороны, *Respublica literaria* отсылает к установлению некоего транспространственного и трансисторического сообщества. *Respublica literaria* возникает в эпоху, на которую наложила отпечаток другая, явно политическая идея — идея *Respublica christiana*. Последняя мыслилась как наднациональное объединение европейских народов в борьбе с турками в рамках крестовых походов³. *Respublica christiana*, однако, вскоре оказывается в кризисе в результате Реформации, и *Respublica literaria* наследует ей как идеал преодоления границ во имя установления человеческого сообщества — теперь уже на иных основаниях [20, р. 137 ff.]. Можно видеть, как у мыслителей эпохи Возрождения она соседствует с пацифистской установкой: с *Respublica literaria* связывают большие надежды на установление мира во всей Европе. В частности, у Эразма, к трудам которого иногда даже ошибочно возводят появление идеи *Respublica literaria*, пацифизм выражается в представлении о единстве панъевропейского христианства в форме *Respublica christiana*, в рамках которой все войны будут исключены, в силу того что они противоречат человеческой природе [30, р. 21–25]. Интересно при этом, что Эразм, апеллирующий в первую очередь к мирному устройству человека и установлению мира между всеми людьми, все же сталкивается с явными трудностями при рассмотрении проблемы справедливой войны с турками. В итоге он заключает, что такая война, хотя и крайне нежелательна, все же менее предосудительна, чем война между христианами [16, р. 59–60; см. также: 40, р. 29–30]. *Respublica literaria*, о которой мечтал Эразм, рассматривалась им в рамках проекта установления христианского сообщества без войны, поэтому *Respublica literaria* на самых ранних этапах развития имела политическое измерение.

В 1729 году Пьер Демезо, издавший письма Бейля, в предисловии характеризует *Respublica literaria* следующим образом: «Государство, простирающееся во все государства; республика, где каждый человек, будучи совершенно независимым, не признает никаких законов, кроме тех, что он предписывает себе сам» [17, р. xxiii; цит. по: 42, р. 485]. Хотя это сравнительно позднее высказывание, есть основания полагать, что *Respublica literaria* с самого начала была чем-то большим, чем просто механическое объединение мыслителей в защиту разума. Здесь достаточно указать на то, что академии, существовавшие в Венеции и Флоренции в XV веке, фактически представляли собой братства, обладавшие собственной символикой и ритуалами (пирами). И

³ Впрочем, Р. так утверждает, что, появившись в XII веке, этот конструкт еще длительное время не играл никакой исторической роли и лишь в XV веке приобрел распространение в контексте планов Папы Пия II по возобновлению крестовых походов [40, р. 28–29].

хотя формально они не составляли конкуренции Церкви, а деятельность их относилась только к досуговому времяпрепровождению гуманистов, их внешне не вполне светский характер спровоцировал Церковь на вмешательство и запрет таких академий [20, р. 146–147].

Уже с конца XV века *Respublica literaria* функционировала как сообщество литературное в результате перевода личной коммуникации в академиях в письменную: это стало возможным благодаря развитию переписки и книгопечатания, с одной стороны, и благодаря единому языку общения (*lingua literata*) — с другой. Способом существования *Respublica literaria* стала *communicatio* — непрерывное общение, проходившее в разных формах: переписка в соответствии со строгими правилами эпистолярного жанра, отнимавшая у мыслителей значительную часть времени; публикация своих размышлений отдельными изданиями; чтение специализированных периодических изданий и участие в их составлении. И хотя эта неустанная коммуникация могла осуществляться и в форме личных бесед с глазу на глаз (они обыкновенно происходили в рамках визитов, которые свободно наносили друг другу знакомые лишь по переписке граждане *Respublica literaria*), основной формой взаимодействия все же оставалось письмо — *commercium litterarium*. Письмо создавало возможность для разрыва темпоральной ограниченности республики, и достаточно быстро публикация и письменное обсуждение результатов стали обязанностями каждого ее гражданина [42, р. 492–493].

Возникает экономия знания — представление о кумулятивном характере знания и необходимости его накопления. Сообщество простирается во времени, и «писать в стол» означает напрямую угрожать его существованию. Именно здесь происходит институционализация *Respublica literaria* как познающего субъекта. К XVI веку складывается представление о знании как о чем-то, превосходящем индивида, как о совместном деле поколений. По словам Декарта, он чувствует себя обязанным «добросовестно сообщать публике то небольшое, что я найду... Соединяя, таким образом, жизнь и труд многих, мы бы все совместно продвинулись значительно дальше, чем мог бы сделать каждый в отдельности» [4, с. 287]. Продвижение, осуществляемое через связывание жизней, представляет собой бытие во времени *Respublica literaria* (именно так, с точки зрения Декарта, следовало перевести на латынь французское public).

М. Фумароли полагает, что идея *Respublica literaria* представляет собой синтез двух концепций республики, отчасти параллельных выделенным нами выше двум значениям, в которых употреблялся термин. Одна из этих концепций идет от стоиков, и республика понимается в ней как единство, сформированное на основании *utilitas communis* — общего для всех блага. Эта концепция, по-видимому, отражается в понимании *Respublica literaria* как автономии, возникающей по поводу общей задачи защиты свободы мысли. Вторая концепция отсылает к Августину и его видению Града Божия, населенного существами, растворенными в совместно любимых ими благах [20, р. 137–138]. Во втором случае можно ясно наблюдать понимание *Respublica literaria* как сообщества, к которому изначально принадлежит каждый его гражданин. Очевидно, что эта вторая концепция продолжает идею *Respublica christiana* как естественного места обитания человеческих существ. Как пишет Ф. Ваке, «идея ис-

ходного сообщества раскрывается здесь в различных смыслах: в отношении своей географической протяженности оно всеобъемлюще; в отношении своего состава оно складывается из равных граждан разных конфессий и мнений; в отношении своей внутренней организации оно предполагает, что каждый здесь одновременно суверенен и независим от другого; в отношении своей цели оно стремится к прогрессу знания под эгидой разума» [42, р. 487–488]. Это сообщество достигается посредством языка: оно представляет собой сообщество пишущих.

Последующее вытеснение латыни французским не разрушило это литературное сообщество, но трансформировало его. Превращение в *République des Lettres* сопровождалось сужением семантического поля вокруг «республики ученых». Дальнейшая ее история может быть описана как секуляризация сообщества в двух направлениях. Во-первых, в направлении его историзации: это было особенно характерно для североевропейских стран, где после Тридцатилетней войны имел место всплеск исследований *Respublica literaria*. Он должен был привести к интеграции в республику временно выпавших из нее ученых из этих стран, а вместо этого привел к формированию критического отношения к ней. Рассмотрение социальных основ республики обнаружило в ней отношения власти и неравенства, что подвигло некоторых немецких мыслителей однозначно отделить сферу письменно закрепленного знания от сферы ученых или даже отказаться от идеи республики в целом [18]. Второе направление было связано с политизацией *République des Lettres* в эпоху Просвещения и последующим противостоянием абсолютизму [24, р. 99]. Попытка распространить принципы *République des Lettres* вовне привела к упадку той *communicatio*, за счет которой она существовала.

Впрочем, это не означает, что идея научного сообщества исчезает. Слова Вебера, произнесенные в 1919 году, удостоверяют нас в этом лучше всего. Доклад Вебера был в первую очередь его ответом набравшим силу экспрессионистским течениям, которые стремились поставить в центр познания личное переживание, ибо для них «мыслительные построения науки представляют собой лишенное реальности царство надуманных абстракций» [3, с. 715]. Однако слова Вебера — это не просто эпистемологическая полемика; Вебер опирается на европейскую традицию восприятия знания как «коллективного предприятия», он говорит не от своего лица, но от лица науки — его устами говорит научное сообщество.

Научное сообщество: вытеснение политического

К началу 1940-х годов, когда термин «научное сообщество» появился в дискуссиях по вопросам социальной организации науки, научные работники воспринимались (в особенности в США) как бесстрашные капитаны дальнего плавания, наделенные изрядной долей предприимчивости и изобретательности. Образ асоциального волка-одиночки, вырывающего у природы ее тайны (в лучшем случае в сотрудничестве с двумя-тремя коллегами), прослеживается в различного рода репрезентациях жизни ученых. В этих условиях возникает тревога за то, что такой способ организации научной деятельности может быть в действительности не самым эффективным. Введение элементов централизованного планирования научных исследований, вероятно, мог-

ло бы повысить продуктивность и уровень отдачи от инвестиций в науку. Такого рода суждения появлялись в результате наблюдения за примером Советского Союза, где высокие темпы индустриализации обеспечивались опорой на науку, управляющуюся методами планирования [21].

Такие рекомендации быстро стали восприниматься как атака на независимость знания рядом управленцев и научных работников. Первыми откликнулись те научные работники, которые успели заработать имя и, выполняя административные функции, столкнулись с попытками дирижизма в сфере науки — обычно это были представители естественных наук, которые проявляли чувствительность к политическим вопросам. Наиболее ярким примером такой реакции является как раз деятельность химика М. Поланьи, выступившего в защиту принципов самоорганизации ученых. Позже Поланьи стремился распространить эти принципы на вопросы социальной политики в целом, и некоторые его идеи стали важным интеллектуальным источником для либеральных экономистов [19].

На первый взгляд саморегуляция науки как сообщества, для защиты которой Поланьи оживляет идею республики ученых, имеет не так много общего с идеалами *République des Lettres*. В самом деле, для Поланьи требование от науки практической пользы является в значительной мере бесспорным: утверждение, что недопустимо заставлять науку преследовать внешние для нее цели, неразрывно связано с уверенностью в том, что именно отсутствие принуждения в конечном счете и приводит к наиболее общественно полезным результатам [35]. Ключевая для Поланьи идея «динамического порядка», которая и была позже взята на вооружение либералами разного толка, является решением проблемы координации деятельности множества индивидов, независимо друг от друга преследующих сходные цели. Автономия науки служит инструментом такого рода оптимизации, а научное сообщество выступает как объединение индивидов, совместно заинтересованных в некотором общем благе (нормативно значимом в более широком социальном контексте) и учреждающих квазиполитические структуры для его достижения.

В то же время вполне очевидно, что полной аналогии между наукой и хозяйственной деятельностью быть не может и структура мотивации должна обнаруживать существенные различия. В качестве инстанции, определяющей мотивацию научных работников, Поланьи рассматривает «научную власть», которая задает критерии оценки их деятельности. Особенность этих критериев состоит в том, что они одновременно стимулируют оригинальность и исключают принципиально неподобные, недопустимые, расходящиеся с существующим знанием утверждения. И если оригинальность вполне соответствует образу ученого-предпринимателя, то конформность по отношению к доминирующим в науке представлениям является требованием совершенно иного рода. Это требование не может проистекать от общества, которое представляет собой простое механическое объединение научных работников, заинтересованных в защите автономии своей деятельности.

В философии науки Поланьи заметны две основные линии, которые на первый взгляд кажутся взаимоисключающими: одна рассматривает производство знания как автономный процесс, вторая указывает на то, что познание невозможно без наличия некоторого доопытного личностного знания, не редуцируемого к позитивно

обретаемому знанию. Согласовать эти линии можно, если вспомнить, что республика ученых никогда не существовала просто как ассоциация защитников автономии знания. Идея личностного знания, которое связывает поколения ученых и обеспечивает единство обретенного знания (исключая при этом неправдоподобные теории), позволяет Поланьи преодолеть формализм в понимании научного сообщества и обнаружить в деятельности научного работника более значимые ориентации, нежели просто поиск истины [34]. Указания на страстность, без которой невозможна научная деятельность, а также на принципиальную неотделимость научного знания от его производителей, подтверждают, что для Поланьи научное сообщество не выступает просто механизмом саморегуляции и автономизации научной деятельности⁴.

Однако в дальнейшем термин «научное сообщество», предложенный Поланьи, использовался почти исключительно в контексте защиты автономии науки. Его социальное содержание оказалось практически выхолощено в пользу утверждения независимости научного знания от его конкретных производителей и саморегулирующегося прогресса научного знания. Весьма показательна интерпретация идеи Поланьи Э. Шилзом, который называет «концепцию автономного научного сообщества» «наиболее полезным подходом к феномену интеллектуальной свободы» [36, р. 155]. Для Шилза, как и для многих других, научное сообщество было в первую очередь способом поставить вопрос о месте науки и научного знания в обществе, а также о внутренней организации этого сообщества. При этом вне поля зрения оставался тот факт, что научный работник всегда ориентирует свою деятельность на научное сообщество; научное сообщество формирует мир, в котором он существует.

Можно было бы предположить, что Р. Мертон, который предложил наиболее известный перечень норм, составляющих научный этос, был ближе других к осознанию этого факта. В самом деле, разъясняя институциональный императив «коммунизма» в науке, Мертон отмечает, что «фундаментальные открытия науки являются продуктом социального сотрудничества и предназначены для сообщества» [7, с. 775]. Однако ход рассуждений Мертона показывает, что в действительности он не смог пойти дальше понимания научного сообщества как способа организации научной деятельности в обществе. В диссертации, посвященной становлению науки в Англии в XVII веке, Мертон сводит развитие научной деятельности к влиянию пуританской этики⁵, способствовавшей восприятию эмпирического исследования как дела, прославляющего Бога и помогающего благоустроить мир в согласии с его волей. При этом Мертон старательно, но без внятных аргументов отказывается в эвристической ценности свидетельствам того, что формирование науки происходило в условиях уже сложившегося

⁴ Поланьи использует теорию мимезиса или даже заражения для обоснования возможности коммуникации, и обозначает это явление как *conviviality*, имея в виду совместное проживание культурных содержаний [34, р. 204–211]. Интересно, что в английском языке это слово используется для обозначения пиришества.

⁵ На самом деле подход Мертона эклектичен: он предлагает два типа объяснений развития науки, и на теоретическом уровне эти объяснения вряд ли возможно согласовать. В духе немецкой исторической науки он прослеживает избирательное сродство между пуританизмом и устремлениями обновленной науки; в то же время в духе объективистского детерминизма он указывает на условия, которые были созданы для развития науки экономическим ростом и совершенствованием вооружений. Позже Мертону пришлось сожалеть о том, что второе объяснение оказалось в тени первого [27, р. 177–178].

институционального оформления интеллектуальной деятельности [26, p. 439–470]. Рассматривая научную деятельность как призвание, он не обращает внимания на то, что таким образом невозможно адекватно объяснить организацию научной деятельности в рассматриваемый период. Идея научного сообщества появляется в работах Мертона позже, однако, как замечает Н. Сторер, она никогда не играла для Мертона роли в анализе мотивации ученых. Именно из-за того, что элементы этоса науки позволяют дедуцировать процедурные императивы, но не позволяют объяснить, почему осуществляется научная деятельность, Мертон позже стал описывать мотивацию ученых с помощью системы вознаграждений [38, p. xxiii–xxiv].

Таким образом, «коммунизм» не является для мертоновского научного работника ценностью *per se*; скорее он выступает ограничителем — пусть и интернализированным, но второстепенным по отношению к корыстному поиску вознаграждения и признания. В результате научное сообщество остается для Мертона способом организации научной деятельности, обеспечивающим оптимальное санкционирование (как позитивное, так и негативное) научных работников и, как следствие, их максимальную эффективность. Именно поэтому для Мертона решающее значение приобрел вопрос о социальных условиях, обеспечивающих автономию научного сообщества, ведь такие условия должны, с его точки зрения, максимально благоприятствовать развитию науки. И хотя проблема автономии науки наиболее подробно обсуждалась Мертоном в ранних работах [7, с. 754–757], предпринятый им в дальнейшем анализ ценностной и мотивационной структуры науки имел смысл лишь в связи с общим представлением о месте науки в обществе⁶.

Если даже для Мертона, во многом построившего свою социологию науки на веберовском анализе профессионального этоса, значение научного сообщества для науки осталось практически незамеченным, то дальнейшее развитие социологии науки, в котором принципиальную роль сыграло осознание того, что реальная наука не функционирует в соответствии с этими нормами, едва ли могло поспособствовать внимательному анализу роли научного сообщества. Для постмертоновской социологии науки основной интерес был связан не с универсальными характеристиками науки, а, напротив, с тем, что ее разделяет и фрагментирует, что вызывает конфликты и порождает взаимоисключающие картины мира. Интересно, что термин «научное

⁶ Д. Холлинджер и С. Тёрнер показывают, что появление некоторых элементов в мертоновском перечне норм научного этоса — это объясняется тем, что исходно эти нормы вообще не выдавались Мертоном за социологический анализ науки, а стали результатом его стремления включиться в упомянутую дискуссию 1930–1940-х годов по вопросам организации науки и соотношения науки и демократии. При этом Мертон активно использовал риторику левых теоретиков, но лишь для того, чтобы предложить либеральный взгляд на место науки в обществе, во многом смыкающийся с идеей саморегуляции науки, которую отстаивал Поланьи. Так, Тёрнер полагает, что идея «коммунизма» в науке очевидным образом была заимствована Мертоном у Дж. Д. Бернала, видевшего в науке прототип коммунистического устройства общества. Однако там, где Бернал видел возможность экспансии коммунизма, Мертон редуцировал коммунизм к частной норме научного этоса, который необходимо охранять от враждебных попыток установления гетерономии. Отсюда и кавычки, сопровождающие подзаголовок «Коммунизм» в статье «Наука и технология при демократическом порядке» (позже переизданной под названиями «Наука и демократическая социальная структура» и «Нормативная структура науки») [22, p. 80–96; 41].

сообщество» вошел в широкий оборот после появления работы, которая во многом поспособствовала преодолению мертоновского периода в социологии науки, — «Структуры научных революций» Т. Куна. Кун разрушает миф о единстве и линейном развитии науки, демонстрируя, что научное сообщество на самом деле всегда сегментируется на множество научных сообществ. Каждое из них по-своему формулирует критерий истинности, в соответствии с которым оцениваются научные результаты [6; 23, p. 165].

Между тем представление о едином научном сообществе не исчезает из теории Куна. Более того, оно начинает играть в нем важную роль, приобретая смысл, которого оно было лишено у Мертона. Периодическое употребление Куном термина «научное сообщество» в универсальном смысле одновременно с анализом сегментации науки на множество сообществ заставляет подозревать здесь концептуальную неаккуратность. Однако за ней скрывается более важное обстоятельство, которое, очевидно, ускользнуло от внимания самого Куна. Кун указывает, что для научного работника научное сообщество всегда имеет одно и то же значение, к какому бы сообществу он ни принадлежал: «Нормальная наука, на развитие которой вынуждено тратить почти все свое время большинство ученых, основывается на допущении, что научное сообщество знает, каков окружающий нас мир» [6, с. 28]. Базовая уверенность в том, что научная деятельность осуществляется в корректном отношении с миром, была бы недостижимой без научного сообщества. Именно научное сообщество как субъект познания соответствует познаваемому миру, и убежденность в этом разделяют все научные работники, независимо от того, к какому именно научному сообществу (в узком смысле) они фактически принадлежат. Иными словами, объективной множественности научных сообществ соответствует воспринимаемая универсальность научного сообщества, частью которого ощущает себя любой научный работник. Уверенность в оправданности собственной деятельности целями научного сообщества не зависит от приверженности той или иной «парадигме», но является общей для всех парадигм. Именно это состояние осознается научным работником как «нормальная наука», и, как пишет Кун, оно характеризует ученых почти всегда: «Нормальное исследование — даже лучшие его образцы — представляет собой совершенно конвергентную деятельность, которая базируется строго на установившемся консенсусе, передаваемом путем научного образования и усиливающимся за счет дальнейшей жизни в рамках профессии» [25, p. 227]. Это, однако, не означает, что в ситуации научной революции «революционеры» направляют свои действия против научного сообщества, к которому они принадлежат. Напротив, как подчеркивает сам Кун, имманентное напряжение науки состоит в том, что «только от тех исследований, которые глубоко укоренены в современной научной традиции, можно ожидать слома этой традиции и установления новой» [там же]. Те, кому суждено осуществить смену научной парадигмы, всегда вырастают из числа наиболее приверженных нормальной научной деятельности. Иными словами, научные революции всегда делаются во имя нормальной науки. То, что воспринимается консервативной частью научных работников как атака на научное сообщество и его возможности саморегулирования (так как научное сообщество, согласно куновскому определению нормальной науки, никогда не дает санкции на смену парадигмы), самим «революционерам» неизбежно

представляется борьбой за развитие знания (а следовательно, за интересы научного сообщества), поскольку попытка делать науку, противопоставляя себя научному сообществу, просто невысказана для того, кто считает себя частью науки.

Хотя Кун не развивает эту идею, и в дальнейшем его подход также использовался как аргумент в пользу автономии научного сообщества [21, р. 913–914], можно видеть, что оно более не предстает здесь только как способ координации взаимодействия между учеными, который обеспечивает максимальную продуктивность науки. Научное сообщество не просто регламентирует деятельность научного работника, но оправдывает для него эту деятельность, становится для него способом осмысления отношений между познанием и познаваемым миром. Отсутствие научного сообщества не породит неэффективную науку (как опасаются защитники его автономии), но в принципе исключит возможность существования науки. Задача должна состоять в том, чтобы, используя как путеводную нить идею о том, что наука невозможна без научного сообщества, разъяснить *modus operandi* научного сообщества. В данном случае это, разумеется, означает не исследование его социальной структуры, но выявление того, каким образом оно задает способ бытия науки.

Парадокс логического социализма

Если авторы, которые пустили в оборот термин «научное сообщество», в основном были склонны видеть в нем лишь способ организации научной деятельности либо агрегат научных работников, то наибольшую чувствительность к тому факту, что наука существует как научное сообщество, проявил Ч. Пирс — несмотря на то, что он не задействовал этот термин даже тогда, когда непосредственно обсуждал значение сообщества для научного исследования. Уверенность Пирса в том, что сообщество является горизонтом любого научного исследования, возникает вместе с его стремлением вдохнуть новую силу в картезианский метод сомнения. Пирс обнаружил, что этот метод словно бы лишен движущей силы и работает вхолостую: его последовательное применение приводит лишь к реконструкции тех же убеждений, которые самим этим методом были поставлены под сомнение. Единственный способ заставить этот метод работать на развитие знания состоит в том, чтобы признать, что под сомнение ставятся лишь те убеждения, которые долее невозможно сохранять. С точки зрения Пирса, источником недовольства убеждениями может быть только их интерессубъективная оценка: поскольку эта оценка отбрасывает их, нет никакого способа сохранять уверенность в них; и напротив, поскольку в интерессубъективном поле эти убеждения не подвергаются сомнению, нет никаких оснований полагать, что они каким-либо образом могут быть поставлены под вопрос [8, с. 48–49].

Такой подход вынуждает согласиться с тем, что знание имеет динамическую природу: оно не накапливается, но эволюционирует, причем эволюция подталкивается сомнением, возникающим в рамках сообщества. «Эта концепция по существу своему включает в себя понятие безграничного СООБЩЕСТВА, способного к бесконечному росту знания» [8, с. 89]. Функция сообщества состоит в том, чтобы на интерессубъективных основаниях заключать о том, какие убеждения являются «идиосинкразическими», т. е. включают в себя такие представления, которые не могут быть разделены

всеми членами сообщества, а какие, напротив, могут быть приняты в рамках сообщества, иными словами, между ложными и истинными убеждениями. Впрочем, принятие некоторого убеждения сообществом не означает его незыблемости — оно лишь свидетельствует о том, что в этом убеждении невозможно усомниться. Однако ситуация всегда может измениться, так что появятся основания для сомнения, и убеждение будет поставлено под вопрос. Именно поэтому речь идет о принципиально безграничном сообществе, которое движется к познанию вещей через формирование сомнения в существующих убеждениях и выработку новых убеждений.

То обстоятельство, что безграничное сообщество имплицировано с самого начала любого исследования, имеет важные следствия для понимания его организации. Пирс видит познание как процесс бесконечного связывания *мыслей*, ни одна из которых не пропадает втуне, но всегда дает начало другим мыслям. Сложный вопрос, который немедленно возникает, состоит в том, кем эти мысли мыслятся. Естественное решение в контексте вышесказанного состоит в том, что мысли мыслятся сообществом, однако такой сомнительный антропоморфизм ничего не дает: задача не состоит в том, чтобы перевести проблему обоснования методического сомнения с уровня человека на уровень сообщества. Можно атрибутировать мысли человеку, однако в этом случае интерсубъективность оказывалась бы чем-то вроде телепатии, позволяющей согласовывать индивидуальные сознания. И хотя рассуждения Пирса не свободны от обоих этих неудовлетворительных вариантов⁷, он предлагает и более интересное решение: человек сам есть мысль, а точнее — мысль-знак: «Так как факт, что всякая мысль является знаком, взятый вместе с тем фактом, что жизнь есть поток мысли, доказывает, что человек это знак; тогда то, что всякая мысль есть *внешний* знак, доказывает, что человек есть *внешний* знак» [8, с. 92]. Тем самым утверждается, что мысль имеет характер означающего, означаемым для которого может быть только другая мысль, по поводу которой возникает данная мысль (к которой оно подсоединяется): «Это отношение непосредственно осознается в мышлении, или, иными словами, оно само и есть мысль, или по крайней мере то, что мыслится мыслью, или же то, чем мыслится эта мысль в последующей мысли, для которой она есть знак» [8, с. 69]. В этой конструкции человек-мысль всегда означает человека-мысль, что дает возможность определить сообщество как сообщество людей-мыслей, или даже человекомыслей. Иными словами, вместо того чтобы атрибутировать мысль какому-либо субъекту познания, Пирс онтологизирует ее. Заметим, что это позволяет преодолеть указанный выше разрыв между двумя ипостасями научного сообщества: сообществом идей, или знания, и агрегатом научных работников.

В отношении мысли известно также, что она в целом ошибочна. Поскольку убеждения, которых мы придерживаемся, рано или поздно оказываются поставлены под сомнение, ошибочность оказывается неотъемлемым свойством человека⁸. Именно ее

⁷ В частности, когда он утверждает, что мысли прекращаются вместе со смертью [8, с. 68]. Если продумать это соображение до конца, оно позволит иначе взглянуть на значение сообщества для науки, однако в рассуждениях Пирса оно предстает инородным телом.

⁸ Пирс на протяжении всей жизни пытался (ценой противоречивости рассуждений) сохранить истинность в качестве внешнего критерия пропозиции, расходясь с прагматистами. Эта позиция приводит к скептицизму: наши убеждения могут оставаться истинными в смысле этого внешнего крите-

Пирс кладет в основу своей антропологии: «Отдельный человек, поскольку его индивидуальное существование проявляется только посредством незнания и ошибки и коль скоро он отличается как от окружающих, так и от того, чем он и они должны быть, есть только отрицание» [8, с. 93]. Идея определения человека как негативности не нова в философии; мы вернемся к этому несколько позже.

Сформулированная таким образом концепция фаллибилизма, или погрешимости знания, полностью подчиняет человека сообществу: человек превращается в буквальном смысле в часть субстрата сообщества, которое обретает истину. Причем поскольку сообщество принципиально трансгенерационно, время глагола «обретать» не имеет значения: столь же правомерным будет сказать, что оно уже обрело истину. Человек же оказывается лишь необходимым условием материализации сообщества⁹. Впоследствии К. Поппер практически полностью перенял эту концепцию, поставив во главу угла пирсовский принцип, согласно которому «лучшей гипотезой... является та, которую легче всего отвергнуть, если она ложна» [31, р. 54]. У Поппера роль сообщества играет третий мир, населенный «теоретическими системами и критическими рассуждениями», — место ориентации на сообщество здесь занимает ориентация на третий мир, содержание которого эволюционирует, асимптотически приближаясь к истине [9]. Научная деятельность соотнобразуется с состоянием третьего мира, как она его находит, и вводит в него новые теории, которые как бы наслаиваются на старые, — в дальнейшем эти новые теории также будут отвергнуты и скроются под слоем последующих предположений. Ошибочный характер знания, порождаемого наукой, заставляет ее подчиниться третьему миру, который в пределе достигает истины. Как и у Пирса, человек выступает творцом содержания этого третьего мира — однако лишь в том смысле, что он становится необходимым условием для того, чтобы третий

рия, но у нас нет способа узнать об этом. (Несколько иную точку зрения см.: [10].)

⁹ Категориальный аппарат Пирса подталкивает к тому, чтобы рассматривать сообщество как чисто регулятивный принцип. Аргументировать это можно следующим образом: поскольку сообщество является знаком, как и всякий знак, оно *виртуально* в том смысле, что его значение находится не в нем самом, но в том, с чем оно может быть связано последующими знаками (см.: [8, с. 72], впрочем, в русском переводе пирсовский термин «виртуальность» опущен). Тогда дисциплинирующее воздействие сообщества на науку оказывается буквально его значением, а само сообщество занимает свое (пусть и не вполне рядовое) место в серии знаков. Обсуждение понятия виртуальности у Пирса см.: [37].

Однако то фундаментальное обстоятельство, что сообщество удостоверяет реальность и нерелятивность отдельных познаний, означает, что его невозможно свести просто к репрезентации сколько угодно высокой важности. Пирс прямо признаёт это позже, описывая последнее убеждение, возникающее в последнем синтезе сообщества: «С одной стороны, реальность независима, но необязательно от мысли вообще, а только от того, что вы, или я, или любое конечное число людей может думать о ней; и с другой стороны, хотя объект окончательного мнения зависит от того, каково это мнение, то, что собой представляет это мнение, не зависит от того, что вы, или я, или любой человек думает» [8, с. 292; перевод скорректирован]. Этот фрагмент красноречиво иллюстрирует, что для Пирса истинное знание, доступное последнему сообществу, представляет собой совпадение этого сообщества с объектом его мнения. Как мнение сообщества, так и его объект потому независимы от мнений конечных людей, что представляют собой реальность, необходимую для человека. По этой же причине конфликта не существует внутри реальности: конечное мнение и его объект взаимно детерминированы как раз благодаря тому, что они принадлежат согласованной реальности. Сообщество, таким образом, не только виртуально, но и *реально*, и именно за счет своей двойственности сообщает реальность любым знакам.

мир мог разворачивать свое автономное становление, на которое человек не может оказать никакого воздействия. В результате третий мир может оказывать влияние на второй мир (мир ментальных состояний), но не наоборот. Третий и второй миры оказываются примерно в таком же соотношении, как сообщество и человек у Пирса: ментальные состояния необходимы, чтобы совершалась эволюция теорий. Иначе говоря, пирсовские человекомысли, которые населяют сообщество, у Поппера одной стороной повернуты к третьему, а другой — ко второму миру.

Несложно видеть, что попперовский аргумент об автономии третьего мира фактически воспроизводит идею неполитической *République des lettres*, как она использовалась Бейлем для защиты от абсолютизма. Для Поппера существенно только то, что объективное знание имеет собственную логику развития, для которого человек играет лишь вспомогательную роль как органон критического рассуждения¹⁰. Соответственно, его влияние на это развитие ограничивается тем, насколько успешно он исполняет эту функцию.

Поппер оставляет без внимания то обстоятельство, что в условиях, когда исследователь знает, что он наполняет третий мир ошибочным знанием, его деятельность может стать для него оправданной лишь в том случае, когда он чувствует свою причастность тому состоянию, в котором третий мир заполняется истинным знанием. Пирс видит это вполне ясно: «Тот, кто не пожертвовал бы своей душой, чтобы спасти целый мир, как мне представляется, нелогичен во всех своих заключениях вместе взятых. Логика укоренена в социальном принципе... Все это требует, чтобы каждый воспринимал свои интересы как тождественные интересам неограниченного сообщества» [31, р. 162–163]. Тем самым обнаруживается, что эпистемология может быть построена лишь на этическом фундаменте. Если Поппер с помощью идеи третьего мира стремится обособить сферу теоретического знания, то Пирс, напротив, исходит из того, что никакое теоретизирование невозможно без предварительного осознания принадлежности к надындивидуальному познающему сообществу, к человечеству в целом. Г. Вартенберг назвал этот принцип «логическим социализмом» [43, р. 16–17]. Именно через прояснение логики исследования Пирс приходит к социальной онтологии, которая необходимым образом основывается на сообществе; однако онтически сообщество предшествует любой логике.

Философию Пирса можно рассматривать как реализацию программы по замещению человека сообществом в роли кантовского трансцендентального субъекта. На место кантовского различия ноуменов и феноменов Пирс подставляет различие между реальным и нереальным (иллюзорным). Никакая принципиально непознаваемая человеком вещь просто не может существовать, так как субъектом познания, собственно, является не человек, а сообщество, которое в своей реализа-

¹⁰ Аналогичным образом Бейль тремя веками раньше пытается редуцировать человека к содержанию его идей. Проводя принципиальное различие между критикой ошибки и сатирой, он указывает, что сатира «лишает человека его чести, что представляет собой разновидность гражданского (*NB!*) убийства и, стало быть, кару, которая не должна накладываться никем, за исключением суверена», в то время как критика просто показывает, что автор недостаточно «просвещен» [13, р. 812; цит. по 24, р. 93]. Критика отделена от сатиры именно тем, что она не обращена к человеку *qua* гражданину, но лишь к степени просвещенности его идей.

ции познаёт реальность. Человек же познаёт нереальное, и именно это вследствие иллюзии и представляется ему «феноменами», за которыми скрывается нечто недостижимое для познания. Очевидно, осознание этой ситуации, раскрытие собственной ошибочной, иллюзорной природы порождает невыносимое экзистенциальное напряжение. Именно его Пирс и снимает с помощью своего логического социализма, который предполагает не просто уверенность в том, что реальность познается лишь сообществом, но и уверенность в собственной принадлежности к этому сообществу [11, р. 104]. Тем самым Пирс ликвидирует кантовский водораздел между теоретическим и практическим, показывая, что возможность теоретического познания подчинена определенной практической установке. «Пирс устранил напряжение [между теоретическим и практическим разумом] за счет того, что понял само мышление как разновидность праксиса и тем самым применил закон практического разума к теоретическому мышлению. Принцип, который лежит в основании всякого теоретического и практического мышления, состоит в том, что мы всегда уже предполагаем возможность последнего сообщества всех людей, которое будет мыслить истину и действовать бесконфликтно» [43, р. 21; см. также 1, с. 191].

К.-О. Апель полагает, что это пирсовское замещение человека сообществом возможно только при условии соответствующего замещения синтеза трансцендентальной апперцепции трансцендентальной прагматикой: сообщество должно быть коммуникативным сообществом, в котором осуществляется «интерсубъективно единая интерпретация мира». Тем самым в сообщество Пирса привносится некая скрепляющая сила — единство языка, с помощью которого члены сообщества интерпретируют мир (притом что частью мира являются и они сами). Всякая интерпретативная работа, с точки зрения Апеля, основывается на предположении о том, что сообщество скреплено языком как коммуникативным праксисом: «Из этого предположения исходят уже всякий устный переводчик, всякий интерпретатор текста, всякий понимающий социолог или культуролог» [1, с. 174–176]. Априори коммуникативного сообщества позволяет избежать «методического солипсизма», возникающего при редукции человека с помощью научных объяснений: ведь последовательно доведенное до конца объяснение человека как объекта исследования лишило бы его всяких оснований для какого-либо разделяемого сообщества с исследователем, а тем самым воздвигло бы между ним и исследователем стену и оставило бы исследователя в полном одиночестве. Если же единство языка предположено исследовательской деятельностью, то разделение между субъектом и объектом пропадает. Исследователь остается субъектом исследования, поскольку он априорно причастен исследуемому коммуникативному сообществу, и в то же время становится собственным объектом — объектом исследования, непрерывно проводимого коммуникативным сообществом (именно поэтому Апель уделяет основное внимание социальным наукам, в то время как аргументация Пирса относилась к исследованию вообще) [1, с. 212–214].

Утверждаемое Апелем «единство трансцендентальной языковой игры» позволяет обнаружить некоторые важные следствия пирсовского логического социализма. Исследовательская деятельность, которая с самого начала оправдана безграничным сообществом и ориентирована на него, испытывает необходимость в проявлении этой ориентации в некоторой коммуникации, которая и удостоверяет принадлеж-

ность исследователя к сообществу. Сообщество, как уже отмечалось, не находится ни во времени, ни в пространстве — а его внутреннюю длительность и протяженность производит именно коммуникация. Именно с помощью коммуникации становятся видны элементы сообщества — видны для самих себя.

В то же время трактовка Апеля вносит в концепцию Пирса существенные изменения. Апель замечает, что для того, чтобы рассматривать коммуникативное сообщество как априори исследовательской деятельности, необходимо толковать Пирса против него самого [11, р. 350]. Ведь пирсовское представление о науке как поиске объективных истин (или «реальностей») также приводит к методическому солипсизму. Для того чтобы уйти от солипсизма и переосмыслить субъект-объектные отношения, требуется задействовать теорию коммуникации, которая в некоторых отношениях противоречит семиотике Пирса. Иными словами, для того чтобы единство языка получило тот статус трансцендентальной предпосылки, который хочет ему придать Апель, необходимо постулировать прозрачность языка — принципиальную доступность смысловых содержаний всем членам неограниченного сообщества. Такая прозрачность может эвентуально нарушаться, и преодоление этих нарушений, «очищение» коммуникации достигается средствами критических социальных наук: достижение реальной прозрачности создаст условия, при которых коммуникативное сообщество совпадет само с собой как субъект и объект такого очищающего исследования (это и будет реализацией логического социализма). Однако на уровне трансцендентальной предпосылки прозрачность должна постулироваться. Только при этом условии утверждения исследователя становятся оправданными — без веры в их доступность для других членов сообщества логический социализм, по Апелю, не смог бы выполнить своей функции — стать экзистенциальным решением.

Именно здесь возникает ключевая проблема, которую обнаружил уже Пирс и для которой он так и не предложил удовлетворительного решения. Далее мы покажем, что в семиотике Пирса содержатся ресурсы для ее решения; однако трактовка, выбранная Апелем, исключает использование этих ресурсов. Проблема заключается в том, что чувство принадлежности к сообществу, которое придает смысл жизни исследователя, само исключает всякую критическую деятельность, направленную на преодоление существующих убеждений. В самом деле, Пирс исходит из того, что сомнение в существующих убеждениях не может возникать произвольно, но появляется тогда, когда эти убеждения intersubjectively определяются как ошибочные. Отсюда следует, что чувство ошибочности собственных убеждений должно быть непереносимым, чтобы спровоцировать их преодоление. Однако каждый знает, что его новое убеждение также в конечном счете окажется ошибочным и, по Пирсу, его спасает от этого только априорная ориентация на сообщество, которое избавлено от участи ошибочности. Однако если сообществу доступна истина, т. е. его убеждения в конечном счете выдерживают последнюю intersubjectивную проверку и оказываются соответствующими реальности, то осознание отдельным исследователем ошибочности своих убеждений уже не является для него столь невыносимым: напротив, он совершенно точно знает, что его ошибочность неизбежна и функциональна — без нее сообщество не могло бы достичь истины. Преодоление собственных ошибочных

убеждений дает ему ничуть не больше, чем их сохранение, — нет никаких причин, чтобы утруждать себя выработкой новых убеждений.

Пирс сталкивается с этой трудностью, когда формулирует основные принципы своей прагматистской философии. В основополагающей статье «Закрепление убеждения» он выделяет четыре «метода» формирования убеждения (метод упорства, метод авторитета, априорный метод и метод науки) с очевидной целью продемонстрировать неоспоримые преимущества последнего, научного метода, который лишь один может привести к истине. Однако эти преимущества начинают рассыпаться буквально под пером Пирса, и к концу статьи он приходит с плохо скрываемой уверенностью в том, что у научного метода, а стало быть, и у поиска истины, нет никаких преимуществ¹¹. Дело в том, что именно на интересубъективных основаниях все прочие методы оказываются гораздо более действенными, чем метод науки, в деле устранения сомнения. Особенно удобным оказывается метод авторитета, поскольку он предполагает как раз полное подчинение интересубъективной оценке собственных убеждений: позитивно оцениваемые сообществом взгляды сохраняются, а оцениваемые негативно — устраняются. Время от времени Пирс упоминает о том, что все эти методы рано или поздно должны столкнуться с «грубыми фактами», и загадочно намекает на их нежелательные последствия («Нельзя не позавидовать человеку, способному отказаться от разума, хотя мы и знаем, чем это в конце концов должно обернуться» [8, с. 263]). Однако в действительности его собственная концепция, делегирующая познавательную функцию сообществу, служит наилучшим оправданием как раз тем методам, которые успешнее всего устраняют сомнение (которое Пирс здесь по-картезиански отождествляет с разумом).

Причина трудностей, с которыми сталкивается Пирс, лежит в онтологическом статусе сообщества. Поскольку Пирс полагает сообщество реальным, противопоставляя его иллюзорности человека, эта иллюзорность снимается в синтезе сообщества. В той мере, в которой человек растворяется в сообществе, он утрачивает иллюзорное знание и обретает знание реальное. Реальное знание достигается не через преодоление иллюзий, но через отождествление с сообществом. Поскольку сообщество объединяет всех исследователей независимо от места и времени (как прошлых, так

¹¹ «Человеку стоило бы хорошенько поразмыслить над [теми преимуществами, которыми обладают другие методы установления мнения по сравнению с научным исследованием], а затем, помимо всего прочего, ему следовало бы поразмыслить над тем, что в конце концов он желает того, чтобы его мнения совпали с фактом» [8, с. 263]. Выше, однако, находим: «Некоторые люди, по-видимому, обожают обсуждать какую-нибудь точку зрения, после того как весь мир оказался полностью уверенным в ней. Но [на этом пути] нельзя достичь дальнейшего прогресса» [с. 247]. Забота о том, чтобы мнения «совпали с фактами», становится в этом контексте совершенно пустой и лишённой смысла. Рекомендация Пирса всерьёз оценить преимущества других методов над научным отнюдь не выглядит сарказмом — скорее она логично вытекает из его рассуждений, что хорошо понимает сам автор. Неслучайно статья завершается серией апелляций к внутреннему этическому решению ученого, которые настолько контрастируют с холодным прагматистским тоном предыдущего изложения, что позже Пирс решает вычеркнуть их («да, другие методы действительно имеют свои достоинства, да, ясная логическая совесть стоит чего-то, точно так же как любая добродетель, как все, чем мы дорожим, обходится нам недешево... [человеку] не нужно осуждать других; напротив, он может испытывать к ним глубокое уважение, и поступая так, он тем более проявляет уважение к [научному методу]» [с. 265]).

и будущих), то принадлежность к этому сообществу становится гарантией достижения реального знания. Такое знание разделяется всеми членами сообщества — всеми, кто когда-либо составлял его, и всеми, кто когда-либо будет его составлять. Однако разделение единого реального знания возможно только при условии возможности коммуникации между всеми членами сообщества, т. е. при условии принципиальной прозрачности сообщества. Даже если эвентуально достижение понимания между членами сообщества может требовать герменевтических усилий, прозрачность как таковая постулируется априорно и становится неподвергаемым сомнению фоном исследовательской деятельности. Моя способность воспринимать содержание утверждений, сделанных исследователями в иные исторические эпохи и в иных культурных условиях, равно как и гарантированная полезность результатов моего труда для будущих исследователей, заранее предполагают доступность содержаний на всем протяжении сообщества.

Апель и Вартенберг склонны рассматривать сообщество не как реальное, но как реализующееся — именно поэтому они чаще, чем Пирс, говорят о «конечном сообществе», подразумевая, что истина обретается сообществом в заключительном синтезе. Этот финальный синтез совпадает с ситуацией, в которой снимаются все препятствия для коммуникации, и сообщество достигает самоощущенности в качестве субъекта и объекта познания. Однако это мало что меняет: ведь истинное знание в этом случае оказывается чем-то, что содержит в себе все ложное знание в качестве собственного необходимого условия, — в противном случае сообществу обладающих истиной было бы нечего разделять с сообществом обладающих ложным знанием. В процессе исторической реализации сообщества его единство не подвергается сомнению, и именно поэтому «конечное сообщество» может имплицироваться на всем протяжении его становления.

Таким образом, неважно, понимается ли сообщество как реальное или же только как реализующееся, априорная уверенность в принадлежности к сообществу служит непреодолимым препятствием на пути поиска истины, который должен выражаться в желании человека преодолевать собственные убеждения. Всякое ложное убеждение осознается как совершенно необходимое для исторического существования сообщества — деятельность исследователя оправдывается не его результатами в деле поиска истины, но тем фактом, что он входит в субстрат сообщества научных работников, ищущих истину. На эту проблему наталкивается любой фаллибилизм, который стремится найти обоснование научного метода в асимптотическом приближении к конечному обретению истины.

Пожалуй, в наиболее ярком виде это противоречие проявляется у Поппера, который, как и Пирс, пытается показать преимущества критического подхода к собственным убеждениям. Поппер пишет: *«Ученые пытаются устранить свои ошибочные теории, они подвергают их испытанию, чтобы позволить этим теориям умереть вместо себя. Правоверный же сторонник своих убеждений, будь это животное или человек, погибает вместе со своими ошибочными убеждениями»* [9, с. 459, курсив в оригинале]. Кажется поистине удивительным, что Поппер не замечает, что всякий, кто отказался от своих убеждений, точно так же умирает вместе с ошибочными (пусть и новыми) убеждениями, как и тот, кто держался за прежние убеждения до конца.

Причина этой загадочной слепоты Поппера состоит в том, что он путает два способа обретения знания. Чувствуя свою причастность к сообществу, Поппер уверен в том, что он обладает истинным знанием, и не замечает, что его новые убеждения всегда ошибочны. В то же время, ясно видя, что его воображаемый противник, который упорно не желает преодолевать свои заблуждения, явно обладает ошибочными убеждениями, Поппер не замечает, что как член сообщества тот точно так же причастен к истинному знанию. В результате, пытаясь противопоставить свое истинное знание ошибочному знанию воображаемого оппонента, Поппер фактически отказывается тому в принадлежности к научному сообществу.

Дж. Ваттимо замечает, что логический социализм из-за своей приверженности идее прозрачности склонен дисквалифицировать всякую гетерогенность. Гетерогенность является угрозой идее «неограниченного коммуникативного сообщества», поскольку предполагает, что не существует единой ткани потенциально бесперебойной коммуникации, связующей сообщество, а следовательно, что допустима множественность истин [2, с. 26–30]. В результате логический социализм начинает противодействовать гетерогенности одним из двух путей: либо пытаясь «присвоить» ее, заключить ее в рамки единого сообщества путем сложной работы по реинтерпретации и согласованию (т. е. восстановить прозрачность); либо же дисквалифицируя ее как неспособную на участие в сообществе.

В зависимости от того, каким образом определяется сообщество, эта дисквалификация может принимать две формы. В случае, когда речь идет о «научном сообществе», дисквалификация означает отказ в претензиях на научность и поиск истины. Этот отказ оформляется в обвинении противника в том, что он аргументирует *ad hominem*: будучи по своей сути редукционистскими, такие аргументы подрывают прозрачность и, следовательно, становятся чрезвычайно опасными для сообщества. Если же речь идет о «неограниченном сообществе коммуникации», в которое по определению должны входить все человеческие существа, то дисквалификация означает отказ в человечности: тот, с кем невозможна прозрачная коммуникация, оказывается вытеснен за границы неограниченного сообщества. На самом деле, поскольку, как было показано выше, идея научного сообщества является по своей сути политической, можно заключить, что различия между двумя этими формами дисквалификации не столь существенны. Каждый, кто объявляется противящимся поиску истины, противоречит человеческой природе — таково неизбежное следствие логического социализма.

Отсутствие сообщества: от логического социализма к литературному коммунизму

Существует ли возможность сохранить идущее от Пирса и подтверждаемое всей историей развития науки понимание того, что наука априори предполагает ориентацию на сообщество, и вместе с тем этически обосновать необходимость преодоления убеждений? Очевидно, что для этого недостаточно отвести научному работнику роль субстрата сообщества, поскольку в этом случае догматическое закрепление верования станет единственной оправданной стратегией. Принадлежность к сооб-

ществу, слияние с его тотальной имманентностью исключает возможность всякой самотрансценденции, преодоления собственных убеждений. До тех пор пока ошибочность человека компенсируется истинностью сообщества, которое обретает самотождественность в Абсолюте, стремление человека к истине не будет иметь ничего общего с преодолением существующих убеждений.

Решение проблемы следует искать путем разъяснения вопроса о значении сообщества для природы человека. В логическом социализме трансцендентальное условие прозрачности успешно превращает ошибочность человека в истинность сообщества. Ошибочность здесь воспринимается как данность и не проблематизируется. Между тем поскольку основная проблема связана с отсутствием в опыте науки чего-либо, что могло бы стать оправданием для самопреодоления, представляется, что аналитика ошибочности была бы оправдана уже тем, что опыт ошибочности представляет собой основу любого опыта.

Среди множества определений человека, которые Пирс предлагает в разных местах, чаще всего можно встретить цитату из Шекспира:

«proud man,
Most ignorant of what he's most assur'd,
His glassy essence».

Смысл этого отрывка, в особенности применительно к Пирсу, остается весьма смутным¹², однако он может стать более ясным, если внимательнее отнестись к пирсовскому отождествлению человека с мыслью-знаком, которая всегда есть отрицание. Превращаясь из одной мысли-знака в другую мысль-знак, человек отрицает себя. Этому отрицанию должен был бы соответствовать интервал между двумя мыслями, однако человек не может находиться между ними — он всегда есть только знак, и значит, интервал, в котором он мог бы полностью реализовать свою негативную природу, остается ему недоступен. Каждое самоотрицание ведет к новому знаку, и единственный способ остановить «размножение знаков», о котором пишет Пирс, и выпустить интервал на волю — это смерть. Однако в смерти больше нет никакого знака, а значит, нет никакого человека.

Нет ничего, что человек знал бы о себе лучше, чем то, что он смертен, — и в то же время нет никакой возможности знать это, поскольку бытию-знаком недоступно быть бытием-беззначностью. Сущность человека, его хрупкость (*glassy essence*) составляет единственный предмет его знания, и все же она неизбежно подлежит забвению. Единственное, что может быть порождено этим знанием, — это новый знак, и знак может возникнуть лишь из этого знания. Таким образом, у знаков нет начала и нет конца, они свободны от всякого иного означаемого, кроме других знаков. Именно таким образом интерпретирует Пирса Ж. Деррида, который указывает, что пирсовский семиозис можно и нужно понимать как систему отсылок одних знаков (в пирсовской терминологии, «символов») к другим, которая при этом неизбежно предполагает момент самосовпадения знака (в пирсовской терминологии, «иконический знак») [5, с. 169–170]. В этом совпадении можно узнать забвение человеком своей сущности, которое немедленно обнаруживается во включенности в систему отсылок и порождает новую отсылку.

¹² Подробное обсуждение, хотя и завершающееся чересчур поспешными выводами, см.: [15, р. 67–71].

Отрицание всегда ошибочного знака-мысли, его преодоление, не подчинено закону асимптотического приближения к истине — оно порождается базовым опытом ошибочности. Отрицание вырастает из переживания ошибочности, и горизонт отрицания всегда составляет отсылка, в которой должна быть зафиксирована самотрансценденция. Опыт ошибочности является по своей сути рефлексивным опытом, поскольку только в этом рефлексивном опыте схватывается собственная ошибочность — схватывается путем порождения новой ошибки, которая, однако, еще не видна. Рефлексивный опыт, опыт преодоления собственного убеждения, оправдан не поиском истины, но неизбежной тягой к самотрансценденции, осознанной ошибочностью. Человек — не просто воплощенная ошибка, но ошибка, постоянно осознающая свою ошибочность.

Это позволяет иначе взглянуть на характер отношений между знаками. Знак всегда отсылает к другому знаку, и в этой отсылке всегда некоторым образом схватывается ошибочность другого знака. Однако эта ошибочность схватывается ошибочным образом, потому что в противном случае знак оказывался бы истинным. Иными словами, в рефлексивном опыте знак тематизируется, но его смысл («иконичность») никогда не бывает доступен для рефлексии. Между знаками нет прозрачности — нет среды, которая делала бы их доступными друг для друга, которая могла бы обеспечить свободное перетекание смысла между знаками. Самотрансценденция знака лишает его надежды на прозрачность.

В то же время рефлексивный опыт основывается на стремлении к прозрачности. Поскольку такой опыт возможен только благодаря одновременному осознанию и забвению своей ошибочности, он всегда ориентирован на прозрачность. Этот опыт оправдывается лишь тем, что в нем и только в нем прозрачность переживается, а непрозрачность забывается. Прозрачность не предпослана рефлексии, но является ее горизонтом — она интендируется в самотрансценденции.

Невозможность прозрачности означает невозможность такого сообщества, в котором можно было бы раствориться, — невозможность реального сообщества. Реальное сообщество, предполагающее окончательное преодоление ошибки, было бы возможно лишь как сообщество мертвых, полностью имманентное и лишенное всякого горизонта. В таком сообществе нет времени и пространства, а коммуникация протекает бесперебойно. Именно вера в реальность такого сообщества предупреждает всякую трансценденцию и делает преодоление убеждений невозможным.

Это лучше, чем кто-либо другой, осознал Ж. Батай, для которого ключевая проблема состояла именно в том, каким образом возможно сообщество негативностей. Все указывает на то, что такое сообщество не может быть ни на чем основано, ведь нет ничего, что могло бы разделяться его составляющими. При этом, однако, сообщество остается общим горизонтом, совместной нереальностью. Именно эту нереальность Батай кладет в основание сообщества, выражая это в своей формуле «Никому не позволено не принадлежать к моему отсутствию сообщества» [12, р. 131]. Иными словами, единственная уверенность, на которой может строиться сообщество, состоит в том, что оно одинаково недостижимо для всех и в то же время одинаково желанно для всех. Речь не идет об образовании сообщества из единения, которое возникло бы в переживании недоступности сообщества (из оплакивания утерянного

примордиального сообщества) — отсутствие сообщества не принадлежит никакому сообществу, оно всегда «мое». Однако к моему отсутствию сообщества невозможно не принадлежать, ведь у меня нет никакого сообщества, к которому можно было бы принадлежать, зато у меня есть интенция сообщества, которая объемлет всех не принадлежащих к нему. Отсутствие сообщества — это позитивная характеристика базовой интенциональной ситуации.

Здесь нет возможности рассматривать разнообразные следствия из этой формулы, которая очевидным образом представляет собой этическую максиму. Для наших целей достаточно зафиксировать, что отсутствие сообщества создает возможность самотрансценденции, смысл которой состоит в стремлении к сообществу. Это стремление отвечает самой рефлексивной природе знака: в нем содержится отсылка к другому знаку и уже предполагается следующая отсылка. Самотрансценденция всегда направлена к сообществу — в рефлексивном опыте самопреодоления сообщество достигается лишь затем, чтобы его отсутствие стало очевидным. Таким образом, отсутствующее сообщество состоит из рефлексивного опыта, который Батай называет коммуникацией. В коммуникации не происходит никакой трансляции смысла, которая была бы возможна в прозрачном сообществе. Напротив, в коммуникации смысл возникает и выражается, движимый стремлением к соединению знаков — в этом соединении он мог бы беспрепятственно перетекать между знаками. Ф. Нейрат, обсуждая понятие коммуникации у Батая, напоминает о теологическом понятии *communicatio idiomatum*, которое означало, что в личности Христа соединяются две природы — человеческая и божественная, так что Христу предсцированы и человеческие, и божественные свойства [29]. *Communicatio* означает не передачу одних свойств личности, которая уже обладает другими свойствами (в католицизме такая трактовка считается еретической), а, напротив, совместное разделение свойств этой личностью. *Communicatio* — это не трансмиссия, но совместное разделение.

Батай указывает, что единственное, что может быть разделяемо в коммуникации, — это отсутствие сообщества. Это дает возможность лучше понять значение *communicatio* для *Respublica literaria*, которое обсуждалось ранее. Сложная ритуализованная система коммуникации, отличавшая *Respublica*, отнюдь не была призвана обеспечить беспрепятственный обмен идеями между исследователями, но представляла собой способ обретения совместного опыта отсутствия сообщества. *Respublica chrisitana*, невозможность которой становилась все более очевидной по мере умножения религиозной гетерогенности в Европе, переживалась гражданами *Respublica literaria* в этой сложной системе обмена наблюдениями и критическими замечаниями по поводу наблюдений. То, что объединяло этих людей, с готовностью принимавших друг друга в своем доме без всякого предварительного знакомства, — не «общие научные интересы», но совместный опыт отсутствия сообщества, в котором каждый из них должен был стать суверенен. Их готовность вступаться друг за друга перед лицом абсолютизма — отнюдь не битва за интересы чистой науки (представления о которой просто не существовало), но противопоставление отсутствующего сообщества (из которого никому не позволено быть исключенным) воображаемой реальности сообщества, скрепляемого абсолютной властью суверена.

Немаловажно, что эта коммуникация в основе своей была письменной: письмо стало парадигмой научной коммуникации, оно с самого начала вписано в идею *Respublica literaria*. Ж.-Л. Нанси указывает, что письмо представляет собой выражение (артикуляцию) коммуникации — оно является единственной системой, заключающей в себя все отсылки, поэтому «вписывает» совместное разделение отсутствия сообщества [28, р. 189–192]. Именно письмо создает возможности неограниченной коммуникации, в которой ничто не транслируется, но артикулируется самотрансценденция. Нанси видит в письме и литературе модель всякого диалога — диалога, где не происходит взаимопонимания, но осуществляется коммуникация.

Respublica literaria как предшественница научного сообщества является литературным сообществом не столько потому, что она исходно была сообществом пишущих. Ведь несмотря на значение письма для формирования оппозиции грубые/образованные, в нем уже заключена ориентация на сообщество, которая преодолевает эту оппозицию: грубость являет собой не необразованность, но *недообразованность*. Письмо априори представляет собой коммуникацию, из которой никто не может быть исключен, в том числе и непишущий, и никакая временная монополия на искусство письма не может отменить этого факта, потому что она оперирует на ином уровне. Такая монополия сама уже предполагает ориентацию письма на безграничное сообщество — ведь именно следствия этой ориентации представляются ей пагубными. Эти опасения обоснованны, поскольку письмо, в самом деле, подрывает реальность сообщества, выдвигая на его место сообщество нереальное. Сегодня эта стратегия монополизации отчетливо проявляется в попытках закрепления ограничений на доступ к научному или экспертному знанию: такое знание не может быть доступно каждому путем каких угодно усилий, если этот путь не лежит через принадлежность к реальному сообществу (научному сообществу или экспертному сообществу).

Исследование как преодоление собственных убеждений, как самотрансценденция невозможно не только без признания априорной ориентации на сообщество, но и без признания отсутствия сообщества. Исследование, с самого начала вписанное в отсутствующее сообщество, подчиняется общему принципу «литературного коммунизма», как его формулирует Нанси [28, р. 196–197]: оно становится коммуникацией, имеющей сообщество своей целью, а не исходящей из его реальности. Литературный коммунизм позволяет решить проблему, которая стала камнем преткновения для логического социализма. Критическое рассуждение больше не является необходимым для сообщества, но ничем не оправданным для исследователя способом существования науки. Оно оправдывается не потребностями сообщества, но тем, что создает опыт его отсутствия.

Заключение

Автономия науки служит основной ставкой как в той борьбе, которую наука ведет со времен *Respublica literaria*, так и в той борьбе, которая ведется внутри науки. Начиная с середины XX века целью этой борьбы является защита научного сообщества как естественного способа профессиональной самоорганизации ученых, кото-

рый дает оптимальные результаты. Апелляции к необходимости защиты научного сообщества возникают всякий раз при попытках экстранаучного планирования науки или при оспаривании ее экспертного авторитета во всем, что касается «вопросов науки». Столь же неизменно эти апелляции возникают при борьбе с гетеродоксией в науке, поскольку нет более эффективного способа легитимировать существующее положение вещей, чем опереться на авторитет научного сообщества, которое это положение вещей закрепило.

Эта аргументация не должна вводить в заблуждение. Несмотря на то значение, которое она приписывает научному сообществу, его настоящая роль остается здесь недооцененной и незамеченной. Сообщество никогда не играло для науки роль простого координатора, средства осуществления научного прогресса. Как исторически, так и логически (феноменологически) оно с самого начала выступает социальным горизонтом, с которым соотносится всякая научная деятельность и которым она оправдывается. Оно забирает у научного работника непосильную для него ношу поиска окончательной истины. Поиск истины в одиночку становится невыносимым: истина несоразмерна одному, но соразмерна лишь сообществу.

Уже та страстность веры в собственную автономию, которая столь характерна для современной науки, подсказывает, что речь не может идти всего лишь о вере в технический принцип организации научной деятельности. За ней стоит вера в сообщество как смысл научной деятельности. Именно сообщество обладает истиной, и принадлежность к сообществу, полное растворение в нем дает возможность приобщиться к истине. Однако для этого сообщество должно быть реальным: любая попытка усомниться в реальности его единства ставит под угрозу доступ к истине каждого члена сообщества. Поэтому перспектива гетерономии науки не имеет ничего общего с опасностью неэффективной координации — она представляет собой угрозу утраты сообщества, утраты доступа к истине.

Безосновательны опасения тех, кто полагает, что утеря автономии научного сообщества может привести к его разрушению. Научное сообщество невозможно ни создать, ни разрушить — оно предпослано науке, представляя собой ее горизонт. И все же научное сообщество можно разоблачить — разоблачить иллюзию его реальности, обнаружить его неизменное отсутствие. Гетерономность науки разоблачает отсутствие научного сообщества, отсутствие той тотальности, которая могла бы предоставлять доступ к истине. Такое разоблачение неизбежно ставит перед выбором: либо признать отсутствие научного сообщества и, следовательно, утратить принадлежность к нему, либо расценивать разоблачение как атаку на автономию сообщества и отторгать от сообщества всякого, кто предпринимает такую атаку.

Выбор второго пути влечет за собой нетерпимость к гетерономии и гетеродоксии — ко всякой гетерогенности вообще — и порождает парадокс: вера в принадлежность к реальному научному сообществу несовместима с критическим преодолением существующих (ортодоксальных) убеждений. Этот парадокс может быть разрешен, если разоблачить иллюзию реальности научного сообщества: обретение истины в сообществе возможно только путем самотрансценденции. Разрыв с существующими убеждениями создает рефлексивный опыт — опыт отсутствия сообщества и движения в направлении сообщества. Такой опыт движим не стремлением к асимптоти-

ческому приближению сообщества к истине, но стремлением обрести собственную истину в самопреодолении.

Разоблачить иллюзию научного сообщества означает поставить под сомнение его реальность. Речь идет не о том, чтобы противопоставить научному сообществу какую-то другую реальность, в которой было бы невозможно сомневаться, не о том, чтобы предложить реальное вместо иллюзорного. Иллюзию научного сообщества невозможно устранить или заменить другой иллюзией. Задача состоит в том, чтобы с помощью постановки сообщества под сомнение открыть дорогу одновременно и для сомнения, и для сообщества — для обретения сообщества в сомнении в его реальности. Обнаружение иллюзорности сообщества — не единичный акт демистификации, но содержание рефлексивного опыта, единственного опыта, который может быть общим для тех, кто лишен сообщества.

Однако если можно говорить о сообществе тех, кто преодолевает свои убеждения как о сообществе исследователей (в терминологии Пирса) или как о научном сообществе, то это единственное сообщество, о котором вообще может идти речь. Пирс не нашел в человеке силы, которая смогла бы побороть в нем стремление сохранить собственные убеждения. Однако вера Пирса в научный метод обнаруживает иное представление о «хрупком естестве» человека: эта вера происходит из его невысказанной уверенности в том, что данный метод больше других отвечает готовности человека к самопреодолению и самообъективации. Вопрос о значении научного сообщества для науки синонимичен вопросам о значении науки и рефлексивного опыта для человеческого бытия. Наука не является способом реализации сообщества, поскольку мы не можем говорить о реальности сообщества, которое отсутствует. Но если правомерно говорить о способах отсутствия сообщества, то сегодня сообщество отсутствует именно как научное сообщество.

Литература

1. *Апель К.-О.* Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001.
2. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / пер. с итал. Дм. Новикова. М.: Логос, 2002.
3. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия / пер. с нем. П. П. Гайденко // *Вебер М.* Избранные произведения. С. 707–735.
4. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / пер. с фр. Г. Г. Слюсарева // *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
5. *Деррида Ж.* О грамматологии / пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.
6. *Кун Т.* Структура научных революций / пер. с англ. И. З. Налетова. М.: Прогресс, 1977.
7. *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура / пер. с англ. Е. Н. Егоровой и др. М.: АСТ; Хранитель, 2006.
8. *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000.
9. *Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход // *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 439–557.
10. *Решер Н.* Пирс, Поппер и методологический поворот // Эволюционная эпистемо-

- логия и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / пер. с англ. Д. Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 210–221.
11. *Apel K.-O.* Der *Denkweg* von Charles Sanders Peirce: eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
 12. *Bataille G.* A prendre ou à laisser // *Bataille G.* Œuvres complètes. T. 11. Paris: Gallimard-Jeunesse, 1998.
 13. *Bayle P.* Dictionnaire historique et critique. Rotterdam: Michel Bohm, 1720.
 14. *Bayle P.* Préface // *Nouvelles de la République des Lettres.* 1684. Mars.
 15. *Berthoff A.* The mysterious barricades: language and its limits. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
 16. *Desiderius Erasmus.* The complaint of peace, Antipolemus; or, The plea of reason, religion, and humanity, against war. Boston: Charles Williams; Burlington, New-Jersey: D. Allinson, 1813 (1517).
 17. *Desmaiseaux P.* Préface // *Bayle P.* Lettres. Amsterdam, 1729. Vol. III.
 18. *Eskildsen K.R.* How Germany left the Republic of Letters // *Journal of the History of Ideas.* 2004. Vol. 65. № 3. P. 421–432.
 19. *Fischer F., Mandell A.* Michael Polanyi's Republic of Science: the tacit dimension // *Science as Culture.* 2009. Vol. 18. № 1. P. 23–46.
 20. *Fumaroli M.* The Republic of Letters // *Diogenes.* 1988. Vol. 36. № 3. P. 139–152.
 21. *Hollinger D.* Free enterprise and free inquiry: the emergence of laissez-faire communitarianism in the ideology of science in the United States // *New Literary History.* 1990. Vol. 21. № 4. P. 897–919.
 22. *Hollinger D.* Science, Jews, and secular culture: studies in mid-twentieth-century American intellectual history. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
 23. *Jacobs S.* The genesis of «scientific community» // *Social Epistemology.* Vol. 16. № 2. P. 157–168.
 24. *Koselleck R.* Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1969.
 25. *Kuhn T.* The essential tension. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
 26. *Merton R.* Science, technology and society in seventeenth century England // *Osiris.* 1938. Vol. 4. P. 360–632.
 27. *Merton R.* The sociology of science: theoretical and empirical investigations. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
 28. *Nancy J.-L.* La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 2004.
 29. *Neyrat F.* Fantôme de la communauté absolue: lien et déliason. Paris: Harmattan, 2002.
 30. *Olin J.* Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus' letter to Carondelet, 1523. New York: Fordham University Press, 1979.
 31. *Peirce C.* Philosophical writings of Peirce. Mineola: Dover Publications, 1955.
 32. *Polanyi M.* The growth of thought in society // *Economica.* New Series. 1941. Vol. 8. № 32. P. 428–456.
 33. *Polanyi M.* Self-government of science (Address to the Manchester Literary and Philosophical Society February, 1942) // *Polanyi M.* The logic of liberty. Chicago: University of Chicago Press, 1951. P. 149–167.
 34. *Polanyi M.* Personal knowledge: towards a post-critical philosophy. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
 35. *Polanyi M.* The Republic of Science: its political and economic theory // *Minerva.* 1962. Vol. 1. № 1. P. 54–73.
 36. *Shils E.* The scientific community: thoughts after Hamburg // *Bulletin of the Atomic Scientists.* 1954. May. P. 151–155.

37. *Skagestad P.* Peirce's semeiotic model of the mind // *The Cambridge Companion to Peirce* / ed. by Ch. Misak. New York: Cambridge University Press, 2004. P. 241–256.
38. *Storer N.* Introduction // *Merton R.* The sociology of science: theoretical and empirical investigations. Chicago: University of Chicago Press, 1979. P. i–xxxii.
39. *Struever N.* Theory as practice: ethical inquiry in the Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
40. *Tuck R.* The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant. Oxford: Oxford University Press, 1999.
41. *Turner S.* Merton's «norms» in political and intellectual context // *Journal of Classical Sociology*. 2007. Vol. 7. № 2. P. 161–178.
42. *Wacquet F.* Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique // *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1989. Vol. 147. P. 473–502.
43. *Wartenberg G.* Logischer Sozialismus: Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Ch. S. Peirce. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.