

АРХИВ

УДК 001.9+168.5

DOI: 10.17223/1998863X/53/24

Е.Н. Лисанюк, Н.В. Перова

СТИВ ФУЛЛЕР И ЕГО ИГРА В ЗНАНИЕ В УСЛОВИЯХ ПОСТ-ПРАВДЫ

Во вступительном слове к переводу главы 2 из книги С. Фуллера «Пост-правда: знание как игра во власть» мы обсуждаем особенности академического не-оценочного понятия пост-правды и утверждаем, что пост-правду характеризуют когнитивная толерантность к многообразию истинного и размытость границ между истинным и неистинным. Фуллер считает, что в таких условиях пост-правды и возникает игра в знание, где истина служит призом, а победитель получает власть над другими благодаря истинному знанию.

Ключевые слова: *пост-правда, знание, игра, истина, власть, С. Фуллер.*

Пост-правда – это особая негативная характеристика информации, ее изготовления, передачи и получения. Термин «пост-правда» ворвался в научный обиход всего несколько лет назад, но уже сложились две тенденции его использования: широкая публичная и узкая академическая. Академическая тенденция называет пост-правдой недостоверную информацию, включая ложную или заведомо недостоверную, а публичная – сопутствующую такой информации черту современного медиа-дискурса, когда подобную недостоверность, сознательно или нет, допускают, молчаливо с нею мирятся либо участвуют в ней, например путем производства фальшивых новостей (fake news). Как это принято при академическом взгляде на вещи, узкая тенденция *исследования* пост-правды стремится дать рассматриваемому объекту определение и установить его свойства, воздерживаясь от оценочных суждений, а широкий взгляд, когда называет состояние реальности пост-правдой, тем самым формулирует *оценочное* суждение, и оно явно негативное.

Примечательность книги Стива Фуллера «Пост-правда: знание как игра во власть», перевод главы 2 из которой мы предлагаем вниманию читателей, заключается в следующем. В ней для того, чтобы объяснить, откуда происходят эти негативные оценки явления пост-правды в публичной сфере, а также чтобы продемонстрировать, куда они ведут науку и общество, предпринимается попытка сформулировать социально-эпистемологическое понятие пост-правды в рамках академической тенденции. Мы выбрали для перевода эту главу, потому что именно в ней автор раскрывает суть понятия пост-правды, тогда как остальные главы посвящены второму вопросу – куда пост-правда нас ведет. Лишь в главе 2 Фуллер выступает в роли философа, обстоятельно растолковывающего свою позицию.

Нужно сказать, что Фуллер как социолог науки и философ – мыслитель не вполне обычный, он одновременно модный, популярный, глубокий и эпа-

тирующий. Публикации Фуллера переведены на более чем 20 языков, что большая редкость для научных текстов, он часто появляется в СМИ и ток-шоу, много путешествует по миру с лекциями и интервью. Его яркие и подкрепленные аргументами выступления в поддержку креационистской концепции «Разумного замысла», трансгуманизма и многих других небесспорных идей снискали ему славу мыслителя-бунтаря, если не хулигана. В этом амплуа он и предстает в остальных главах своей книги – как «сокрушитель доверия», если говорить его собственными словами. Фуллер низвергает традиции не только в науке и философии, к чему ученые в целом привыкли, но и в общественной жизни, включая политику, где те политические течения, которые сегодня клеймят как популистские, например Brexit, на поверку оказываются проявлениями пост-правды, причем не ее публично-негативной, а ее (якобы) отстраненной академической тенденции. Фуллер утверждает, что пост-правда – это реальность нашей жизни, хотим мы того или нет, это своего рода демократия знания пост-информационной эпохи, когда большинством, получающим власть и с нею возможность устанавливать правила для других, могут оказаться вовсе не ученые, не те, кто себя за них выдает и даже не профессионалы своего дела. В этом смысле Фуллер – левый мыслитель и последовательный борец с монополией университета и ученых в области знания, настаивающий на том, что следует выслушивать разные стороны и в науке, и в других сферах жизни.

Так, дорогой сердцу многих философов логический позитивизм карнаповского толка Фуллер считает двуликим Янусом науки XX в. и уподобляет британскому либеральному империализму викторианской эпохи. Логический позитивизм сначала превратил физику в область исследований с самой высокой рентной отдачей, а затем стал сдавать ее, словно привилегию, в аренду. И британский либеральный империализм, и логический позитивизм – это своего рода «доктрина свободной торговли, нацеленная на поддержку беспребойного обмена идеями и товарами. Однако они оба подразумевают существование некоей привилегированной позиции, исходя из которой вступают в союз с этой доктриной свободной торговли. В случае позитивистов такая привилегия распространялась на математику, будь то символическая логика или статистика» [1. Р. 80]. Сегодня на этом месте физики, по-видимому, восседает информатика, а привилегию она сдает в аренду социологии, которую О. Конт назвал физикой общества. Примечательно, что Фуллер занимает должность Контовского профессора в Университете Ворвика.

А вот, например, что Фуллер говорит об университетах и ученых. По его мнению, именно они не только с самого начала существуют в условиях пост-правды, но и являются одними из главных ее создателей и проводников. «„Академическая свобода“ может быть нацелена на отыскание истины, куда бы это ни вело. Вместе с тем это отнюдь не само собой разумеется, что ученые, оставшись наедине со своими приборами, непременно будут исследовать, не говоря уже о том, чтобы использовать в своих интересах все то, что им в полной мере известно на данный момент. Выражаясь более провокационно, университет склонен идти на компромисс и уступать в своем либеральном универсализме, разве что внешние силы принудят его сменить на другую принятую им по умолчанию линию поведения». Примером такой внешней силы Фуллер считает военно-промышленный комплекс, где «прикладное

применение служит вдохновением для фундаментальных исследований, и в особенности для наиболее крупных интеллектуальных прорывов, отвечающих на масштабные вызовы или долгосрочные практические задачи. Тут-то и обитает пост-правдивая повестка исследований, та самая, отчетливо противостоящая тому, чтобы в университете вели дела по-прежнему (*business as usual*)» [1. P. 69].

Размытость границ между истиной, неясностью, полуправдой, явной ошибкой и намеренным обманом – это одна из главных особенностей пост-правды. В условиях пост-правды истина находится среди многоликости не-истинного, поэтому вера в существование истины, а также в то, что истина уникальна и обладает наивысшей познавательной ценностью, оказывается трудным делом вдвойне: трудно отыскать и сохранить ее, но, пожалуй, еще труднее действовать сообразно ей, т.е. тщательно верифицировать поступающую информацию. Чтобы оценить, достоверна ли информация, ее получателю нужно проверить по меньшей мере три ее аспекта: истинность предложений, в которых она выражена, их общую согласованность и, желательно, полноту содержащейся в них информации, а также добросовестность источника информации. Широкое распространение информации благодаря сети Интернет, социальным сетям и т.п., почти всеобщая киберграмотность, значительный объем и доступность потоков информации – все это усложняет или делает невозможной ее проверку во всех трех аспектах, и получателю приходится либо вовсе отказаться от этого, либо уповать на ее ограниченную версию. В результате при формировании мнения по какому-либо вопросу фактам и истинности описывающих их предложений отводится менее значимая роль, чем субъективным убеждениям, нравственной оценке и эмоциям. Одним из объяснений этому служит идея доступности, или «эвристика аффекта – пример подстановки, в которой ответ на легкий вопрос (что я в связи с этим чувствую?) служит ответом на существенно более сложный вопрос (что я об этом думаю?)». Из-за эвристики аффекта получается, что «эмоциональный хвост виляет рациональной собакой» [2. Ch. II.13]. Кажется, что на верификацию истинности предложения и достоверности факта, описанного в нем, требуется больше усилий, чем на проверку источника информации. Еще меньше их потребуется для того, чтобы просто поверить источнику или вовсе равнодушно пройти мимо. Таким образом, истинное знание, во-первых, сложно, если вообще возможно, вычленив из разнообразия мнений, и, во-вторых, едва ли не труднее желать этого истинного знания. Напрашивается вопрос, что же тут нового, если идея о том, что требуется интеллектуальное мужество и мастерство, чтобы отличить истинное знание от заблуждения, хорошо известна еще со времен Платона и его мифа о пещере?

Нет, со времен Платона известно не это, а нечто противоположное, утверждает Фуллер в главе 2 своей книги. Он настаивает, что знание – это особая игра между людьми за то, чтобы обладать истиной. Одна из ее особенностей состоит в том, что хотя в ней истина является призом победителю, целью игры выступает не истина, а модальная власть, которую дает истинное знание. Вторая особенность отличает эту игру в знание от других известных философам игр. Это не игра человека с природой с целью обнаружения истины в духе теоретико-игровой семантики Я. Хинтикки, и не стратегическая игра в русле Дж. Нэша, посредством которой экономисты моделируют раци-

ональное поведение, а, скорее, игра как социальное и культурное явление в духе Й. Хейзинги. Во всех играх люди проявляют серьезные намерения по достижению определенных целей перед лицом противостоящей им стороны, но в игре в знание они делают это в условиях свободы целеполагания. В игре с целью обнаружения истины, или стратегической игре, цель и правила чаще всего хорошо известны игрокам и сконструированы таким образом, что победитель получает именно ее, а проигравшему остается признать потерю, включая тот факт, что его утверждения оказались неистинными. В игре в знание, о которой пишет Фуллер, правила и цели могут быть разными, так что, взаимодействуя друг с другом, игроки могут играть в разные игры, и тогда игра становится модальной, потому что не все игроки вполне осознают, в какую игру и с какой целью они играют, а само состязание и составляет суть игры как выражение воли к власти, или «агональный инстинкт» [3. Р. 46].

В подобной социально-культурной игре Платон объявил себя единственным обладателем истины и для этого сначала столкнулся с Олимпом Истины, им же выстроенного, софистов – «торговцев пост-правдой», а затем боролся за то, чтобы запретить к нему приближаться прочим претендентам, например поэтам и драматургам. В отличие от Платона, софисты видели себя и других людей на общем игровом поле, где выступали за то, что в игре в знание каждый, кто проявит мастерство, имеет шансы стать обладателем истины. Они приглашали в нее сыграть, а Платону удалось сорвать не банк, а игру. В главе 2 читатель найдет историко-философскую повесть об одиссее пост-правды с античных времен до наших дней. Фуллер считает, что состояние пост-правды сопутствует человеку во все времена, но в разные эпохи люди по-разному это понимают и, соответственно, иначе себя ведут. Он делает пост-правду предметом философского умозрения и абстрагируется от ее негативных трактовок. Фуллер предлагает посмотреть на пост-правду глазами исследователя – своего рода играющего судьи, который то включается в игру ради эксперимента, то отстраняется от этого, чтобы судить о ней, глядя через свои приборы. Что особенно привлекает в этом взгляде, так это замечательная глубина мысли автора, энциклопедический охват историко-философского материала, тонкая ирония и прекрасный литературный стиль, делающий чтение данного философского трактата более похожим на увлекательное путешествие.

Почему пост-правда вызывает негативные оценки? Пост-правда составляет поле игры в знание, в которой истина – это призовая награда. Целью этой игры выступает модальная власть, ее дает истинное знание при условии, что другие игроки признают обладателя приза наилучшим пользователем истинного знания. Поскольку победитель игры получает такую особую власть над умами, если не душами другими, постольку ставки в игре высоки, что провоцирует желание сторон обернуть себе на пользу правила, поле игры или ее ход, т.е. извлечь максимальную для себя выгоду из пост-правды. Тут-то и коренится причина негативных оценок, по мнению Фуллера. В своей книге он явным образом рассказывает о двух способах игры, а неявным – более чем о двух. Один из способов – непосредственно играть в эту игру с другими людьми, как софисты, а второй – формулировать правила игры для других, как Платон или другие философы. Фуллер обстоятельно описывает оба способа и замечательно показывает игроков из разных команд. Среди них такие фигуры, как Фома Аквинский и Игнатий Лойола, Исаак Ньютон и Сти-

вен Хокинг, поэты, драматурги, голливудские режиссеры, поп-певцы и редакторы ведущих научных журналов. Как настоящий философ, ни с одним из них Фуллер на поле не выходит, хотя предупреждает читателя о том, что находится на стороне не философа Платона, а авантюристов софистов. Вместе с тем для нас, переводчиков, совершенно очевидно, что Фуллер не выступает за софистов, потому что его взгляд чересчур критический по отношению к обеим командам, чтобы присоединиться к одной из них. В какую же игру играет он сам?

Эти вопросы можно свести к одному – кто выигрывает в игре, в которую играет с читателем Фуллер, или в чем состоит выигрыш в ней? Но звучать он может тройко: как анти-софисты, анти-Платон и анти-Фуллер, всякий раз как анти-игра из-за его критического взгляда. Вот эти три версии в развернутой форме, а также сопутствующие им ограничения. Если пост-правда – это симптом размытости границ того, что может обоснованно быть принято за истину, то не будет ли определение того, что есть ложь, единственным способом их уточнить? Стремление к пост-лжи в противовес пост-правде рискует не только вместо истинного знания получить лишь не ложное, где правдоподобное мнение будет уравнено с истинным знанием, но и заменить истину на ложь в идее наивысшей познавательной ценности истины. В терминах Фуллеровской игры в знание ради модальной власти тот же вопрос звучит так: если в игре в знание победитель получает истину или власть, то не будет ли более разумным проиграть в ней хотя бы для начала, чтобы проверить, что, собственно, получит победитель и стоит ли игра свеч? Опасность тут кроется в состязательности, подменяющей истину на выигрыш. Так, в состязательной модели судебного процесса истинность равна доказанности в суде, а доказанность, хотя и является необходимым критерием истинности в процедурном смысле, все же не может быть признана ее достаточным критерием в когнитивном смысле, как свидетельствуют случаи Дмитрия Карамазова и Родиона Раскольников из романов Ф.М. Достоевского [4]. И, наконец, в терминах игры, в которую, как кажется, играет сам Фуллер, об этом же можно спросить следующим образом: не является ли скептическая позиция наблюдателя более дальновидной в игре в знание? Ясно, что в анти-софистах на кону ложь, потому что с ее помощью можно восстановить границу истинного, откуда до власти рукой подать. В анти-Платоне, где играют сразу в две игры, главное – усвоить правила, в особенности – условия выигрыша и проигрыша, чтобы не быть обманутым и правильно подсчитать очки. В анти-Фуллере позиция крайнего скептика оказывается наиболее безопасной. Она не сулит дивидендов в виде модальной власти сверх того, что можно выиграть в первых двух способах игры, однако путем выхода из нее в удачный момент позволяет их сохранить на уровне, определенном самим скептиком как достаточный. Ограничением тут служит необходимость признать множественность истин, а также допустить равноправное существование разных истин наряду с разными не-истинами. Игра анти-Фуллер, по сути, равнозначна игре, в которую играет Фуллер в своей книге и, по-видимому, в своей жизни.

Литература

1. Fuller S. Post-Truth. Knowledge as a Power Game. London ; New York : Anthem Press, 2018.
2. Kahneman D. Thinking fast and slow. New York : Penguin, 2011.

3. Huizinga J. *Homo ludens; a study of the play-element in culture*. Boston : Beacon Press, 1955.
4. Кириллова Н.П., Лисанюк Е.Н. Истина и судебная аргументация в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 48. С. 19–304. DOI: 10.17223/1998863X/48/19

References

1. Fuller, S. (2018) *Post- Truth. Knowledge as a Power Game*. London-NY: Anthem Press.
2. Kahneman, D. (2011) *Thinking fast and slow*. New York: Penguin.
3. Huizinga, J. (1955) *Homo ludens; a study of the play-element in culture*. Boston: Beacon Press.
4. Kirillova, N.P. & Lisanyuk, E.N. (2019) 'Truth and legal argumentation in Fyodor Dostoevsky's The Karamazov Brothers.' *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 48. (In Russian). DOI: 10.17223/1998863X/48/19

СТИВ ФУЛЛЕР. ПОСТ-ПРАВДА: ЧЕМУ УЧИТ И ЧЕМУ НЕ УЧИТ НАС ФИЛОСОФИЯ О НЕЙ¹

1. Пост-правдивая история истины

Философы провозглашают себя искателями истины², но дело тут вовсе не такое простое. На философов можно посмотреть и по-другому – как на безусловных экспертов в мире пост-правды. Они видят «истину» такой, какая она есть: как имя бренда, всегда нуждающегося в каком-либо товаре, покупать который вынужден каждый. Это помогает объяснить, почему философы увереннее других апеллируют к «истине», когда пытаются убедить не философов, будь то в суде или в учебном классе. Если использовать профессиональную терминологию, «истина» – она «оспорима по существу», как и концепции вокруг нее [1]. Другими словами, философы не просто расходятся во мнениях по вопросу о том, какие предложения «истинны» или «ложны», но, что куда более важно, они расходятся во мнениях по поводу того, что значит сказать, что нечто «истинно» или «ложно».

Однако только в начале Нового времени философы стали проводить различия между понятием очевидных данных, основанных исключительно на фактах, и личными откровениями и авторитетными свидетельствами. Разрыв проявился в чистом виде только в середине XIX в., когда в логических книгах стало обычным делом помещать среди «неформальных ошибок» обоснование посредством данных, основанных на утверждениях людей, за исключением утверждений людей, непосредственно знакомых с обсуждаемым специфическим материалом [2]. Само понятие «эксперт» – это юридическая инновация

¹ Перевод выполнен с любезного позволения автора по изданию Fuller Steve. *Post-Truth. Knowledge as a Power Game*. London–New York : Anthem Press, 2018. Ch. 2. P. 25–52.

Переводчики: Лисанюк Елена Николаевна, профессор кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета, Перова Нина Вадимовна, студент Санкт-Петербургского государственного университета. Переводчики выражают благодарность автору, Стиву Фуллеру, и нашему коллеге В.Ю. Перову за ценные замечания и комментарии.

Исследования Е.Н. Лисанюк поддержаны РФФИ, проект № 18-011-00895.

² Мы перевели *truth* и *post-truth* как *истина* и *пост-правда* соответственно, исходя из того, что в случае первой пары терминов имеется традиция достаточно длительная, чтобы на нее положиться, а в случае второй пары мы позволили себе пренебречь правилом сохранять однокоренные слова при переводе, чтобы поддержать новую русскую традицию, схватывающую смысл едва ли не лучше оригинала.

конца XIX в., она является сокращением причастия ‘experienced’ – «опытный». Это понятие расширило идею «непосредственного знакомства» таким образом, чтобы включить в нее специально обученных людей, обладающих в силу этого способностями делать индуктивные обобщения на основе своего опыта применительно к обсуждаемым вопросам. Таким путем недавно изгнанный «аргумент к авторитету» вернулся через заднюю дверь [3].

Столь медленное создание концепции очевидных данных было частью общего процесса секуляризации знания. В то же время было бы неверным думать, что современная концепция очевидных данных была создана специально для научных исследований. Это, скорее, было адаптацией из процедур инквизиции, применявшихся на Европейском континенте для идентификации еретиков и ведьм. Привез инквизицию в Англию Френсис Бэкон, придворный адвокат короля Якова I. Бэкон верил, что по своей сути природа – беглянка от закона, слишком долго скрывающая свои секреты от человечества. В связи с этим требуются специальные суды, чтобы принудить природу выйти из ее обычно двусмысленного состояния и сделать выбор между двумя взаимоисключающими вариантами [4].

Бэкон называл эти суды «решающими (критическими) экспериментами», а через три столетия Поппер превратил их в золотой стандарт научного метода. Несомненно, ни Бэкон, ни Поппер не питали иллюзий относительно того, что факты, производимые в ходе такого, как мы бы сегодня сказали, «чрезвычайного исполнения», были порождены природой в более непринужденной обстановке. Напротив, Поппер дошел до того, что назвал факты «конвенциями» и подразумевал под ними удобные промежуточные остановки в бесконечной инквизиции природы. В конце концов «решающими» эксперименты сделало то, что их результаты приближали знание о будущем, которое иначе открылось бы, хорошо это или плохо, по расписанию природы, а это оставило бы человечеству мало возможностей спланировать ответ, не говоря уже о том, чтобы направить путь природы на благо человечества.

Что касается «истины» (truth), ее истоки лежат в староанглийском слове «troth», где таятся все ее философские проблемы. «Troth» означает верность – но чему именно: *источнику* или *цели*?

Однако, благодаря другому католику, Фоме Аквинскому, в Новое время истину стали видеть как преданность цели уже на поле игры – в особенности эмпирическим объектам. Его собственное латинское изречение – «*adequatio ad rem*», грубый перевод которого как «адекватность вещам» отражает характер концепции, которая лишает власти и которую философы продолжают считать «корреспондентной теорией истины». Фома Аквинский, писавший в конце XIII в., в эпоху множества ересей, снова и снова заявлял о своей уверенности в том, что мир, каким он обычно выглядит, достаточно близок к Божьему плану, и что подлинно верующие должны прекратить пытаться угадать Божьи намерения и вместо этого сосредоточиться на том, чтобы правильно представлять эмпирические детали Творения. Сегодня Фома Аквинский является официальным философом церкви, одним из надежных проводников примирения науки с верой.

Эти противоположные устремления концепции истины – к источнику либо к цели – сохранились до наших дней. Когда во втором издании *Principia Mathematica* Ньютон изрек свое знаменитое «Hypotheses non fingo» («гипотез

не измышляю»), он переключал внимание подозрительных религиозных читателей, которые опасались, что он скорее пытается попасть в Божий разум, нежели просто стремится предоставить проницательный отчет об устройстве природы. Конечно, нет никаких сомнений – учитывая его обширные богословские труды, написанные им на склоне лет и не столь известные, – что Ньютон действительно стремился предугадывать божество, в которое он верил. Он шел за источником, а не просто за целью всех знаний. На этом фоне иронично, что физик Стивен Хокинг, открытый «атеист» и преемник Ньютона по кафедре математики в Кембриджском университете, сделал ставку на «Разум Бога» как на движущую метафору в такой популярной научной классике, как «Краткая история времени»¹. Ньютона и Хокинга отличают не только особенности творчества, но и степень саморефлексии. Ньютон сознательно скрывал то, от чего во времена Хокинга уже официально отреклись, если не позабыли об этом давным-давно.

Один из философов, предлагающих руководство по навигации в несколько сюрреалистической интеллектуальной среде пост-правды, – это Ганс Файхингер (1852–1933), человек, основавший *Kant Studien* в 1896 г. и поэтому наиболее ответственный за превращение Иммануила Канта в фигуру, представляющую научный интерес. Кроме этого, Файхингер разработал целое мировоззрение вокруг многократного использования Кантом фразы ‘als ob’ («как если бы»). Большая часть нормативной силы философии Канта исходит из мышления или действия «как если бы» определенные вещи были бы истинными, даже если бы этого никогда не удалось доказать, и они могли бы вовсе оказаться ложными. Возникающее таким путем мировоззрение Файхингера назвал «фикционализм» [5]. Оно воплощает чувствительность к смыслу пост-правды, а философия, если взглянуть на нее глазами Файхингера, покажется наиболее пост-правдивым полем из них всех.

Хороший способ понять точку зрения Файхингера – рассмотреть пресловутый раскол современной философии между «аналитическими» и «континентальными» школами. Аналитики обвиняют континенталов в том, что те перенимали все худшие привычки Фридриха Ницше. В результате появляются ряды ложных рассуждений, фальшивых филологий, эксцентричных историй, мракобесия и гипербола. Это почти что список оскорблений истины, но поразительно, что наиболее влиятельным вкладом аналитической философии стала серия мысленных экспериментов, а они не более чем придумки воображения. Таковы «мозги в бочке» Хилари Патнэма или «китайская комната» Джона Серля, выдаваемые за героические абстракции какой-то гипотетической реальности. Остальная часть аналитической философии – это в основном просто схоластические споры по поводу словесных формулировок подобных мысленных экспериментов и выводов, которые допускается сделать из них, замешанных на случайных моментах сильного возмущения, а также на проявлениях невежества, узколобости и предвзятости по отношению к другим, как правило, более «континентальным» или «постмодернистским» способам мышления.

Файхингер смог понять, что здесь происходит. Он разделил наш подход к миру на фикции и гипотезы. В фикции вы не знаете, что обитаете в ложном

¹ Русский перевод: Хокинг С. Краткая история времени. М., 1988. (Прим. пер.)

мире, тогда как в гипотезе вы знаете, что вы не обитаете в ложном мире. В любом случае «истинный мир» не имеет определенного эпистемического положения. Напротив, вы предполагаете «ложный мир» и рассуждаете, исходя из этого. С этой точки зрения континентальные философы являются поставщиками фикций, а аналитические философы – гипотез. То, что мы в разговорной речи называем «реальностью», движется между этими двумя полюсами, на деле никогда не вытачивая какого-либо твердого смысла истины. Здесь нужно думать о «фикциях» по скользящей шкале от романов к пьесам и далее к праву («юридические фикции») и о «гипотезах» – от того, о чем говорил Евклид, к тому, что ученые проверяют в лаборатории, и далее – к тому, что делают люди, когда они строят планы на будущее.

Означает ли это, что истина является вообще излишним понятием? На эту мысль наводит тот факт, что существует «избыточная теория истины», предложенная логиком Фрэнком Рамсеем почти сто лет назад¹. Более того, к ассортименту пост-правды аналитической философии (см.: [6. Ch. 7]) можно добавить теории истины, появившиеся вслед за избыточной, их именуют по-разному – «дефляционная», «раскавычивающая», «экспрессивная» и даже «почетная» (если вспомнить, как Ричард Рорти присвоил идеи Джона Дьюи). Но «на самом деле» (если позволительно так говорить), Файхингер сказал бы – и я согласен с ним – что истина оказывается тем, что решает уполномоченный судья в рассматриваемом деле. Другими словами, Бэкон в конечном итоге был прав, и это, видимо, объясняет, почему Кант посвятил ему «Критику чистого разума». Но о какой «власти» мы здесь говорим? В следующем разделе, в центре которого будет философское происхождение фантома пост-правды, я сосредоточиваюсь на идее модальной власти, включающей в себя контроль над тем, что люди считают возможным. Когда Отто фон Бисмарк сказал, что политика – это искусство возможного, он тем самым признал открытие Платона, что вся власть сводится к модальной власти.

2. Рождение риторики как тигель фантома пост-правды

В Новое время разница между философией и риторикой как академическими областями изучения становится все более институализированной. На самом деле, сказать так – значит преуменьшить суть дела. Было бы лучше сказать, что судьбы философии и риторики в академической среде в этот период были связаны взаимнообратным образом. Философия стала чрезвычайно серьезной дисциплиной, посвященной «истине», в то время как риторику в лучшем случае стали рассматривать как служанку Истины, которая иногда казалась всего лишь декоративной, а в других случаях – очевидно губительной. Во многом именно этого и желал бы Платон. Более того, существует кустарная индустрия ученых, которые ломают голову над тем, как в Афинах в IV в. до н.э. Платону – устами Сократа – удалось обернуть это дело именно таким образом против софистов, местных торговцев пост-правдой. Софисты, скорее всего, предпочли бы никогда не увидеть, как прочерчивают разграничение между философией и риторикой. Должно быть понятно, что в данном споре я на их стороне.

¹ Ramsey F.P. Facts and Propositions // Aristotelian Society Supplementary. 1927. Vol. 7. P. 153–170. DOI:10.1093/aristoteliansupp/7.1.153. Русский перевод: Рамсей Ф.П. Факты и пропозиции // Рамсей Ф.П. Философские работы. М.: Канон+, 2011. С. 140–161. (Прим. пер.)

Вопреки общему мнению ученых, которые размышляли над этими вопросами, я полагаю, что Платон и софисты расходились во мнениях в меньшей степени в том, что считать хорошей «диалектической» (т.е. философской или риторической) практикой, нежели в том, должен ли доступ к ней быть свободным или ограниченным. Действительно, я хотел бы, чтобы мы видели и в Платоне, и софистах торговцев пост-правдой, больше озабоченных сочетанием случайности и умения в построении истины, чем истиной как таковой. Сосредоточив внимание на враждебности Платона к драматургам, я утверждаю, что на карту поставлен контроль над «модальной властью», которая в конечном итоге определяет сферу того, что возможно в обществе. Я заканчиваю кратким обсуждением проблематики общественных отношений как продолжающейся современной версии почти той же античной истории.

Около четверти века назад Эдвард Шиappa и Джон Поулакос вели довольно примечательную дискуссию о происхождении риторики, она протекала в нескольких книгах и журналах (см. напр.: [7–9]). Примечательность этих дебатов заключалась в том, что они, как казалось, обратились к несколько педантичной мысли, которую Шиappa преследовал с большой тщательностью, а именно, что такого имени существительного как «риторика» не было до того, как Платон выдумал его *Горгии*. Но, как ясно понимал Поулакос, на карту было поставлено куда большее: потенциальное отрицание риторической традиции, осознающей себя самостоятельной и не подчиняющейся философской традиции. Этот явно антиплатоновский подход к риторике издавна отождествляли с «софистами», учителями словесного искусства, которые контрастом выделялись в сократовских диалогах. Тем не менее даже защитники чести софистов были вынуждены признать, что сама идея того, что эти учителя разделяют общее мировоззрение, в значительной степени исходит из того, что в Сократе они нашли своего общего заклятого врага. В сущности, Шиappa обвинил Поулакоса и других сторонников софистов в том, что они склоняются к риторике Платона, рассматривая довольно разрозненную группу участников тех событий, как будто они составляли некую целостную школу мысли. Более того, словно добавляя масла в огонь, Шиappa, похоже, также полагал, что пристальное внимание к оригинальному использованию Платоном слова «риторика» показывает, что оно в значительной степени предвосхищало пренебрежительное отношение к ней в аналитической философии, отвергающей «риторику» как ненужную, вводящую в заблуждение и ошибочную.

В контексте этой дискуссии я склонен согласиться с вердиктом Поулакоса о том, что акцент Шиappa на текстах греков ослепляет его духом греков. Но я менее уверен в утверждениях самого Поулакоса о существовании независимой традиции у софистов. В конце концов, Сократ Платона и его противники софисты не так уж отличаются друг от друга в том, какого рода верховенством над *логосом* они обладают. Действительно, возможно, именно поэтому они с такой готовностью воспринимают друг друга как равных партнеров в диалоге, что заметно отличается от эпистемической власти, при помощи которой они влияют на своих поклонников и клиентов соответственно. Однако то, что действительно беспокоило Платона в софистах как в некоей группе – помимо тех учений, которые они могли разделять или не разделять, – так это то, что они продавали свои диалектические навыки всякому желаю-

щему заплатить, независимо от подлинной необходимости. Ранее я уже говорил, что *modus operandi* софистов, возможно, предвосхитил «маркетинг» в современном смысле поставки товаров, которые навсегда сохраняют спрос на себя, поскольку самым большим коммерческим аргументом в пользу риторических услуг софистов было то, что их владелец получит конкурентное преимущество, которое по определению будет временным и, следовательно, всегда будет нуждаться в пополнении (см. «обучение в течение всей жизни»). Это было довольно спорным с аристотелевской точки зрения на устройство рынков, согласно которой рынки от случая к случаю служили для взаиморасчетов в домохозяйствах, избавлявшихся таким путем от излишков и дефицитов, но в любом случае рынки не были самоцелью [10. Ch. 1].

Если ставить диагноз в более привычных риторических терминах, то главный грех софистов заключался в их безразличии к характеру потенциального клиента. Уточним, что Сократ вообще не возмущается желанием софистов зарабатывать на жизнь. Он даже признает, что то, чему они намерены научить, обладает некоторой ценностью. Тем не менее, учитывая тот тип людей, которых могут привлечь подобные услуги, Сократ наказывает софистов за то, что они переоценивают свои возможности. В этом отношении Сократ – подлинный враг свободного рынка. Он считает, что только люди с подходящим характером могут быть обучены таким навыкам, которые софисты могут разумно преподавать. Действительно, в переписке со Львом Штраусом Александр Кожев предположил, что Платон продвигает своего рода центр обмена информацией на метауровне, в котором те, кто знает, как управлять, взаимодействуют с теми, кто обладает властью управлять, причем каждый служит законным потребностям другого, что приводит к тому, что целое становится больше своих частей [11]. Отсюда вывод, на котором Платон строил свою карьеру, заключается в том, что соответствующий рынок с необходимостью мал. Более того, к тому времени, когда Платон писал свои произведения, дестабилизирующее воздействие широко распространяемых учений софистов уже сказалось на внутренней безопасности Афин. Но, что важно, реакция Платона заключалась не в том, чтобы полностью устранить учения софистов, а в том, чтобы доступ к этим учениям был ограничен специально подготовленным классом будущих лидеров – «философов-правителей», как описано в «Государстве».

Эта стратегия помогает объяснить озабоченность Платона цензурой, и особенно предлагаемый им запрет на «поэтов», хотя он мог бы с тем же успехом сказать: «Софистов», – т.е. запрет на любого, обладающего навыками, позволяющими конкурировать с теми, что необходимы для достижения успеха философов-правителей. В этом смысле можно сказать, что Платон придумал термин «риторика» не потому, что он хотел отличить как таковую хорошую философию от дурной философии, а, скорее, потому, что он хотел сконцентрировать полный набор философских навыков в одном источнике власти и контроля. По аналогии с «монополистическим капитализмом» мы можем назвать это *монополистическим интеллектуализмом*. Таким образом, известный ход Сократа, когда он отвергает искусство письма в Федре, следует понимать как возражение против *индивидуального* использования письма едва ли не в той же мере, если не в большей, чем как возражение против письма вообще. В конце концов, раз каждый человек, мужчина или женщина,

будет владеть способностью писать сценарии, предназначенные направлять его или ее речи и действия, то письмо обладает силой сделаться законом в руках любого, владеющего им. В то время как сам Сократ подчеркивал вытекающую из этого недостоверность, для любого честолобивого философа-правителя перспектива общества грамотных людей делала задачу управления намного более трудной, поскольку выраженные людьми слова и поступки будут зависеть от уровня посредничества, который сделал бы их мысли менее прозрачными, чем они могли бы быть, и, следовательно, менее подверженными манипулированию.

Другим примером выступает одна ключевая риторическая стратегия, развернутая Платоном в «Мифе о пещере» в Книге 7 «Государства», которая подразумевает переключение перспективы между тем, что видят люди света, и тем, что видят люди тьмы. Это переключение представлено посредством взгляда, позволяющего выводить вторую перспективу через первую. Такая способность менять перспективу была диалектическим умением, которому обычно учили софисты. Однако, поскольку навык был доступен всем платежеспособным покупателям, общий эффект от владения этим умением заключался в том, что люди могли предугадывать шаги друг друга, что придавало политике ощущение игры, в которой ритор бесконечно вращается между упреждением собеседника, неизменно выступающего в роли противника, и приспособлением к нему. В таких изменчивых, даже лихорадочных условиях у диалектика практически нет возможности или стимула реализовать что-либо, похожее на диалектический синтез гегелевского стиля, или *Aufheben* (снятие. – *Пер.*), благодаря которому противники находят возможность отложить в сторону свои разногласия, чтобы достичь чего-то большего, чем они могут достичь по отдельности или в конкурентной борьбе за одну и ту же позицию [12. Ch. 3].

До сих пор мне удавалось обсуждать Платона и софистов, не упоминая слово «истина», поскольку и Платон, и софисты пребывали в области «пост-правды», если использовать современные понятия. Они были меньше озабочены самой истиной, чем условиями, делающими истину возможной. Этот аспект, а также то, каким образом в отношении к нему Платон и софисты отличались друг от друга, можно непосредственно подметить, если обратить внимание на то, что и софисты, и Платон рассматривали политику как игру, т.е. как поле игры, включающее в какой-то мере и случай, и мастерство. Так, софисты рассматривали политику прежде всего как *игру случая*, тогда как Платон видел ее как *игру мастерства*. Поэтому обученный софистами клиент вкладывает свое мастерство в то, чтобы способствовать максимизации шансов случайных событий, которые затем могут быть конвертированы в благоприятные возможности, в то время как правитель-философ использует практически то же самое мастерство, чтобы минимизировать работу случая или противодействовать ей. В дальнейшем я сосредоточиваюсь в основном на *драматурге* как особом сорте «поэта», который эксплицитным образом принимает это различие и тем самым бросает вызов делу Платона, целясь в самую его суть.

Исполнительское искусство – естественный проводник мира пост-правды. В вопросе о нормативном статусе театра показателен классический контраст между Платоном и Аристотелем. Они были, в сущности, как две

стороны одной медали. Платон относился к актерам и драматургам с глубоким подозрением из-за их способности размыывать в восприятии аудитории разницу между тем, что реально, и тем, что возможно, тогда как Аристотель относился к драматическим спектаклям благосклонно, но только если сюжет пьесы полностью разрешался к моменту окончания действия на сцене. Таким образом, ни один из них не приветствовал влияние каких-либо побочных эффектов театра на широкую публику. Однако Платон считал их прямой политической угрозой, в то время как Аристотель рассматривал их просто как эстетическую неудачу. Возможно, это различие отражало тот факт, что Платон писал в те дни, когда Афины еще были независимой демократией, а Аристотель – уже после того, как город перешел под власть его работодателя, Александра Великого. Другими словами, к тому времени, когда Аристотель писал о нормативном статусе театра, игра уже не стоила тех свеч, что во времена Платона.

Почему размывание отличия между тем, что реально, и тем, что возможно, или, как мы бы сейчас это выразили несколько иначе – между фактом и вымыслом, было настолько политически угрожающим? Давайте начнем с того, что вспомним о двух основных типах обоснования моральных теорий: с одной стороны, путем обращения к законодателю, который был либо человеком, либо был особо ориентирован на людей; с другой стороны, путем обращения к «природе», понимаемой как сущность, которая либо безразлична к человечеству, либо интересуется людьми только как частью некоего более крупного порядка. Традиция, включающая Моисея, Иисуса, Канта и Иеремию Бентама, относится к первому типу. Традиция, в которую входят Аристотель, Эпикур, Дэвид Юм и современные эволюционные психологи, принадлежит ко второму типу. Что касается Платона, он, как хорошо известно, придерживался полярных взглядов по этому вопросу. Да, он верил в истину первого пути обоснования, и в этом русле предлагал обучать класс потенциальных политических лидеров – философов-правителей. Но в равной степени Платон верил, что нормальное функционирование государства требует, чтобы все остальные верили в «естественное» обоснование для морали.

В истории богословия и философии двуликую, словно Янус, позицию Платона обычно называют концепцией двух истин [12. Ch. 2]. Это делает его мыслителем пост-правды, но не потому, что он отрицает существование истины. Платон не только не отрицает существование истины, но и заявляет о своей личной преданности ей. Чувствительность Платона к смыслу пост-правды раскрывается, скорее, в той ограниченной роли, которую он отводит истине в человеческих делах, сенсационному смыслу «истины», усиливающему эпистемологическое превосходство системы взглядов элит над системой взглядов масс, что, по его мнению, позволяет элитам более эффективно управлять массами. В сущности, концепция двух истин предписывает, чтобы существовало две «истины», потому что это в интересах и элит, и масс. Одна из них охватывает все возможные миры, в которых мы могли бы жить (т.е. «истина» в смысле пост-правды правителей), а другая заверяет всех, что мир, в котором мы живем, справедлив.

Платоновский смысл элитарной истины был ограничен теми немногими, кто мог писать и читать, вплоть до того, когда протестантская Реформация положила начало распространению грамотности в Европе. Лишь немногие

грамотные могли всерьез стремиться обитать в разуме Бога, что обеспечивало «золотой стандарт» понимания того, как обращаться с возможными мирами. В конце концов, сама идея возможных миров коренится в способности интерпретировать текст несколькими способами, а это, в свою очередь, требует грамотности. Но становление массовой грамотности сделалось началом демократизации платоновской чувствительности к смыслу. Горизонт «пост-правды» платоновской элиты стали «приватизировать», поскольку все больше людей могли самостоятельно прочесть текст, истолковать его соответствующим образом и законодательствовать для себя. Истина, предписываемая правилами участия в игре на определенном поле, коллективно утвержденными и поддержанными этой множественностью платонистов, – вот что стало известно как «публичное». Этим «публичным» стало содержание «социальных договоров» и «конституций». Данное явление было подмечено в эпоху Просвещения, в XVIII в., а посредством двойственного термина «лицемерие» начали указывать на тех, кто на публике играл по правилам, но пытался воспользоваться ими в своих личных интересах [13]. Такое демократизированное платоновское отношение продолжается по сей день в политике парламентов и конгрессов. Однако сейчас мы живем в период дальнейшей демократизации, связанной с ростом киберграмотности, в условиях так называемого «состояния пост-правды».

Но давайте вернемся назад к Платону. С его точки зрения, артисты-исполнители виновны в том, что они дают яркое представление о неограниченном количестве «неестественных» порядков, т.е. об альтернативных мирах, которые могут вдохновить аудиторию на то, чтобы, покинув театр, начать реализовывать их чистой силой личной воли. Разумеется, именно так законодатель наводит свой «естественный» порядок, однако он обычно не сталкивается с конкуренцией, которая могла бы заставить его раскрыть свои карты. Платон, а следом за ним Макиавелли, полагал, что безопасность сотканного законодателем политического материала лучше всего поддерживает за счет того, что швы всей конструкции остаются скрытыми, по сравнению с тем, когда, напротив, они налицо и видятся не более чем импровизацией из одного из сценариев, который ради получения альтернативной версии реальности можно прочесть и по-другому (ср.: [14; 15. Ch. 4]).

Как и следовало ожидать от человека, который произвел революцию в философии, облачив ее в драматическую форму, Платон прекрасно понимал драматургов, а они – его. Они были заклятыми врагами друг для друга в мире пост-правды, где «истинные верующие», так сказать, выступают остальной частью общества, «массами», считающими законосообразный характер своего мира отражением некоторого естественного порядка – а это значит, что они видят его *не* как разрешение противоборствующих сил в борьбе за власть. В частности, Платон и драматурги борются за *модальную* власть. Я здесь ссылаюсь на ветвь метафизики, называемую «модальность», которую в эпоху модерна часто понимали как разновидность логики второго порядка.

В самых общих чертах модальность – это то, *как* что-то существует в мире: если какое-то предложение *p* истинно, то насколько оно истинно? Даже если мы согласны с тем, что *p* действительно истинно, большое значение имеет то, считаем ли мы, что *p* *необходимо* истинно или истинно только *случайным образом*. Конечно, большинство из того, во что мы верим, верно как

истина случайным образом, но сама по себе случайность предлагает спектр возможностей, начиная от виртуально необходимых (т.е. когда очень трудно представить себе условие, при котором истина *p* была бы отменена) до виртуально ложных (т.е. когда очень легко представить себе условие, при котором истина *p* была бы отменена). Платоновский политический порядок поддерживают массы, считающие случайное виртуально необходимым. Напротив, театр – это пространство для преобразования случайных истин законодателя, а также существующего положения вещей в более широком смысле, в виртуально ложные путем конструирования на сцене правдоподобных («виртуально истинных») реальностей, альтернативных тем, что обычно демонстрируют за пределами театра.

Такое понимание модальной власти показывает в несколько ином свете прославленные дискуссии Платона о природе справедливости, особенно когда они звучат из неподцензурных уст Сократа. Показательным примером является цитата, сфабрикованная Фукидидом в Книге 5 «Пелопоннесской войны». Афинский дипломат говорит своему почти поверженному противнику, что «право, как известно, – это вопрос, который решают между собой те, кто равны во власти, в то время как сильные делают то, что могут, а слабые терпят то, что должны». Эту цитату рассматривают как прецедент для спора Сократа с Фразимахом в диалоге «Государство», где Фрасимах утверждает, что «могущество создает право». Смысл допытывания Сократа не совсем тот, каким его часто представляют. По мнению Сократа, Фразимах утверждает, что право управлять подразумевается в самой идее быть могущественным, в ответ на что Сократ просто говорит, что право управлять переходит к тому человеку, который находит, что никто другой не станет лучшим лидером – и могущество такого правителя вытекает из *этого* факта. Вкратце, Сократ переворачивает утверждение Фразимаха с ног на голову: *право создает могущество*.

Но как именно нам следует рассматривать это возражение Сократа? В конце концов, кажется, что «право» в этом контексте значит чуть больше, чем «сравнительное преимущество». Более того, было бы анахронизмом предполагать, что Сократ имел в виду какую-то устоявшуюся демократическую процедуру, которая предоставляет право управлять на основе, скажем, результатов выборов. Все афиняне были за голосование и отбор по жребию. Скорее, он имеет в виду что-то намного более свободное и похожее на игру. «Могущество» измеряется в терминах ощущения отсутствия серьезных альтернатив, т.е. что кандидат «виртуально необходим» и на этом основании имеет право управлять. Каким образом эту виртуальную необходимость доказывают публично – это открытый вопрос, но слова Сократа можно разумно истолковать так, что она включает согласие правителя и управляемых. Другими словами, обе стороны тем или иным способом – мирным или насильственным, дискурсивным или интуитивным – приходят к согласию о том, что одна сторона лучше подходит для управления, т.е. что соглашение оптимизирует интересы обеих сторон

В наши времена, и более демократические, и более обнадеживающие экономически, естественным потомком этой чувствительности к смыслу является «принцип различия» Джона Ролза [16], лежащий в основе его знаменитой теории справедливости. Он говорит, что неравенство оправдано только

в том случае, если наихудшая выгода в условиях неравенства приносит больше выгоды, чем если бы неравенства не было. Но это предполагает, что по поводу суждений такого сорта люди могут достичь согласия, неважно, какими способами, в том числе когда дело доходит до признания законности подчиняться «вышестоящему». Страх Платона состоит в том, что драматурги вполне могут разрушить деликатное чувство «виртуальной необходимости», которое стоит за такими суждениями, убедив аудиторию в том, что истинное сегодня может быть ложным завтра, и наоборот, и, таким образом, «виртуальное» затмит «необходимое». Подавление воображения, которое требуется для того, чтобы режим законодателя соответствовал чувству естественного порядка в народе, – вот что драматурги грозят раскрыть и что Платон предпочел бы видеть сокрытым. Учтем, что с сугубо драматургической точки зрения самый высокий комплимент, который только может заслужить пьеса, заключается в том, что действие на сцене настолько «реалистично», что можно легко представить, что оно происходит вне сцены. Но именно в этом моменте различие между фактом и фикцией опасным образом было размыто для «закона и порядка» мира Платона. С точки зрения модальной власти различие между фактом и фикцией является наиболее сильным, когда степени неопределенности по шкале от необходимого (это модальный заместитель для «безусловно истинного») до невозможного (это модальный заместитель для «безусловно ложного») состояниям мира присваивать легко. Обычно таким способом, как своего рода здравым смыслом, испытывают линии поведения, которым следуют и следовать которым «не рискованно». Однако когда все кажется одинаково (не)определенным, тогда различие между фактом и вымыслом стало поистине размытым, и драматург одержал победу над правителем-философом. Таким образом, люди будут недооценивать риск, вызываемый фундаментальным изменением курса, и, следовательно, будут более открыты к такому изменению, а то и будут прямо инициировать его. Тем самым они будут угрожать авторитету правителя-философа и, как думал Платон, самому социальному порядку.

Во многих описаниях греческой этимологии отмечается, что *теория* и *театр* имеют общую родословную в *теосе* – греческом слове Бог. Подразумевается здесь концепция двойного зрителя, или *теороса*, – концепция божества, превосходство которого основано на способности видеть как внутри, так и снаружи своей системы отсчета. В логике это называется осведомленностью второго порядка: агент не только играет в языковую игру, но и знает, что эта игра – только одна из многих, в которые агент может играть. В дальнейшем я связываю это осознание с образом мысли пост-правды. В диалогах Платона софисты явно стараются развить такой образ мысли в своих клиентах, что в принципе дало бы им богоподобное усмотрение решать, в какую игру они играют на открытом пространстве агоры. Сократ отталкивается от этого высшего чувства самосознания, утверждая, что в конечном итоге в городе есть только одна игра – в истину, приверженность которой заставит всех играть по одним и тем же правилам, тем самым придерживаясь того, что логики называли бы осведомленностью первого порядка.

Возможно, самый очевидный пример подхода Сократа находим в главе 20 диалога «Протагор», в которой ему удастся убедить своего оппонента-софиста в том, что все добродетели суть одна, потому что им всем противосто-

стоит одно и то же, *aphrosyne*, что обычно переводится как «недостаток соразмерности, или перспективы». Чтобы убедить Протагора в этом, Сократ постепенно устраняет смысл добродетелей как чего-то похожего на навыки, когда каждый из них обладает своей шкалой, относительно которой можно действовать лучше или хуже. Такой ход служит для нейтрализации имиджа гражданина, подразумеваемого софистами, а именно человека, чье умение состоит в разыгрывании добродетелей в игре с другими людьми, как того требует ситуация, во многом в духе современного экономического «оптимизатора», который решает действовать после того, как разменяет на что-либо свои различные интересы. Вместо этого Сократ отмечает, что думать, что существуют отдельные добродетели, значит показать свое незнание того, что такое добродетель. Таким образом, справедливое, доброе, прекрасное и так далее – это просто аспекты добродетели как таковой. «Добродетель» в этом однозначном смысле отождествляется с истиной, так что все понимается на своем правильном месте. С этой точки зрения, распространяя добродетели как навыки, Протагор продает части, как если бы они были целым. Этот аргумент Сократа, перетекая через Платона, окажет глубокое влияние в Средние века, когда авраамическое божество станет представлять то, что Сократ определил как единственную истину, стоящую за всеми ее добродетельными явлениями.

Основное различие между Сократом и софистами заключается не в диалектических способностях обеих сторон, которые в основном одинаковы. В этом отношении использование Платоном «философии» для связанного с аргументацией стиля Сократа и «риторики» для стиля, связанного с софистикой, само по себе является риторической диверсией. Скорее, разница заключалась в том, что Сократ возражал против свободы движения по пути, на котором софисты использовали эти общие способности, – одни могли бы назвать его «демократическим», другие – «коммерческим». Если представить послышки аргументов чистыми выдумками участника спора, то это потенциально может превратить любого человека в божество, коль скоро достаточное количество людей будет убеждено считать послышки, предложенные каким-то одним человеком, правилами игры, по которым они все впоследствии будут играть. Софистам удалось убедить достаточно граждан в их, так сказать, «диалектической божественности», и Платон это знал из первых рук, так что афинская демократия в конечном итоге стала воспроизводить хаотическое общение богов греческой мифологии. К сожалению, в реальном мире это привело к поражению Афин от рук Спарты в Пелопоннесской войне и к началу окончательного упадка Афин.

По словам Платона, Сократ выступает за необходимость играть только в одну игру, что объясняет, почему софисты и «поэты» оказываются в одной корзине. Я помещаю «поэтов» в кавычки, потому что этот термин следует понимать в его первоначальном греческом смысле *пойэзиса* – продуктивного использования слов ради того, чтобы вызвать миры в воображении. Во времена Платона драматурги были главными поэтами, но в наши дни основным источником сопоставимой подрывной деятельности могут быть специалисты по компьютерному кодированию – «хакеры» (см.: [17]). Принимая во внимание, что Платон полагал, что только правители-философы в процессе обучения должны развивать воображение второго порядка – вспомним «Игру в

бисер» Германа Гессе, – его враги преуспели в том, чтобы распространить эту способность как можно шире. На кону была модальная сила. Другими словами, какими бы ни были правила игры – или какими бы они ни казались – они могут быть иными. С точки зрения пост-правды истина выглядит так, как будто она жестко дисциплинирует воображение, и это объясняет авторитарное, если не тоталитарное ощущение от того, что Платон предлагает в политике управления в «Государстве».

В то же время легко увидеть, как Августин и другие раннехристианские мыслители находили Платона привлекательным в качестве метафизического фона для своих собственных монотеистических взглядов, поскольку диалоги резко обострили риски появления людей, пытающихся вести себя, как боги в политеистическом космосе. Тем не менее христианство – это также религия, провозглашающая, что верующие имеют своего рода прямой контакт со своим единственным божеством. Действительно, поскольку, согласно библейскому сюжету, люди созданы как *imago dei* (по образу и подобию бога. – *Пер.*) – это выражение сделал известным сам Августин, постольку перспектива того, что каждый человек может не просто подражать богу, как это было у греков, но фактически воплощать божественность, оказалась бесконечным источником ереси. Кульминацией стала протестантская Реформация. Принято считать, хотя это и небесспорно, что она воспроизвела софистическую ситуацию – ситуацию, которой первые христиане пытались избежать при помощи Платона. Конечно, первоначально собственное решение Августина состояло в том, чтобы укрепить авторитет установленной «всеобщей» (*katholikos* по-гречески) церкви того времени, сохранявшей свое единство в течение последующего тысячелетия или около того, несмотря на два главных раскола на европейском континенте. Первый был между Востоком и Западом, в результате чего около 1000 г. н.э. возникли православные церкви, а второй – между Севером и Югом, в результате около 1500 г. н.э. возникли протестантские церкви.

3. Модальная власть индустрии развлечений

В этом контексте стоит напомнить, что слово «развлечение» (*entertainment*) – это английская придумка начала XVII в., созданная выразить некое абстрактное чувство смысла аренды, когда король в целях развлечения держит при дворе поэта или драматурга как слугу, однако близость такого слуги к королю в конечном итоге оказывает влияние на политические взгляды хозяина. Платон бы в ужасе отшатнулся от такого новшества, как это сделал Томас Гоббс, который уже в то время относился с подозрением к театральности, характерной для демонстраций научных экспериментов – тогда это было особым видом королевских развлечений. Могущество подобных развлечений – это основная идея самой влиятельной в последнее время монографии в области исторической социологии науки [18, 19]. Страх, вызванный развлечениями, или возможность, удачно открывшаяся благодаря им, заключается в том, что после того, как опущен занавес, зрители могут сами продолжить действовать в духе представления, которое они видели, тем самым на практике превращая «настоящую жизнь» в продолжение сцены или лаборатории, чего и опасался Гоббс.

В том, что касается науки в наши дни, поводов для волнений у Гоббса все еще предостаточно, если не больше. Исследователи до сих пор не обращают должного внимания на ту роль, которую наряду с контролируемым лабораторным экспериментом и более традиционными методами компьютерного моделирования приобретает способность ставить, воспроизводить или моделировать события на цифровых носителях в рамках процедуры научной верификации. В самом деле, как публично заявлял редактор журнала *Scientific American* Джон Хорган [20], по мере того как место проведения научных исследований перемещается из полей в лабораторию к компьютеру, в части оценки притязаний на знания *modus operandi*¹ научных исследований все больше напоминает литературную критику в смысле предпочтений, отдаваемых эстетически ориентированным математическим критериям.

Когда консультанты, словно челноки, перемещаются между научным и кинематографическим сообществами – Дэвид Кирби [21] удачно назвал это «голливудским знанием», – они не просто передают информацию, которую каждому из этих сообществ нужно знать друг о друге для того, чтобы донести свою повестку. Скорее, ученые и кинематографисты взаимно приспособливают свои цели и стандарты достижений. В частности, в значительной степени в духе лучших мысленных экспериментов кинорежиссеры не только формируют ожидания своих зрителей, но и питают само научное воображение, по мере того как те или иные аспекты сложных концепций и ситуаций усиливаются, иногда преувеличенно, но в любом случае расширяясь вплоть до своих логических крайностей. Это развитие заслуживает дальнейшего серьезного эпистемологического исследования, поскольку оно ломает различие, столь любимое социологами экспертного знания² (см., напр.: [22]). Речь идет о различии между теми, чьи знания являются просто «интерактивными», т.е. своего рода критическим пониманием, основанным, например, на знакомстве с соответствующей литературой, которое любитель может предложить профессионалу, и теми, кто обладает «содействующими» знаниями, способными внести оригинальный вклад в ту область знания, о которой идет речь.

Ярким примером является протофеминистский фильм Фрица Ланга 1929 г. «*Frau im Mond*» («Женщина на луне»), из которого 30 лет спустя НАСА многое позаимствовало – от дизайна стартовой площадки до ритуала «обратного отсчета». Это произошло отчасти под влиянием Вернера фон Брауна, видевшего фильм в юности. Возьмем, например, меняющийся образ ДНК – от простого комбинаторного изображения молекулы на примитивном экране компьютера в телесериале BBC 1973 г. «Восхождение человека» до трехмерной динамической машинерии, которую сегодня мы обычно видим в научных фильмах. В целом это иллюстрирует, как улучшения в медиарепрезентации помогли переориентировать научное и повседневное понимание того, о чем должны толковать фундаментальные теории. В этом отношении, перефразируя старую песню Гила Скотта-Херона, следующую научную революцию нам вполне могут показать по телевизору.

¹ Способ действия (лат.). (Прим. пер.)

² Социология экспертного знания – современное направление в социологии, где, в отличие от социологии профессий и занятий, проводят четкую границу между экспертом и экспертизой, двумя не сводимыми друг к другу способами анализа. В социологии экспертного знания экспертизу рассматривают как сеть акторов, инструментов, утверждений и институциональных механизмов, но не как приписывание компетенций или набор умений, свойственных индивиду или группе. (Прим. пер.)

Сама идея о том, что научные теории могут выстоять или пасть в зависимости от того, обладают ли они, скажем, хорошим кинематографическим потенциалом, может вначале показаться легкомысленной, но так ли уж сильно она отличается от того, когда об устойчивости математических моделей судят по элегантности симуляций, производимых ими на экране компьютера? Размышляя о таких предлагаемых сейсмических сдвигах в научной репрезентации, всегда полезно взглянуть на долгосрочную перспективу. Напомним, что одним из первых возражений против использования экспериментов в качестве средства разрешения научных споров было то, что они включали слишком много закулисной постановки и редактирования, что приводило к результату, не имеющему четкого аналога в природе, который просто служил для манипулирования чувствами. Действительно, во многих случаях эксперименты не могли быть строго воспроизведены, но вместо этого были рассчитаны на впечатленного наблюдателя, который увидит природу через принципы или явления, предположительно продемонстрированные экспериментом. Подобные возражения – общеизвестно, что их выдвигал Гоббс против Роберта Бойля, – обычно рассматривают как раннюю современную версию античной критики Платона в адрес поэзии и драмы как мошеннического подражания подлинным знаниям и чувствам. То же самое можно сказать и о нынешнем скептицизме, связанном с «наукой по телевизору», когда люди с соответствующими навыками производства медиа вступают в ряды научных экспертов, следуя по стопам ремесленников, механиков и программистов.

Что касается характерного для развлечения свойства поддерживать интеллектуальное развитие, то здесь мое пост-правдивое чувство в корне идет вразрез с тем, как Нейл Постман [23] влиятельно демонизирует мнимые наркотические эффекты развлечения. Несомненно, Постман был заиклен на телевидении. Он понимал телевидение как поглощающего «крутого» посредника Маршалла Маклюэна, хотя и не интерактивного, но эффективно высасывающего жизнь из своих зрителей, – процесс, из которого недавно Дэвид Кроненберг сделал сенсацию в фильме «Видеодром» 1983 г. Однако Постман мог бы рассматривать такой вирус скорее не как вампира, а как модель *modus operandi* (способа действия) развлечения, посредством которого оно не столько уничтожает хозяина, сколько просто заражает его организм этого гостя. Тогда это возвращает нас к проблеме, изначально занимавшей Платона и превращенной в добродетель «театром жестокости» Антуана Арто [24]: дело не в том, что поэты отправляют аудиторию в страну мечты, а в том, что аудитория может реализовать эти мечты в «реальной жизни». Нормативные пределы телевизионного «реалити-шоу» обеспечивают интересную современную точку отсчета в этом вопросе. Телевизионные продюсеры и зрители с энтузиазмом относятся к программам в стиле шоу «Логово драконов» («Аквариум с акулами» в Соединенных Штатах)¹ – постановкам, где предпринимательская деятельность обыгрывается как соревнование талантов. Вместе с

¹ *Логово драконов* (*Dragons' Den*) – телевизионное реалити-шоу, в котором предприниматели соревнуются, представляя свои бизнес-планы перед лицом жюри из венчурных инвесторов в расчете получить их поддержку для собственного стартапа. Первоначально шоу было запущено в Японии; существует множество его франшиз почти в 30 странах. Характерная черта франшиз – упоминание в названии шоу имени существа или животного, с которым в той или иной стране ассоциируются бизнес-инвесторы («акулы бизнеса» и т.п.). (Прим. пер.)

тем схожие по стилю предложения по сценической постановке политических выборов встретили неодобрение того самого сорта, которое вызвало бы у Платона вздох облегчения, по крайней мере пока (см., напр.: [25]).

В конце концов, философ-правитель менее обеспокоен по поводу того, что именно люди разглядели касательно естественной основы общественного порядка в его, правителя, измышлениях, нежели по поводу того, готовы ли они справиться с последствиями жизни в мире, в котором действия закона и природы больше не рассматриваются, словно тесно переплетенные между собой близнецы, не говоря уже об их взаимном усилении. Говоря проще, проблема пост-правды заключается не в самой истине, а в способности людей обращаться с нею. В конечном итоге, если предположить, что истина существует, то оборотной стороной утверждения о том, что истина не зависит от человеческих представлений, будет утверждение о том, что люди могут не выдержать встречи с нею лицом к лицу. Неудивительно, что Хенрик Ибсен, широко известный как величайший драматург эпохи модерна, во многих своих пьесах сосредоточился на «жизненной лжи», которая раскрывается в ходе сюжета, что приводит к буквальному или метафорическому насилию. Великий талант Ибсена заключался в том, чтобы оркестровать своих персонажей таким образом, чтобы они невольно продолжали жизнь-ложь в ходе пьесы и все время создавали впечатление, что в конечном итоге они увидят, что она и есть то, чем она является. Как поняли первые поклонники Ибсена, в частности Джордж Бернард Шоу, это был относительно вежливый способ расшатать существующий порядок, способ, достойный по меньшей мере скупого уважения Платона, ведь именно Платон был подлинным мастером диалога. (Это также объясняет порой тяжеловесные сократические попытки Шоу в своих пьесах излишне прямо сказать то, что Ибсен выразил бы более тонко.)

Независимо от того, насколько платонисты были успешнее драматургов на политической арене, их хватка ослабла в эпоху становления капитализма, особенно по мере того, как финансовые спекуляции стали играть все возрастающую роль в обращении капитала. Финансовые спекуляции требуют реконструкции экономики по образу драматурга, который в конечном итоге хочет, чтобы люди увидели, что будущее не обязательно должно быть похоже на прошлое. Таким образом, если амбициозным выскочкам оказана достаточная поддержка со стороны инвесторов, оказавшихся с ними во власти одних и тех же устремлений, то под их конкурентным давлением хорошо зарекомендовавшие себя компании вполне могут прогнуться. Платонисты, а не только Джон Мейнард Кейнс, склонны рассматривать это с точки зрения вызванных массами «животных духов», которые быстро откликаются на любые обещания навредить или принести пользу их материальному состоянию. Тем не менее таких инвесторов можно рассматривать в совершенно противоположном свете, а именно как проявляющих свою рациональную волю ради того, чтобы добиться лучшего положения дел в мире, беспокойном по своей природе. С этой точки зрения срок реализации статуса-кво уже мог выйти, и, быть может, пришло время подумать о каком-то другом сорте будущего. Независимо от интерпретации, инвесторы, перемещая свои активы, сбывают безопасность настоящего в обмен на перспективу большей свободы (в форме большего разового дохода от более высокой прибыли). Конечно, работает ли эта стратегия, зависит от того, настолько ли хорошо компании-выскочки ра-

ботают, насколько они это обещают; в противном случае такой процесс делает инвесторов беднее. Но в любом случае софисты претендуют на победу второго порядка, по мере того, как экономика фактически превращается из игры на ловкость в игру на удачу.

В заключение стоит отметить человека, который в ответ на рост финансового капитализма откликнулся в платонистском духе наиболее впечатляющим образом, уделив особое внимание ключевой роли рекламы в продвижении товаров, еще не проявивших себя на рынке. Это был великий теоретик «объективной журналистики» XX в. Уолтер Липпманн [26]. Он начал свою карьеру в успешной кампании Вудро Вильсона, нацеленной убедить американцев сражаться в Первой мировой войне. В этой кампании он работал с Эдвардом Бернайсом [27], своим современником, ставшим отцом того, что сегодня называют связями с общественностью. Эта кампания и сама по себе была замечательным подвигом в области связей с общественностью, если учесть, что на Соединенные Штаты официально никто не нападал и что война разворачивалась на расстоянии более трех тысяч миль от них, в Европе – на континенте, который в свое время эта нация иммигрантов была более чем счастлива покинуть.

И Липпманн [28], и Бернайс [29] высоко ценили значение их риторического переворота. Дальнейшие параллели их судеб в XX в. блестяще охватил Адам Кертис в документальном фильме Би-би-си «The Century of the Self» («Столетие личности»; 2002). В двух словах, в бурные двадцатые годы Бернайс воспользовался американским этосом *laissez-faire* (невмешательства), чтобы превратить стратегию той успешной военной кампании в индустрию на миллиард долларов для мирного времени. В это же время Липпманн призвал к государственному лицензированию, чтобы воспрепятствовать рекламодателям в их стремлениях соблазнять потребителей покупкой товаров, услуг и – что не менее важно – акций, не приносящих ничего, кроме невыполненных обещаний. В одном из самых ранних зарегистрированных случаев «раскрутки» Бернайсу удалось обратить Липпманново уничижительное описание связей с общественностью из «фабрикации согласия» в более профессионально звучащую «инженерию согласия» [30]. Разумеется, первоначальный Липпманнов смысл удалось восстановить Ноаму Хомскому намного позже [31].

Тем не менее Бернайс одержал верх в быстро растущей среде вещательных СМИ 1920-х гг., хотя первоначальные опасения Липпмана подтвердились еще в 1929 г. в результате обвала фондового рынка на Уолл-стрит, что привело к Великой депрессии в капиталистическом мире. Вместе с тем платонисты по-прежнему наступают на пятки, о чем свидетельствуют последующие циклы бума и спада финансового капитализма, часто подпитываемые обещаниями инноваций, в конечном счете так и не выполненными. Конечно, в конце концов государственные регуляторы заявят о себе, но только после того, как будет упущен шанс внять платонистам, словно Кассандра, предсказавшим последнюю катастрофу, и после того, как об этом упущении станут сожалеть. Пусть это и не тот образ Платона, что мы привыкли видеть, тем не менее это именно то, на что Платон похож в мире пост-правды, сделавшем его демонизированное чувство «риторики» своим собственным.

4. Какой истина видится пост-правде: веритизм как «фальшивая философия»

Стоит подчеркнуть, что сторонники пост-правды не отрицают существования фактов, не говоря уже о «объективных фактах». Они просто желают развеять тайну, в которой имеют обыкновение скрываться создание и поддержание фактов. Например, эпистемологи долго пытались осмыслить идею о том, что «соответствие действительности» объясняет, что именно делает конкретное утверждение «фактом». В самом обычном прочтении это звучит немного загадочно, поскольку предполагает странный поворот событий. Возьмем научные факты: (1) ученые делают то, что они делают в лаборатории; (2) они публикуют что-то, что убеждает их образованных коллег в том, что там что-то произошло, и это что-то запускает вереницу событий, которые начинаются с запечатления этого в качестве некоего «экспертного» суждения на коллективном теле научных знаний и, в конечном счете, на мире в целом; (3) тем не менее, говорят нам сторонники «истины», в конечном итоге, то, что придает легитимность этому факту (т.е. делает его «истинным»), есть нечто вовне этого процесса, есть реальность, которой он «соответствует».

Для тех, кто не вышколен «знать лучше» (т.е. в режиме «истины»), (3) представляется весьма произвольным выводом, если даны только (1) и (2). Поэтому неудивительно, что XX век был в значительной степени историей философов, постепенно разлюбивших этот сценарий, что, в свою очередь, оживило чувствительность к смыслу пост-правды. Действительно, вопреки тому что в учебниках их представляют как антагонистов, в социологии научного знания существует довольно прямая линия интеллектуального происхождения современного социального конструктивизма от логических позитивистов и сторонников Поппера. Я даже дошел до того, что назвал исследования в области науки и техники (STS) «постмодернистским позитивизмом» в не-уничтожительном смысле [32]!

Чтобы подготовить читателя к дальнейшему развитию событий, обратимся к философской карьере Людвиг Витгенштейна (1889–1951), две фазы которой красной нитью пробегают сквозь все эти движения. Эти фазы справедливо описывают как попытки определить истину с точки зрения некоей «истины» и некоей «пост-правды»: ранняя фаза воплощена в «Логико-философском трактате», а поздняя фаза – в «Философских исследованиях». Его ранние работы были основаны на идее истинностно-функциональной логики, на язык которой все осмысленные суждения можно перевести и оценить. Если утверждение считают «осмысленным», то можно напрямую, подчас даже механически, установить истинно оно или ложно. Напротив, его поздние работы касаются того факта, что одна и та же вереница данных (data), количественных или качественных, может быть подведена под любое число правил или интерпретирована в духе этих правил таким образом, что эти данные окажутся осмысленными. В этом случае пригодной формой вывода будет скорее абдукция, чем дедукция.

Ранний Витгенштейн схватывает ориентировку на «истину», где все игроки достаточно хорошо понимают правила игры в знание, так что обращения к «очевидным данным» (evidence) для всех вовлеченных сторон имеют

один и тот же смысл. Это и есть мир парадигм Куна, в которых игра в знание обозначена как «нормальная наука» [33]. Разумеется, в зависимости от состояния игры некоторые очевидные данные могут иметь большее значение, чем другие, и могут даже опровергнуть предыдущие свидетельства. Тем не менее единообразие эпистемических стандартов означает, что каждый опознает эти шаги одинаковым образом, и, следовательно, существует некое общее понимание своей позиции в этом эпистемическом турнире, включая то, какие команды добились наибольшего прогресса.

Поздний Витгенштейн схватывает ориентировку на «пост-правду», где игра в знания не устанавливается правилами; скорее, эта игра заключается как раз в том, чтобы установить ее правила. Символом этого подхода является гештальт утка-кролик, который появляется не только в работах Витгенштейна этого периода, но и в куновском описании психологии «смены парадигмы», характеризующей научную революцию. Идея здесь состоит в том, что на весомость одних и тех же очевидных данных можно смотреть по-разному в зависимости от принятой системы отсчета, что может привести к радикальному сдвигу в мировоззрении. И Витгенштейн, и Кун были согласны в том, что преобладание какой-то одной системы отсчета над другими есть в каком-то смысле дело случая. После того как это преобладание случилось, оно имеет тенденцию скрываться под нарративом обоснования, который заинтересованное сообщество рассказывает самому себе для того, чтобы совместно двигаться вперед. Кун, как известно, назвал этот нарратив «оруэлловским» после работы, сделанной Министерством Правды из книги «1984», где регулярное переписывание истории ради приведения ее в соответствие с текущим направлением в политике искусно стирает всякую память о том, что политика была иной и могла бы быть иной также и в будущем.

В чем поздний Витгенштейн и Кун расходились, так это в том, что Витгенштейн, похоже, думал, что правила этой игры могут измениться в любой момент в зависимости от того, кто находится в комнате, когда требуется принять обязывающее решение. Таким образом, в принципе, числовой ряд, начинающийся с 2, 4, ..., может продолжаться как 6, 8 или 16 в зависимости от того, считают ли, что правило, которое здесь подразумевается, – это $n + 2$, $2n$ или n^2 . Обычно для урегулирования такого вопроса имеется правило-прецедент, но и прецедент сводится не более чем к «конвенции». Альтернативные правила для продвижения вперед в таком случае сравнимы с альтернативными диалектическими образами ситуации, которыми все время жонглирует софист до тех пор, пока не представится случай (Кайрос). В самом деле, в 1970-х и 1980-х гг. эта интерпретация помогла сделать позднего Витгенштейна любимцем этно-методологов, в том числе и в контексте зарождавшейся «социологии научных знаний», давшей старт исследованиям науки и технологий (STS).

Напротив, Кун полагал, что решающие моменты требуют специфической предыстории, логика которой фактически вынуждает решение, которое далее принимается только с большим нежеланием, и может включать реальный отказ в пригодности тем, кто ранее был частью соответствующего сообщества. Эту «логику» характеризует накопление нерешенных загадок в поведении нормальной науки, что впоследствии ускоряет «кризис» и в результате

приводит к смене парадигмы, налагающей новые правила на игру в науку. В этом отношении в Куне можно увидеть подведение некоего баланса между двумя Витгенштейнами или, если вспомнить, что мы обсуждали выше, – между Сократом и софистами.

Все они определяют «истину» как нечто внутри рамок какой-то языковой игры, а не снаружи, – вот в чем здесь состоит контрольный признак. Иными словами, «истина» из того, чтобы быть понятием субстанциальным, сменяется на понятие процедурное. В частности, для них «истина» – это концепция второго порядка, не обладающая каким-либо определенным смыслом, кроме как относительно языка, в терминах которого могут быть выражены притязания на знания. (Это положение известно как «конвекциональная концепция истины Тарского».) Именно в этом русле Рудольф Карнап полагал, что «парадигма» Куна облекла позитивистский логический скелет прагматической плотью [34] (см.: [35. Ch. 6]). (Стоит подчеркнуть, что Карнап вынес это суждение прежде, чем поклонники Куна превратили его в факелоносца «постпозитивистской» философии науки.) В то же время эта ориентировка побудила позитивистов продвигать, а также пытаться построить некий универсальный язык науки, на который могут быть переведены и оценены все притязания на знания.

Более того, позитивисты не предполагали существования какого-то однозначного понимания истины, к которому в конечном итоге придут все искренние исследователи. Скорее, истина – это просто некое общее свойство того языка, который решено использовать, или та игра, в которую решено играть. В таком случае «истина» соответствует соблюдению «условий истины», определяемых правилами того или иного языка, точно так же как «цель» соответствует соблюдению правил игры в той или иной игре.

Безусловно, позитивисты усложнили дело, потому что они, помимо прочего, серьезно отнеслись к тому, что наука стремится управлять всеобщим согласием по отношению к ее притязаниям на знания. В этом случае язык науки должен быть настроен таким образом, чтобы каждому дать возможность обмениваться своими претензиями на знания внутри него, и, следовательно, необходимо «свести» такие претензии к их исчисляемым и измеримым компонентам. Это фактически поставило позитивистов в какой-то мере в оппозицию ко всем существующим наукам своего времени, каждой из которых, со своей собственной локальной структурой, управляли посредством правил ее отличительной языковой игры. Необходимость преодолеть эту тенденцию объясняет проект «Международной энциклопедии единой науки» (International Encyclopedia of Unified Science). В этом отношении целью логического позитивизма было спроектировать эпистемическую игру под названием «Наука», в которую каждый мог бы сыграть и потенциально выиграть.

Веритизмом называют, пожалуй, самую развитую, так сказать, «фальшивую философию» (fake philosophy), спроектированную для противодействия чувствительности к смыслу пост-правды. Веритизм подтверждает «внешнюю» концепцию истины, объявляя ее необходимым ограничением, если не основной целью любого легитимного исследования. Веритизм популярен, если не доминирует, среди теоретиков знания и науки в современной аналитической философии. К ним относится прежде всего Элвин Голдман [36].

Поклонники из-за стен этого учения включают тех, кто стремится укрепить эпистемический авторитет «научного консенсуса» перед лицом растущего множества несогласных и скептиков. Ниже и в следующем разделе я выделяю Эрика Бейкера и Наоми Орескес [37], потому что простота их формулировок приводит к ясности, которой обычно не придерживаются профессиональные философы, да и аналитические философы тоже. «Фальшивость» веритизма проистекает из его обдуманного отказа взаимодействовать со спорной по своему существу природой «истины» и связанными с ней эпистемическими концепциями, что приводит к слиянию проблем первого и второго порядка.

Вот пример фальшивости веритизма в действии:

Напротив, для предприятия, обладающего, в конце концов, явно познавательной функцией, истина (наряду с очевидными данными, фактами и другими словами, к которым в научных исследованиях их обычно низводят во избежание кавычек) – это гораздо более внушающий доверие выбор в пользу одного из потенциального множества регулятивных идеалов [Ibid. P. 69].

На первый взгляд, в этом предложении допущена категориальная ошибка, которая заключается в предположении, что «истина» – это еще один, хотя и предпочтительный, возможный регулирующий идеал науки наряду, например, с инструментальной эффективностью, культурной уместностью и т.д. Однако с точки зрения логического позитивизма «истина» является характерной чертой всех регулирующих идеалов науки. И каждый из них следует понимать в качестве уточнения некоей языковой игры, управляемой собственными процедурами валидации – если хотите, правилами игры, – в терминах которых одну теорию определяют (или «проверяют») как, скажем, более эффективную, чем другую, или более подходящую, чем другую.

Будучи эпистемической политикой, веритизм говорит, что, чего бы ни пытались достичь исследователи с точки зрения собственных целей исследователей, оно должно в первую очередь служить «истине». Результат этого – некоторые странные эпистемологические учения, в том числе «релейабиллизм», который доказывает, что существуют процессы, порождающие истины на регулярной основе, даже если у их обладателей нет к ним эпистемического доступа [36]. На первый взгляд такая доктрина сконструирована таким образом, чтобы отделить истину от любых субъективных состояний, иначе было бы затруднительно обобщать притязания на истину исходя из собственных версий «обоснованного мнения» отдельных людей, не говоря уже о личном опыте. Тем не менее для сторонника пост-правды релейабиллизм выглядит просто как предлог для того, чтобы люди свои собственные суждения отдали на откуп экспертам, скажем, в области когнитивной, мозговой и / или поведенческой науки – этих мастеров того, что остается неизвестным о нас самими, которых в мастера никто не избирал. В любом случае незаинтересованному наблюдателю веритизм кажется до того энергичным в отстранении истины от полезности, что прибегает к одному из тех совершенно бесполезных определений истины, если брать их за чистую монету.

В последние два десятилетия двадцатого столетия Рорти стал одной из ненавистных фигур среди аналитических философов, потому что он обращал внимание веритистов на их фальшивость. Он заметил, что философы могут

рассказывать вам, что есть истина, но только до тех пор, пока вы принимаете ряд спорных допущений и надеетесь, что, когда вы говорите, тех, кто способен оспорить эти допущения, в комнате нет! По сути, Рорти отказался принять какую-либо версию учения о «двух истинах» в философии, сравнимую с различными учениями о «двух истинах», распространенными в Средние века ради спасения религиозной веры от критической науки. Посредством этого учения философы приняли между собой некое полутотстороненное отношение к различным конфликтующим концепциям истины, одновременно представляя собой единый фронт по отношению к не-философам ради того, чтобы эти массы не начали верить в некоторые дискредитирующие вещи.

Как объяснял Рорти [38], его собственное видение пост-правды обрело черты, когда он столкнулся с разграничением между «феноменальным» ('manifest') и «ноуменальным» ('scientific') образами мира, проведенными Уилфридом Селларсом [39]. По мнению Селларса, эти два образа были «несопоставимы» в том смысле, в каком это в общедоступной форме изложил Кун. Другими словами, они перекрестно классифицируют один и тот же мир для различных целей, и в этом случае любая прямая «редукция» или даже оценка одного образа посредством другого, возможно, является упражнением в особом заступничестве за какое-либо предпочтительное мировоззрение. Таким образом, сказать, что научное изыскание противоречит тому, что наблюдает здравый смысл, означает молчаливо предполагать, что такое наблюдение должно быть подотчетно этому изысканию – или, более прямо, что обычный человек должен играть в языковую игру ученого. Таким образом, позитивизм как в его первоначальной социологической контовской форме, так и в последующих карнаповских логических формах всегда нес некое сильное чувство стремления реформировать этот мир. И эта чувствительность подпитывает и мою собственную социальную эпистемологию.

Селларсово разграничение оказало влияние на многих философов, в других вопросах занимающих противоположные позиции по поводу ключевых проблем эпистемологии и философии науки, включая Баса ван Фраассена (научный антиреалист), Пола Чёрчленда (научный реалист) и, что наиболее актуально для наших целей, самозванного «анархиста» философии науки Пола Фейерабенда [40]. Фейерабэнд был общепризнанным врагом тех, кого он назвал «методологами» ('methodolatrists'), а именно – философов (и, конечно, ученых), пополнявших огромный запас определенными ритуалами – демонстрациям методологической честности, о которых говорят, что они увеличивают вероятность того, что полученные таким путем факты достигают желаемого состояния «соответствия реальности». Как и во времена фарисеев и пуритан, строгое поведение становится одним из проводников доступа к правде. Однако при помощи случая Галилея Фейерабэнд [41] раскрыл как риторическую силу, так и слабость этой стратегии сторонника «истины». Галилей владел научным методом, но применил его по современным стандартам небрежно и, возможно, мошеннически. Он не понимал оптических принципов работы «телескопа» – некоего перископа наоборот для невооруженного глаза, включая глаза его папских инквизиторов. Тем не менее мы бы сказали, что методологически строгие инквизиторы Галилея – возможно, в силу их собственной строгости – посчитали себя слепцами перед лицом «целиком истины» его утверждений.

Конечно, Фейерабенд оставляет дразняще открытой мораль этой истории Галилея. Тем не менее стороннику пост-правды ясно, что мы знаем, что Галилей был прав, потому что в течение нескольких десятилетий после его смерти правила игры в науку изменились, и благодаря Ньютону и его последователям это позволило на новых и улучшенных основаниях восстановить первоначальные притязания Галилея на знание. Собеседники Галилея упустили из виду, что он предсказывал нечто о будущем самой науки, хотя его предсказания и не отвечали принятому у них стандарту очевидных данных. Предсказания Галилея сделали его собеседников устаревшими, а его притязаниям на знание позволили стать фактами. Таким образом, неряшливость и двойственность Галилея были рискованными эпистемическими инвестициями, которые окупались в долгосрочной перспективе, но, конечно, не в краткосрочной. Он пытался играть по правилам игры, отличной от той, в которую его заставляли играть. Суд над Галилеем показал затруднительность попыток изменить правила игры изнутри нее, когда игроки считают, что правила в порядке. Это последнее толкование помогает мотивировать тезис Куна о том, что ученые не перейдут к новой парадигме, пока старая не накопит достаточно нерешенных проблем.

Как мы уже видели, сторонники пост-правды играют сразу в две игры: конечно, они играют в игру в знание, где они и находятся и где, на первый взгляд, у них может быть мало «места для маневра» (Spielraum). Но они также, по крайней мере у себя в уме, играют во вторую и более желаемую игру, в которую они хотели бы преобразовать текущую игру. Это объясняет ту ценность, которую софисты придавали моменту удачи (Kairos), когда вдруг представится шанс оспорить некий особый случай, что сводится к поиску диалектического переломного момента, момента, когда гештальт может просто переключиться с «утки» на «кролика». В этом отношении сторонник пост-правды является эпистемическим «двойным агентом» и, следовательно, открыт для обвинений в лицемерии в том смысле, в каком сторонника «истины» обвинить нельзя. Быть двойным агентом в этом смысле – это то, что я связываю с «чушью собачьей» ('bullshit'), а разгневанные веритисты уже в течение почти четырех десятилетий применяют этот термин к постмодернистам [15. Ch. 4]. Тем не менее относительно нейтральное подведение счета между сторонниками истины и сторонниками пост-правды приводит к следующему выводу. Сторонники пост-правды стремятся ослабить различие между фактом и вымыслом и, следовательно, подорвать моральное превосходство сторонников истины, облегчая переключение между играми в знание, в то время как сторонники истины стремятся усилить это различие, затрудняя переключение между играми в знание. Короче говоря, это разница по поводу разрешения борьбы за то, что я ранее называл «модальной властью».

5. Консенсус: рукотворное согласие как регулирующий идеал науки?

Когда веритисты говорят, что истина является «регулирующим идеалом» любого исследования, они просто ссылаются на социальное устройство, где самоорганизующееся научное сообщество – это последний арбитр по всем притязаниям на знания, в целом принятым обществом. Безусловно, научное

сообщество может в каких-то вещах ошибиться, но эта ошибка становится ошибкой только тогда, когда научное сообщество говорит, что это ошибка, и она исправлена только тогда, когда научное сообщество говорит, что ее исправили. По сути, веритисты защищают то, что я назвал «когнитивным авторитаризмом» [42. Ch. 12]. С точки зрения пост-правды, веритизм сводится к слегка завуалированному моральному крестовому походу, о чем свидетельствуют такие псевдо-эпистемические понятия, как «доверие» и «надежность», в которых характеристику «научный» связывают как с корпусом знания, так и с людьми, которые производят это знание. Я говорю «псевдо», потому что согласованной специфической эпистемической меры для этих качеств не существует. Суждения о людях неизменно используются как заместители для суждений о мире.

Например, доверие – это качество, присутствие которого ощущается главным образом как двойное отсутствие, а именно как обдуманый отказ исследовать притязания на знание по отношению к самому себе. После этого отказа считается, что его результат имеет неотрицательные последствия, предположительно вследствие того, что требуемую работу по аттестации проделала некая «доверенная сторона» (также известная как ученые). По этой причине я назвал доверие «флогистемическим» понятием, так как оно напоминает псевдоэлемент флогистон [43]. В самом деле, мое общее несогласие с чувствительностью к этому смыслу привело меня к утверждению о том, что университеты должны включиться в дело «эпистемического сокрушения доверия». Вот что я ранее утверждал:

Короче говоря, университеты функционируют как сокрушители доверия к знаниям, чьи собственные корпоративные способности «творческого разрушения» препятствуют превращению новых знаний в интеллектуальную собственность [44. Р. 47] (курсив в оригинале).

Под «корпоративными способностями» я подразумеваю различные средства, которыми располагает университет, для того чтобы гарантировать, что люди, способные продвигать новые знания, не просто являются частью класса тех, кто их в первую очередь создал. Конечно, я имел в виду обычное обучение, направленное на то, чтобы даже самые сложные понятия выразить в терминах, которые обычные студенты могут понять и использовать. Тем самым обучение деконструирует исторически довольно специфические, или «зависимые от пути», способы, при помощи которых инновации имеют тенденцию социально укореняться, что, в свою очередь, создает отношения доверия между «экспертами» и «мирянами». Но я также хотел включить сюда политику «аффирмативных действий», специально разработанную для охвата круга людей, более широкого, чем те, что могли бы посещать университет обычным порядком. Взятое вместе, все это противодействует «неофеодализму», к которому склонно производство академических знаний, если хотите, «в погоне за рентой» и о котором веритисты в значительной степени забывают.

Что касается основного критерия истины веритистов – надежности, то его значение зависит от определения условий, например в проекте эксперимента, при которых, как ожидается, будет иметь место та или иная модель поведения. Вне подобных строго определенных условий – ведь именно в них и случается большинство «научных противоречий» – неясно, как

следует классифицировать и подсчитывать случаи и, следовательно, что означает «надежный». Действительно, исследования науки и технологий (STS) не только привлекли внимание к этому факту, но и пошли дальше; например, в работе Гарри Коллинза [45] – к вопросу о том, возможно ли достичь хотя бы лабораторной надежности без какого-либо сговора между исследователями. Другими словами, в социальном смысле достижение «надежного знания» является, по крайней мере отчасти, выражением солидарности среди членов научного сообщества – сомкнутостью рядов, если сказать это помягче. Это менее лестная характеристика того, что веритисты объявляют эпистемологически проливающим свет процессом «формирования консенсуса» в науке.

Особенно хороший пример вышеизложенного – это случай, получивший название «Климатгейт», вызванный взломом компьютерного сервера основной британской исследовательской группы по климатологии в Университете Восточной Англии в 2009 г., за которым последовало несколько запросов о свободе информации. Хотя никаких формальных правонарушений формально установлено не было, электронные письма действительно обнажили то, в какой степени ученые со всего мира эффективно сговорились, чтобы представить данные об изменении климата таким образом, чтобы скрыть двусмысленности в истолковании данных, тем самым упреждая их возможное использование так называемыми «скептиками изменения климата». Наиболее естественный способ интерпретировать эту ситуацию такой: она выявляет микропроцессы, с помощью которых научный консенсус обычно и буквально «изготавливается». Тем не менее вряд ли веритисты расценят Климатгейт как пример парадигмы «научного консенсуса». Но почему?

Причина лежит в их отказе признать тот труд и даже борьбу, что вовлечены в обеспечение коллективного согласия по поводу любых значительных претензий на знания. По мнению веритистов, из одинаковых очевидных данных информированные люди делают одинаковые выводы. Само по себе реальное социальное взаимодействие между исследователями не имеет большого познавательного значения. Напротив, оно просто подкрепляет те выводы, которые любой разумный человек способен для себя сделать в той же ситуации. Другие люди могут предоставить дополнительные данные, но они не изменяют нормы правильного рассуждения. В противоположность этому у «пост-правды» взгляд на формирование консенсуса явно более «риторический» [46]. Он апеллирует к сочетанию стратегических и эпистемологических соображений в условиях, когда фактическое взаимодействие между сторонами устанавливает те параметры, что определяют сферу возможного консенсуса. Даже Кун, вернувший ценность консенсусу как клею, удерживающему вместе решение головоломок в нормальной науке, ясно видел его риторический и даже принудительный характер – от педагогики до экспертной оценки. Позвольте мне теперь, наконец, детально обратиться к риторической силе формирования консенсуса в науке.

Мои подозрения касательно наличия консенсуса какого-либо сорта давние. Именно этой теме была посвящена единственная глава моей докторской диссертации, которая появилась в моей первой книге [42. Ch. 9]. Мой двойной вопрос ко всем, кто желает заявить о «научном консенсусе» по любой теме, таков: какова компетенция тех, кто это заявляет, и на каком основании делается такое заявление. Даже Поппер, этот великий защитник науки, считал научные факты не более чем конвенциями, относительно которых имеется согласие в основном для того, чтобы отмечать временные поселения в продолжающихся коллективных путешествиях. Если смотреть глазами риторика, то «научный консенсус» требуется только тогда, когда научные авторитеты ощущают, что они находятся под угрозой, которая не может быть отклонена посредством обычных процессов экспертного рецензирования (peer-review). В конце концов, «наука» рекламирует себя как самое свободное исследование из возможных, а это предполагает толерантность ко многим междисциплинарным и даже противоречивым направлениям исследований, которые все совместимы с текущими очевидными данными и всегда находятся под прицелом рецензирования в свете новых данных. И в значительной степени наука действительно демонстрирует этот спонтанный охват плюрализма, хотя относительно доступности конкретных направлений могут быть изменения. Надо отметить, что на любом этапе одни направления реализуются более энергично, чем другие. Наукометрию можно использовать для составления графика тенденций, и это может сделать «наблюдателя за наукой» похожим на аналитика фондового рынка. Но это больше материя «мудрости толпы», чем «научный консенсус», звучащий, как считается, более авторитетно и, конечно, менее преходяще.

Действительно, призывы к «научному консенсусу» становятся наиболее настойчивыми, когда они касаются вопросов, для которых характерны два свойства. Эти свойства, словно близнецы, могут быть необходимо взаимосвязаны, но в любом случае они выводят науку за пределы ее юридической зоны комфорта экспертного рецензирования: (1) они междисциплинарны по своей сути и (2) они имеют отношение к политике. Подумайте об изменении климата, эволюции, обо всем, что касается здоровья. Только по этим вопросам и призывают к «научному консенсусу», потому что они ускользают из рамок «нормальной науки», где работает экспертное рецензирование. Защитнику ортодоксии раскольники кажутся «меняющими правила науки» просто ради того, чтобы их аргумент казался более правдоподобным. Однако, с точки зрения раскольника, ортодоксия искусственно ограничивает исследование в тех случаях, когда реальность не соответствует заготовленному для нее дисциплинарному шаблону, и поэтому, возможно, не столь уж и неправильно будет правила науки изменить.

Здесь стоит отметить, что защитники «научного консенсуса», как правило, исходят из предположения, что любое проявление доверия к раскольникам будет равносильно тому, чтобы спустить с привязи массовую иррациональность в обществе. Защищенные «неоперившейся (если не

псевдо-)» наукой «меметикой», они верят, что антинаучные настроения латентно таятся в общественном бессознательном. Эту восприимчивость обычно подпитывают религиозные чувства, а раскольники грозятся ее пробудить и тем самым дать задний ход всему тому, чего достигла современность.

Конечно, в рядах раскольников есть намеки на религиозные намерения. Одним из печально известных примеров является «Стратегия клина» Института Открытий¹, основанная на книге Филиппа Э. Джонсона [47], где ради возвращения Соединенных Штатов к своим христианским истокам предлагается размыивание «методологического натурализма» как «тонкого края клина». В 2005 г. само существование «Стратегии клина» помогло уничтожить аргументы защиты в деле «Китцмиллер против школьного округа Дувр» (*Kitzmiller v. Dover Area School District*)². Это дело касалось преподавания концепции «Разумного замысла» в государственных школах. И все же такая паранойя ортодоксии недооценивает способность поглощать и вбирать в себя раскольников и тем самым становиться еще сильнее, присущую современности, в том числе и современной науке. В качестве свидетельства этого следует рассматривать самый факт того, что концепция «Разумного замысла» перевела креационизм в валюту науки, полностью исключив Библию из своей стратегии аргументации. И теперь, чтобы победить креационизм, дарвинистам приходится прикладывать еще больше усилий. Мы видим, как дарвинисты все более изощренно опровергают креационизм, однако часто это заканчивается тем, что они фактически уступают по очкам и просто признают, что у креационистов есть свой собственный способ зарабатывать на очках своих противников без обращения к «Разумному создателю».

Короче говоря, саму идею «научного консенсуса» перепродают сверх ее эпистемологических способностей. Идея «научного консенсуса» явным образом задумана так, чтобы нести в себе больше нормативной силы, нежели содержится в любом из событий на переднем крае научной моды на этой неделе. Однако какова продолжительность жизни теорий, вокруг которых собираются ученые в тот или иной момент времени? Например, если новейшая теория говорит, что планету ожидает климатический крах в течение 50 лет, что произойдет, если сами эти климатические теории склонны завер-

¹ Стратегия Клина – это план социальной и политической деятельности креационизма, составленный Институтом Открытия – головной организацией псевдонаучного движения разумного замысла. Цель этой деятельности – изменить американскую культуру путем включения в публичную политику консервативных фундаменталистских ценностей протестантов-евангелистов. Символом движения служит металлический клин, расщепляющий бревно. Его создателем считается Филипп Е. Джонсон (род. 1940) – основатель движения разумного замысла, в прошлом – профессор права Университета Беркли (Калифорния). (*Прим. пер.*)

² С. Фуллер участвовал в этом деле в качестве свидетеля на стороне Китцмиллера – проигравшей стороны, он защищал концепцию «Разумного замысла» и настаивал на том, что ее следует преподавать в школах. В ряде своих книг Фуллер открыто выступил в поддержку концепции «Разумного замысла». Вместе с тем он утверждал, что эволюционной теории дарвинизма не стоит доверять больше, чем она того заслуживает, поэтому следует обратить внимание и на другие концепции, включая прежде всего креационизм, потому что они выдвигают серьезные аргументы в свою пользу и пользуются определенным влиянием среди людей, пусть и не обязательно ученых. (*Прим. пер.*)

шиться крахом примерно через 15 лет? Безусловно, «крах», быть может, слишком сильное слово. Собранные данные, вероятно, останутся нетронутыми и даже будут обогащены, но их общее значение может подвергнуться радикальным изменениям. Более того, для широкой общественности этот факт может оставаться в значительной степени незамеченным, пока ученые, согласные с новейшим консенсусом, остаются все теми же учеными, кто соглашается и со следующим консенсусом. В этом случае они могут честно держаться своей коллективной истории о том, как и почему произошло это изменение – некий организованный переход в стиле династического наследования в политике.

Как мы уже видели, совершенно даровое обращение к «истине» или «поиску истины» (так называемый «веритизм»), словно заверяющей своей подписью этот консенсус, – вот то, что удерживает эту историю воедино и является основным симптомом эпистемической перепродажи научного консенсуса сверх того, на что он способен. Тем не менее даже самые стойкие защитники консенсусного мышления верят в то, что консенсус нужно построить. Этот оборот речи хорошо согласуется с нормальным социально-конструктивистским пониманием того, что такое консенсус. И нет ничего плохого в том, чтобы пытаться встроить определенные факты и ценности в общественное мнение, пусть и в широком масштабе, как это предлагает идея «научного консенсуса». Это обычно дело в политике. Тем не менее, какой бы консенсус таким путем ни был бы выкован, какими бы средствами и в каком бы диапазоне мнений это ни было бы сделано, он не имеет «естественной» легитимности. Более того, он не только не соответствует ни одному из ранее существовавших идеалов истины, но и не состоит из какого-либо инвариантного «материала истины» [42. Ch. 6]. Это социальная конструкция, вот и все. Если такой консенсус станут поддерживать всегда и везде, это будет не благодаря тому, что его благословляет или направляет «истина»; скорее, это будет результатом обычных социальных процессов и связанных с ними форм мобилизации ресурсов, т.е. результатом множества внешних факторов, которые в решающие моменты вторгаются в ход любой игры.

Идея о том, что в науке консенсус обладает некоторым эпистемологически более ярким статусом, чем в других частях общества (где его можно просто отбросить как «групповое мышление»), – это артефакт обычного переписывания истории, которым занимаются ученые, чтобы сплотить свои войска. Как заметил Кун [33], ученые преувеличивают степень доктринального согласия, чтобы придать импульс деятельности, которую в конечном итоге совместными усилиями просто удерживают общие шаблоны дисциплинарной аккультурации и повседневных трудовых практик. Миф о консенсусе помог ли создать труды Куна, возможно, с его молчаливого благословения. Действительно, в те дни, когда я в Кембридже изучал историю и философию науки с Мэри Хессе (около 1980 г.), благодаря модному тогда философу Юргену Хабермасу [48] весьма расхваливали идею о том, что окончательный консенсус по поводу правильной репрезентации реальности может послужить трансцендентным условием для возможности научного исследования. В качестве источника этой идеи Хабермас ссылаясь на раннего американского прагматика Чарльза Сандерса Пирса, чем льстил своим англоязычным по-

клонникам. Исторический ревизионизм всегда начинается дома, даже когда за это берутся философы.

Литература

1. *Gallie W.B.* Essentially Contested Concepts // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1956. Vol. 56. P. 167–98.
2. *Hamblin C.L.* Fallacies. London : Methuen, 1970.
3. *Turner S.* Liberal Democracy 3.0. London : Sage, 2003. DOI:10.4135/9781446217498
4. *Fuller S.* The Social Construction of Knowledge // *The Routledge Companion to Philosophy of Social Science* / L. McIntyre, A. Rosenberg (ed.). London : Routledge, 2017. P. 351–361.
5. *Vaihinger H.* The Philosophy of 'As If'. (Orig. 1911). London : Routledge and Kegan Paul, 1924.
6. *Haack S.* Philosophies of Logics. Cambridge : Cambridge University Press, 1978.
7. *Schiappa E.* Did Plato Coin Rhetorike? // *American Journal of Philology*. 1990. Vol. 111. P. 457–470.
8. *Schiappa E.* Neo-Sophistic Rhetorical Criticism or the Historical Reconstruction of Sophistic Doctrines? // *Philosophy and Rhetoric*. 1990. Vol. 23. P. 192–217.
9. *Poulakos J.* Interpreting Sophistical Rhetoric: a Response to Schiappa // *Philosophy and Rhetoric*. 1990. Vol. 23. P. 218–228.
10. *Fuller S.* The Intellectual. Cambridge : Icon, 2005.
11. *Strauss L.* On Tyranny. (Orig. 1948). Chicago, IL : University of Chicago Press, 2000.
12. *Melzer A.* Philosophy between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing. Chicago, IL : University of Chicago Press, 2014.
13. *Sennett R.* The Fall of Public Man. New York : Alfred Knopf, 1977.
14. *Goodman N.* Ways of Worldmaking. Indianapolis : Hackett, 1978.
15. *Fuller S.* The Sociology of Intellectual Life: the Career of the Mind in and around the Academy. London : Sage, 2009.
16. *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1971.
17. *Wark M.* A Hacker Manifesto. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2004.
18. *Shapin S., Schaffer S.* Leviathan and the Air-Pump. Princeton : Princeton University Press, 1985.
19. *Shaplin A.* The Tragedy of Thomas Hobbes. London : Oberon, 2009.
20. *Horgan J.* The End of Science. Reading, MA : Addison-Wesley, 1996.
21. *Kirby D.* Lab Coats in Hollywood: Scientists Impact on Cinema, Cinema's Impact on Science and Technology. Cambridge, MA : MIT Press, 2011.
22. *Collins H., Evans R.* Rethinking Expertise. Chicago : University of Chicago Press, 2007.
23. *Postman N.* Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business. New York : Penguin, 1985.
24. *Aron R.* Main Currents in Sociological Thought II. Garden City, NY : Anchor Doubleday, 1967.
25. *Firth N.* The Politics Factor: Simon Cowell Unveils Plan to Launch Election Debate Show. *Daily Mail* (London), 2009.
26. *Lippmann W.* Public Opinion. New York : Harcourt, Brace and Company, 1922.
27. *Bernays E.* Crystallizing Public Opinion. New York : Boni Liveright, 1923.
28. *Lippmann W.* The Phantom Public. New York : Macmillan, 1925.
29. *Bernays E.* Propaganda. New York : Horace Liveright, 1928.
30. *Jansen S.C.* Semantic Tyranny: How Edward L. Bernays Stole Walter Lippmann's Mojo and Got Away with It and Why It Still Matters // *International Journal of Communication*. 2013. Vol. 7. P. 1094–1111.
31. *Herman E., Chomsky N.* Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media. New York : Random House, 1988.
32. *Fuller S.* The Philosophy of Science and Technology Studies. London : Routledge, 2006.
33. *Kuhn T.* The Structure of Scientific Revolutions. 2d ed. (Orig. 1962). Chicago : University of Chicago Press, 1970.
34. *Reisch G.* Did Kuhn Kill Logical Positivism? // *Philosophy of Science*. 1991. Vol. 58. P. 264–277.
35. *Fuller S.* The Governance of Science. Milton Keynes : Open University Press, 2000.
36. *Goldman A.* Knowing in a Social World. Oxford : Oxford University Press, 1999.

37. Baker E., Oreskes N. Science as a Game, Marketplace or Both: a Reply to Steve Fuller // *Social Epistemology Review and Reply Collective*. 2017. Vol. 6, № 9. P. 65–69.
38. Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press, 1979.
39. Sellars W. *Science, Perception and Reality*. London : Routledge and Kegan Paul, 1963.
40. Feyerabend P. *Realism, Rationalism and the Scientific Method*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.
41. Feyerabend P. *Against Method*. London : Verso, 1975.
42. Fuller S. *Social Epistemology*. Bloomington : Indiana University Press, 1988.
43. Fuller S. Recent Work in Social Epistemology // *American Philosophical Quarterly*. 1996. Vol. 33. P. 149–166.
44. Fuller S. *Knowledge Management Foundations*. Woburn, MA : Butterworth-Heinemann, 2002.
45. Collins H. *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. London : Sage, 1985.
46. Fuller S., Collier J. *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge*. 2nd ed. (Orig. 1993 by Fuller). Hillsdale, NJ : Lawrence Erlbaum, 2004.
47. Johnson P. *Defeating Darwinism by Opening Minds*. Downers Grove, IL : Varsity Press, 1997.
48. Habermas J. *Knowledge and Human Interests*. (Orig. 1968). Boston : Beacon Press, 1971.

Elena N. Lisanyuk, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

E-mail: e.lisanuk@spbu.ru

Nina V. Perova, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

E-mail: nino4kaperova@gmail.com

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2020. 53. pp. 221–256.

DOI: 10.17223/1998863X/53/24

STEVE FULLER AND HIS KNOWLEDGE AS A POWER GAME IN THE POST-TRUTH CONDITIONS

Keywords: post-truth; knowledge; game; truth; power; Steve Fuller.

Post-truth is a special negative characteristic of information, its production, transmission and reception. The remarkable feature of Steve Fuller's book *Post-Truth: Knowledge as a Power Game* is that it attempts to formulate the socio-epistemological concept of post-truth within the framework of the academic trend. In this way, Fuller explains where the negative assessments of the post-truth phenomenon in the public sphere come from and shows where they lead science and society. The authors chose Chapter 2 for translation, because in it the author reveals the essence of the concept of post-truth, while the remaining chapters are devoted to the second question: where post-truth leads us. In Chapter 2, Fuller acts as a philosopher who expounds on his position. Fuller as a sociologist of science and a philosopher is a fashionable, popular, deep and shocking thinker. His vivid and argumentative speeches in support of the creationist concept of "Intelligent Design", transhumanism and many other disputable ideas earned him the fame of a rebel thinker. In this role, he appears in the remaining chapters of his book—as a "crushing trust", in his own words. Fuller overthrows traditions not only in science and philosophy, to which scientists, in general, are accustomed, but also in public life, including politics, where those political movements that are today stigmatized as populist, for example, Brexit, are in fact manifestations of post-truth. Fuller argues that post-truth is the reality of our life, whether we like it or not, it is a kind of democracy of knowledge of the post-information era, when the majority who receive power and with it the ability to set rules for others may not be scientists at all, not those who impersonate them and not even professionals in their field. Post-truth has negative correlations because it is a game with very high stakes. This is a game of knowledge, in which the reward is truth, and the goal is modal power, which true knowledge gives, provided that other players recognize the winner of the prize as the best user of true knowledge. The winner receives special power over the minds, if not the souls, of others, and this provokes the desire of the parties to wrap themselves in favor of the rule, the field of the game or its course, i.e., maximize the benefits of post-truth. This is where negative assessments are rooted, according to Fuller. In his book, he explicitly talks about two ways to play. One way is to directly play this game with other people, like sophists, and the second is to formulate the rules of the game for others, like Plato or other philosophers. Fuller describes both methods in detail and shows great players from different teams. Among them are Thomas Aquinas and

Ignatius Loyola, Isaac Newton and Stephen Hawking, poets, playwrights, Hollywood directors, pop singers and editors of leading scientific journals.

References

1. Gallie, W.B. (1956) Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 56. pp. 167–98.
2. Hamblin, C.L. (1970) *Fallacies*. London: Methuen.
3. Turner, S. (2003) *Liberal Democracy 3.0*. London: Sage. DOI:10.4135/9781446217498.
4. Fuller, S. (2017) The Social Construction of Knowledge. In: McIntyre, L. & Rosenberg, A. (eds) *The Routledge Companion to Philosophy of Social Science*. London: Routledge. pp. 351–61.
5. Vaihinger, H. (1924) *The Philosophy of 'As If'*. (Orig. 1911). London: Routledge and Kegan Paul.
6. Haack, S. (1978) *Philosophies of Logics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
7. Schiappa, E. (1990a) Did Plato Coin Rhetorike? *American Journal of Philology*. 111. pp. 457–70.
8. Schiappa, E. (1990b) Neo-Sophistic Rhetorical Criticism or the Historical Reconstruction of Sophistic Doctrines? *Philosophy and Rhetoric*. 23. pp. 192–217.
9. Poulakos, J. (1990) Interpreting Sophistical Rhetoric: A Response to Schiappa. *Philosophy and Rhetoric*. 23. pp. 218–28.
10. Fuller, S. (2005) *The Intellectual*. Cambridge, UK: Icon.
11. Strauss, L. (2000) *On Tyranny*. (Orig. 1948). Chicago, IL: University of Chicago Press.
12. Melzer, A. (2014) *Philosophy between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
13. Sennett, R. (1977) *The Fall of Public Man*. New York: Alfred Knopf.
14. Goodman, N. (1978) *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
15. Fuller, S. (2009) *The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and around the Academy*. London: Sage.
16. Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
17. Wark, M. (2004) *A Hacker Manifesto*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
18. Shapin, S. & Schaffer, S. (1985) *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton: Princeton University Press.
19. Shaplin, A. (2009) *The Tragedy of Thomas Hobbes*. London: Oberon.
20. Horgan, J. (1996) *The End of Science*. Reading, MA: Addison- Wesley.
21. Kirby, D. (2011) *Lab Coats in Hollywood: Scientists Impact on Cinema, Cinema's Impact on Science and Technology*. Cambridge, MA: MIT Press.
22. Collins, H. & Evans, R. (2007) *Rethinking Expertise*. Chicago: University of Chicago Press.
23. Postman, N. (1985) *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Penguin.
24. Aron, R. (1967) *Main Currents in Sociological Thought II*. Garden City, NY: Anchor Doubleday.
25. Firth, N. (2009) The Politics Factor: Simon Cowell Unveils Plan to Launch Election Debate Show. *Daily Mail (London)*. 15th December.
26. Lippmann, W. (1922) *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company.
27. Bernays, E. (1923) *Crystallizing Public Opinion*. New York: Boni Liveright.
28. Lippmann, W. (1925) *The Phantom Public*. New York: Macmillan.
29. Bernays, E. (1928) *Propaganda*. New York: Horace Liveright.
30. Jansen, S.C. (2013) Semantic Tyranny: How Edward L. Bernays Stole Walter Lippmann's Mojo and Got Away with It and Why It Still Matters. *International Journal of Communication*. 7. pp. 1094–1111.
31. Herman, E. & Chomsky, N. (1988) *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Random House.
32. Fuller, S. (2006) *The Philosophy of Science and Technology Studies*. London: Routledge.
33. Kuhn, T. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.
34. Reisch G. (1991) Did Kuhn Kill Logical Positivism? *Philosophy of Science*. 58. pp. 264–77.
35. Fuller, S. (2000) *The Governance of Science*. Milton Keynes, UK: Open University Press.
36. Goldman, A. (1999) *Knowing in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
37. Baker, E. & Oreskes, N. (2017) Science as a Game, Marketplace or Both: A Reply to Steve Fuller. *Social Epistemology Review and Reply Collective*. 6(9). pp. 65 – 69.

38. Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
39. Sellars, W. (1963) *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul.
40. Feyerabend, P. (1981) *Realism, Rationalism and the Scientific Method*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
41. Feyerabend, P. (1975) *Against Method*. London: Verso.
42. Fuller, S. (1988) *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.
43. Fuller, S. (1996) 'Recent Work in Social Epistemology'. *American Philosophical Quarterly*. 33. pp. 149–66.
44. Fuller, S. (2002) *Knowledge Management Foundations*. Woburn, MA: Butterworth-Heinemann.
45. Collins, H. (1985) *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. London: Sage.
46. Fuller, S. & Collier, J. (2004) *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge*. 2nd ed. (Orig. 1993 by Fuller) Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
47. Johnson, P. (1997) *Defeating Darwinism by Opening Minds*. Downers Grove, IL: Varsity Press.
48. Habermas, J. (1971) *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.