



Философия в полицентричном мире. НАВСТРЕЧУ РОССИЙСКОМУ ФИЛОСОФСКОМУ КОНГРЕССУ

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



В статье предлагается авторская интерпретация «Роли философии в полицентричном мире». Автор предваряет и ориентируется на тему, заявленную на Всероссийском философском конгрессе 2020 г. В первой части статьи автор обосновывает значение философской коммуникации как некой зависимой переменной, не имеющей самостоятельного смысла без указания на нечто другое, через которое философия себя – зачастую негативно и нерелексивно – определяет. Речь идет о глобальных центрах «системной» коммуникации (политика, наука, религия и т.д.), навязывающих свои наблюдения другим сообществам. Обосновывается, что приоритет философской коммуникации обоснован возможностью осуществлять «универсальные наблюдения», чего лишены все иные коммуникативные системы. Во второй части статьи сначала решается методологический вопрос о возможности объяснения ряда феноменов (коммуникаций, наблюдений), для которых не требуется указания на внешние факторы, оправдывающие их существование. Обосновывается, что описание и объяснение таких феноменов возможно на пути формулирования «значимых тавтологий» (П. Рэйлтон). Используя этот метод, автор осуществляет содержательное развертывание значимой тавтология «философия есть только философия» и обосновывает, что философия является коммуникацией, способной определять себя (и как следствие оправдывать собственное существование) универсальным образом: через другое и через саму себя; автор делает вывод, что философия может быть рассмотрена как коммуникативная (= наблюдатель), миссия которой состоит в генерировании уникального мировоззренчески-значимого продукта: универсального самоописания современного общества, где философия совмещает в себе три фундаментальные наблюдательные способности: научной, протестной и художественной активности.

Ключевые слова: метафилософия, наблюдение, миссия философа, философский конгресс

PHILOSOPHY IN A POLYCENTRIC WORLD. TOWARDS RUSSIAN PHILOSOPHICAL CONGRESS

Alexander Yu. Antonovskiy – DSc in Philosophy, leading research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

In the first part of the article, the author substantiates the importance of philosophical communication as a kind of dependent variable that does not have an independent meaning without pointing to something else through which the philosophy itself (often negatively and non-reflectively) defines. We are talking



12/1 Goncharnaya St.,
Moscow, 109240,
Russian Federation;
e-mail: antonovski@hotmail.com

about global centers of "systemic" communication (politics, science, religion, etc.), imposing their observations on other communities. It is argued that the priority of philosophical communication is justified by the ability to carry out "universal observations", which is deprived of all other communication systems.

In the second part of the article, the methodological question is first solved about the possibility of explaining a number of phenomena (communications, observations), for which no indication of external factors justifying their existence is required. It is proved that the description and explanation of such phenomena is possible on the way of formulating "significant tautologies" (Peter Railton). Using this method, the author carries out a meaningful deployment of the significant tautology "philosophy is only philosophy" and substantiates that philosophy is communication, capable of defining itself in a universal way: through something else and through itself. The author concludes that philosophy can be considered as a communicative system (i.e., observer), whose mission is to generate a unique product: a universal self-description of modern society, where philosophy combines three fundamental observational abilities: scientific, protest and artistic activity.

Keywords: metaphilosophy, observation, mission of a philosopher, philosophical congress

Вместо введения. О способности философии к универсальному суждению

Свой тезис мы, как водится, начнем с постановки проблемы. Нам представляется чрезвычайно странным и требующим объяснения то обстоятельство, что в наше время, век дифференциации, специализации и профессионализации, все еще существует претендующая на научность дисциплина, способная на универсальное суждение. Под способностью к универсальному суждению мы понимаем способность философов наблюдать природу, общество, сознание¹ (*инореференция*) и одновременно рефлексировать свою способность к наблюдению природы, общества и сознания (*самореференция*)². На такую

¹ Примерами служат универсальные суждения о том, что все означенные области подчиняются *универсальным* законам (а не локальным случайным генерализациям), что мир (не) познаваем, мир (не) детерминирован, мир имеет структурные уровни (формы движения, уровни сложности и т.д.), мир имеет зернистый субстрат (атомы, действия, коммуникации, клетки и т.д.), мир эволюционирует на основе инвариантных для всех его уровней эволюционных механизмов мутации, отбора, закрепления признаков в популяциях и т.д.

² Как видно, означенная универсальность предполагает сочетание *ино-* и *самореференции*. Такого сочетания, очевидно, избегают другие генерализирующие наблюдатели (морализаторы, теологи, политики и т.д.). Так, моральное суждение, очевидно, не является универсальным, ведь оно не утверждает и не ставит самореференциального вопроса о том, почему *сама мораль* (если ее понимать как разделение всех поступков и мыслей на моральные и аморальные, благие и дурные)



наблюдательную широту в современном мире может претендовать только один наблюдатель. Но как удалось сохраниться этому «динозавру» в мире, где востребуется, финансируется, реферируется в публикациях и образовательном процессе, главным образом, высокоспециализированное знание?

Метод

Для объяснения этого феномена, очевидно, требуется его так или иначе описать. Будем исходить из *коммуникативного* понимания науки и философии [Луман, 2017; Пружинин, Касавин и др., 2017], т.е. рассматривать его в одной плоскости с самыми разными – конкурирующими – способами коммуникации (наблюдения³). Вопрос, состоит в *differentia specifica* именно философской коммуникации, противостоящей и отличающейся от всех остальных – внешних для философии и науки – типов дискурса, образующих контекст и зачастую особый предметный интерес философии.

Если это так, то, следуя идеям позднего Витгенштейна, мы можем понять общественную и научную миссию философии, если рассмотрим универсальный философский контекст (прежде всего, общество и его коммуникативные системы) как некое *противопонятие* к понятию философской коммуникации. Другими словами, *миссию и смысл* существования современной философии (и науки как ее «материнской» коммуникативной системы) мы будем объяснять через *внешний* и смыслообразующий (по Витгенштейну) коммуникативный контекст современной философии.

В первой части мы сформулируем «негативные условия возможности» философии как универсального наблюдателя (где миссия философа определялась бы негативно, т.е. через то, чем философская коммуникация *не является*). Во второй части мы попробуем сформулировать *позитивные условия* возможности такой философии. И попытаемся обосновать, что философ в современном обществе одновременно выступает в амплуа *ученого, художника и протестующего*.

должна являться благом. Почему собственно, ведь равно возможны два варианта. Вместо этого морализаторы ищут другие обоснования *моральности морали* – например, в тайнах и моральных установлениях религии [Луман, 2005, с. 54–76].

³ Под наблюдением и наблюдателем мы понимаем *различающую и обозначающую* коммуникацию, поскольку, по крайней мере, в одной своей способности (обозначать тему разговора и отличать ее от не относящегося к теме контекста) она ничем не отличается от свойств психического восприятия или наблюдательной способности индивида.



Философия и ее смыслообразующий коммуникативный контекст

При определении внешней коммуникативной среды, в которую погружена философия и от которой она себя – как наблюдатель – в своей очень специфической коммуникации старается отграничить, в первую очередь обращает на себя внимание гетерогенность, многополярность и полицентричность этого коммуникативного контекста. Поэтому более осмысленно говорить о полицентричной коммуникативной среде. Какие же центры образуют означенный коммуникативный контекст философского интереса?

Со времени Николая Кузанского мы знаем, что у Вселенной вообще нет центра и человек, образуя своего рода микрокосм, по крайней мере в своих притязаниях на «центральность», вполне сопоставим с макрокосмом, с которым он выстраивает некие отношения подобия. Эту же мысль можно выразить по-другому: с точки зрения равноправия систем отсчета (= наблюдения) положение центра определяется некоторым данным положением наблюдателя или системы, и в этом смысле количество центров определяется количеством наблюдателей. Поскольку количество наблюдателей, в качестве которых выступает как любое конкретное сознание, так и любая, в том числе и случайная, и спонтанная, коммуникация, поистине безгранично, придется искать *влиятельных и глобальных*⁴ наблюдателей. Может быть, именно они и образуют мировые центры наблюдения, способные создавать описания мира и принуждать к их акцептации? Именно по отношению к ним можно было бы определить и положение философии, которая, в свою очередь, способна предложить альтернативное мироописание.

Полицентричность властных центров

Конечно, такими глобальными или универсальными наблюдателями, которые формируют самописание современного общества, на первой взгляд являются мировые *политические* системы коммуникаций. Эти системы часто используют семантику *государства*, как символа или ориентира политического общения. «Все для блага государства», утверждают они. И эта формула, в свою очередь, выглядит вполне универсальной. В отношении всего, что делается и говорится, даже в отношении к любому философскому тезису, этот всемогущий наблюдатель (или политическая система) способен заставить учитывать

⁴ То есть таких, результаты наблюдений которых снабжались бы некими индексами обязательности (истинности, необходимости, обязательности к восприятию, реагированию или исполнению другими наблюдателями, опасности для других наблюдателей и т.д.). Очевидно, не всякий наблюдатель располагает такими возможностями.



государственный резон. Политические центры наблюдения претендуют на универсальный характер своих наблюдений, поскольку предметом коллективно-обязательных решений (= наблюдения политики) может стать любая другая коммуникация (научная, хозяйственная, интимная, религиозная и т.д.). Однако эта универсальность обманчива, т.к. она маскирует узкофокусированную *линейную* перспективу наблюдения из этого мирового центра. Эта универсальность политического наблюдения, как будет показано ниже, не сопоставима с наблюдательной универсальностью философии.

Насколько валидны универсальные притязания политических наблюдений? Способны ли они заместить собой все остальные возможности наблюдения? Очевидно, что в современном обществе любое притязание того или иного центра силы на создание стандартов общения (норм, ценностей, стандартов понимания и интерпретаций событий, коллективно-обязательных решений) всегда могут быть поставлены под вопрос или оспорены другими наблюдателями без каких-то серьезных последствий для такого гипотетического деликвента. И в рамках научной коммуникации именно философская коммуникация, видимо, специализируется на релятивизации всех остальных претензий на примат и исключительность собственных наблюдений.

Из этого тезиса о наблюдательном превосходстве и универсальности философской коммуникации, способной сочетать *самореференциальный* и *инореференциальный* характер наблюдения, как нам кажется, проистекает функция (в том числе и *политической*) *критики* как важная составляющая миссии философа в полицентричном мире. Ведь ни у одной другой наблюдательной инстанции не обнаруживаются таких высокоразвитых стандартов скепсиса. В этом контексте смысл и миссия существования философии действительно отчасти задаются ее критикой политических институтов и политических наблюдений (или решений)⁵.

И все-таки внешний смыслоопределяющий контекст существования философии не может определяться через центры власти. Для философии власть перестала служить *главным* вызовом и мотивом⁶,

⁵ Обращает на себя внимание, что в современном обществе появились огромные локальные пространства, неподвластные коллективно-обязательным (= политическим) решениям. Речь идет, например, о персонально-конструируемых биографиях, о жизненных стилях [Гидденс], о сферах удовольствий и индивидуальных потребностей, не в последнюю очередь, о сфере – в том числе профессиональных – интересов, об области интимных предпочтений и, конечно, о науке, включая и философию (ведь истину нельзя принять посредством решения), и о много другом, а в современном обществе, в первую очередь, о социальных сетях как средстве коррекции наблюдательного дефицита политической системы.

⁶ Этому тезису не противоречат известные попытки прояснить связь истины и власти в социально-эпистемологической рефлексии (назовем лишь некоторые) [Bloor, 2005; Foucault, 1979; Kasavin, 2017]. Исследовательский интерес ученых –



через который она себя негативно или «апофатически» понимала прежде, создавая *утопические теории* общества по образцу демократического устройства своей материнской системы *научной коммуникации*⁷. Кроме того, в современном мире политические описания общества непрерывно «переописываются» и *другими* – конкурирующими с философией – центрами коммуникации (наукой, искусством, литературой⁸). Именно поэтому политическая коммуникация в современном обществе уже не может претендовать на приоритет, идентифицировать себя с коммуникацией как таковой, служить образцом и нормативным стандартом для иных стилей общения.

Дифференциация полицентричного мира как условие его жизнеспособности

Сегодня является очевидным фактом, что состояние современного общества определяется как предельно дифференцированное – коммуникативно и профессионально. Можно сказать, что современное общество живет относительно бесконфликтно и устойчиво воспроизводится в силу такой распределенности на локально-центрированные коммуникации: наука не стремится к решению вопросов веры; политика не определяет истинность научных предложений и цены в хозяйстве, а хозяйство не определяет коллективно-обязательных решений и не покупает должности. Поэтому «пробоина в одном отсеке» (скажем, религиозные контроверзы и конфликты⁹) не приводит

это одно, а самопонимание философией себя через внешний политический контекст – это нечто другое.

⁷ «Утопии» (Т. Мора, Т. Кампанеллы и т.д.) представляются сегодня *инореференциальными* наблюдениями и реакциями философской коммуникации на политическую систему и ее притязания. Параллельную *самореференциальную* реакцию представляют проекты создания всевозможных «республик ученых» (как пример *Respublica literaria*, управляемая своими «генеральными прокурорами» и принцами [Miller, 2000]). В этом случае уже само научное сообщество «выстраивает» себя по образцу научно-откорректированной политики. Позднее, идею «научного союза» в роли интегратора «распадающегося» общества утверждает Фридрих Шлейермахер: «Нигде, кроме научного дела, так глубоко не проявляется сообщество, в котором должны состоять государства [Шлейермахер, 2018, с. 345]».

⁸ Которые затем вновь из этих «переописаний», согласно принципам «двойной герменевтики» Э. Гидденса [Гидденс, 2003], возвращаются в научное описание общества. Парадным примером служат идеи прогресса Льва Толстого, ставшие методологическим аргументом знаменитого манифеста Макса Вебера «Наука как призвание и профессия» [Weber, 2017; Kasavin, 2019; Касавин, 2019].

⁹ А если это происходит (как, например, в случае политического ислама или отечественной идеологизации православия), то это свидетельствует о недостаточной коммуникативной дифференцированности, т.е. о незрелости соответствующего общества и как следствие – о его уязвимости.



к утрате общей плавучести «общественного корабля». Ушли в прошлое войны за инвеституру между политикой и религией. И религия больше не вмешивается в научные наблюдения. Таково определение «полицентрического мира» в его самом простом коммуникативном понимании.

Полицентричные идеологии

Тем не менее все вышеозначенные коммуникативные центры, очевидно, выказывают мировоззренческие притязания и пытаются навязать примат собственной наблюдательной оптики, по крайней мере, для своих адептов. Политика формирует политическую идеологию. Хозяйство – в рефлексии экономистов переносит экономическую калькуляцию прибылей и издержек на коммуникативную стратегию всякого человеческого поведения, как это имеет место в неоутилитаризме. Система интимных коммуникаций (любовь, дружба) обеспечивает свое воспроизводство на основе гендерных идеологий. Наука формирует мировоззрение критицизма, скептицизма и фальсификационизма, на которых, собственно, и специализируются ее особая подсистема с функцией рефлексии – т.е. философия (науки). Собственно, философия всегда корректировала наблюдательный дефицит других глобальных наблюдателей. Она обличала, дополняла, подсказывала политике (Платон), проясняла смысл научных понятий (случай У. Хьюэлла¹⁰ и вся аналитическая философия), проясняла вопросы веры («Теодицея» Лейбница).

Новый наблюдатель в современном полицентричном мире

Но в начале этого столетия на авансцену мирового общества вышел новый игрок или новый наблюдатель. Речь идет об искусственном интеллекте, который среди прочих своих воплощений (интернета вещей, автопилотируемых механизмов и т.д.) материализовался в виде социальных сетей. Фактически возник квазисубъект, способный к принятию несознательных нерефлексивных решений на основе программных механизмов. Эта коммуникативная система оформилась, прежде всего, как социально-сетевая система протеста. Она взяла лучшее у так называемых новых социальных движений (60-гг.), а именно горизонтальные, «ризоматические» структуры управления. Она избавилась от недостатков организованного администрирования на основе харизматического и формального лидерства, бюрократии, формального членства, боссизма, непотизма и других ограничений,

¹⁰ О такой философской корректировке понятий Хьюэллом см. [Касавин, 2019, с. 23–33]



своих собственных организациям. Благодаря своего рода искусственным нейронным сетям решила главную проблему неорганизованного управления – координацию коллективного действия – и приступила к свержению господства политических систем (Арабская весна, Российский протест, Движение «Оккупай Уолл-стрит», Движение «Желтых жилетов», испанские «Индигнадос» и т.д.).

Фактически коммуникативная система социальных сетей стала непобедимой. Ведь ее нельзя распустить, т.к. она не основана на формальной организации членов, ее невозможно запугать, так как она основана на *страхе за другого*, на общем алармизме, и любая репрессия и тематизация опасности лишь умножает общий алармизм, подпитывая эту систему. Наконец, ее лидеров нельзя подкупить или арестовать, т.к. у нее нет лидеров, у нее нет центра принятия коллективных решений, а при этом способность к принятию коллективных – и при этом вполне рациональных – решений у нее, очевидно, сформирована. Причем в отличие от административных решений коллективные решения социальных сетей предполагают внутреннюю мотивацию участников протеста и не требуют принуждения, насилия, идеологического внушения или ссылки на обязательность закона¹¹.

Может ли философия определить себя «негативно» через социально-сетевой коммуникативный контекст? Многие эмпирические исследования показывают особую роль философии (репрезентированной в Сети, как правило, блогами публичных интеллектуалов, которые, собственно, специализируются на функции так называемых информационных брокеров, на роли сетевых публичных интеллектуалов, которые словно «обеспечивают» сетевую коммуникацию сознанием и рефлексией [González-Bailón, Wang 2016, p. 95–104]. Их функция состоит в «наведении мостов» между разрозненными сетевыми сообществами и преодолении «сетевых разрывов». Они словно обеспечивают рефлексией нерелексивные сетевые системы, в чем и состоит еще одна компонента миссия философа (и ученого) в современном сетевом обществе.

¹¹ Появление нового актора доказало и так очевидное всем. А именно то, что эти коммуникативные центры или коммуникативные системы основаны на программных алгоритмах, которые организуют коммуникативные вклады участников этих систем. Здесь я солидаризировался бы со В.С. Степиным, который понимал традицию и культуру как особого типа программы. Такие эффекты прежде описывались в метафорах «невидимой руки рынка», «органической солидарности» и т.д. Вырваться из этой «матрицы» и в досетевую эпоху было невозможно. Всякий участник политической системы вносил в нее свой «коммуникативный вклад» лишь в том случае, если реализовывал ту или иную программу: «подчиняйся высшей власти, подчиняй низшую, не обращай внимания на остальное». Предприниматель в свою очередь реализовал программу «покупай, когда цены падают, продавай, когда цены растут». И исследователь не мог избежать алгоритма «формулируй теорию, проверяй ее методологически, а метод формулируй на основе теории».



Миссия философа в смыслоопределяющем контексте системы науки

Наш тезис состоит в том, что никто из приведенного реестра коммуникативных центров не способен на универсальные наблюдения и суждения, т.е. на такие суждения, которые не были бы обставлены теми или иными предметно-тематическими и временными ограничениями. Ведь даже и наука как материнская коммуникативная система философии ограничена условиями, накладываемыми профессионализацией и специализацией. Стандартный научный проект (и по грантам, и по госзаданиям) должен быть завершен в течение 3–5-ти лет, безразлично, успешно или нет. Как ни странно, и ученый оказывается парализованным в своих притязаниях на универсальное миропонимание. Чтобы заявить о некоторой нетривиальной идее, ученый должен *слишком много* знать. Ему следует прежде изучить в пределе *все* точки зрения на данный предмет, и лишь так он может доказать профессиональность и добиться научного успеха в обосновании новизны своего тезиса.

Однако научный успех может быть измерен только в *ограниченных временных интервалах*. Такие требования накладывает организация современной науки, в которой ученый, словами Макса Вебера, выступает «наемным работником государственно-капиталистической корпорации» [Вебер, 1990; Касавин, 2019; Антоновский, 2018] и заключает так называемый эффективный¹² контракт. Последним универсальным научным проектом, по моим сведениям, был социологический проект Никласа Лумана, который в течение всей жизни создавал универсальную теорию общества, теорию социальных систем, теорию социальной эволюции и ряд других универсальных концептов.

Итак, означенные ограничения на научные высказывания не позволяют ученому сделать универсальное суждение – универсальное по объектам и универсальное по времени. Кажется, что ученый не способен представить мир в его сложности, целостности и единстве, поскольку его наблюдения профессионально дифференцированы. Ровно 100 лет назад это явным образом сформулировал Макс Вебер в своем памфлете «Наука как призвание».

Так, математик и астроном видит мир, состоящий из треугольников или правильных многогранников¹³, а в Новое время ищет «подлинные пропорции»¹⁴. Филолог видит мир, состоящий из семан-

¹² То есть ограниченный определенным временным периодом, в конце которого требуется зафиксировать и отчитаться об успехе.

¹³ Пример Иоганна Кеплера здесь особенно характерен. Подробнее о «пифагорейской вере» Кеплера в его «Mysterium Cosmographicum» [Barker, Goldstein, 2001, p. 88–113].

¹⁴ См. примечательную эволюцию многократно подтвержденного закона Тициуса – Боде, согласно которому расстояния планет от Солнца соотносились с членами геометрической последовательности «3, 6, 12, 24 ...» [Ньетто, 1976].



тических артефактов, где слова предстают либо бирками от вещей (Л. Витгенштейн), либо семантическими артефактами, за которыми не стоит ничего (Ф. де Соссюр), кроме смыслов. Но именно поэтому языковые формы оказываются самодостаточными и образуют особую семантическую реальность, которая потом понимается как субстанция общества (Н. Луман). Социальный теоретик видит мир и природу как схватку стихий (властей, классов, элит) и т.д. И упорядочивающую силу научных законов уподобляет законам права или обычая¹⁵. А физикалисты (от бихевиариста Дж. Хоманса до неопозитивиста Дж.А. Ландберга [Lundberg, 1947]), напротив, видят общество, выказывающее номотетические зависимости, на манер физических законов.

Дисциплинарно ограниченные исследователи, переключая фокус собственных наблюдений на другой предмет, либо продолжают исходить из своих дисциплинарных стандартов, либо просто переходят на наблюдательные позиции других дисциплин. Так, биолог видит общество в микроскоп, а астроном видит общество в телескоп.

Но не только это ограничивает широту наблюдения ученого и его возможности в формулировании *универсального* суждения. Современный ученый, прежде всего, одержим критикой, живет в среде критики и существует благодаря критике. Именно критика делает возможным так называемую *scientific self-policy*¹⁶. А значит, никакое общество никогда не станет для него фактически «хорошим обществом». Ведь любое состояние может быть подкорректировано, улучшено или отклонено. В этом смысле, ученый не может претендовать на то, чтобы *универсализировать* собственную нормативность (прямой демократизм и безудержный критицизм), т.е. навязывать остальным сообществам, поскольку в этом случае рухнут последние табу, цементирующие общество.

Каков же выход? Означает ли это, что никакой миссии у ученых не может быть дефинитивно? И настоящему ученому суждено замкнуться в своей лаборатории, заниматься своей специализированной сферой и даже свои политические взгляды и ценностные предпочтения, как этого требует веберовский ригоризм, он должен оставить при себе и не предъявлять окружающим?

Выход, мне кажется, в том, чтобы в самой этой «губительной» специализации и дифференциации найти средство, которое укажет

¹⁵ Именно в этом смысле можно понимать отказ от каузального понимания мира Дэвидом Юмом.

¹⁶ Именно эта *self-policy* и обеспечивает самодостаточность научного сообщества как организации и коммуникативной системы. Именно она регулирует инклюзию и эксклюзию в научной среде, даже если последние решения об этом и принимают ВАКи и другие госорганы. О том, почему научная *self-policy* столь эффективна в сравнении с «внутренней полицией» других профессий, см.: [Hull, 1988].



ученому выход из собственной «Башни из слоновой кости» и позволит ему оглянуться по сторонам. Как говорил герой «Кавказкой пленницы», «тот кто нам мешает, тот нам поможет». Здесь важно, что именно эта пресловутая научная *специализация и профессиональная дифференциация* собственно и привели к тому, что внутри замкнутой системы научных коммуникаций отдифференцировалась особая подсистема с функцией рефлексии¹⁷. При этом способность к универсальному суждению сама философия пока не утрачивает.

В этом смысле то, что философия до сих пор сохраняется в структуре научных институтов, далеко не случайность. Недоброжелатели и коллеги-ученые (конкуренты за финансирование) могут сказать, что это не заслуга философов, а недоработка чиновников и следствие культурной инерции. И все-таки это было бы слишком простым объяснением. Ведь у философов есть свое алиби. Только они, сами являясь продуктом дифференциации, специализации и профессионализации, сохранили способность к универсальному суждению как свою специальную функцию.

При этом философ, конечно, остается дилетантом в области научных теорий, но именно поэтому он и способен сказать больше, чем ученый. Исключительную роль дилетантов в науке невозможно переоценить (об этом в свою очередь утверждал Вебер в своей речи¹⁸).

Однако всякое универсальное суждение возможно не столько в модусе позитивного утверждения, а, скорее, в модусе отрицания, некоем апофатическом стиле. Безусловно, у философов меньше фактических знаний, но это означает и то, что запреты на некоторые исследовательские ходы для философов не абсолютны¹⁹. Философ менее критичен, чем ученый, но он и более критичен, чем ученый. Он формулирует гиперкритические и гиперскептические стандарты наблюдения, которые и не снились ученому. Там, где ученый фиксирует всего лишь данные собственного восприятия, там философ

¹⁷ По отношению к науке она определяет себя как «теория познания» или эпистемология, а по отношению к другим коммуникативным центрам она структурно дифференцируется в соответствии с дифференциацией (1) общества профессий и (2) структуры внешнего мира общества, скажем, на философию языка (профессия филологов), философию сознания (профессия психологии и психика как внешний мир коммуникации), онтологию (всю ту же философию природы как внешнего мира коммуникации) и т.д.

¹⁸ «Как раз дилетантам мы обязаны многими нашими лучшими постановками проблем и многими познаниями» [Вебер, 1990, с. 730].

¹⁹ Прежде всего философ видит, что истина – это не только символ обоснованного знания, это еще и коммуникативный код науки, обеспечивающий инклюзию и эксклюзию в научное сообщество. И в этом смысле истина – коммуникативна, а не объективна. Для ученого это обстоятельство и эта нормативно-коммуникативная роль истины остаются слепым пятном. Так, ученый может отклонять идею флогистона, но философ, оставаясь ученым, способен увидеть некую «сермяжную правду» в том числе и в этом – ложном для ученого – концепте.



постулирует гипотетические «мозги в бочки» [Патнем, 2002], явно избыточные в контексте научного гипотезирования.

И этом состоит еще одна составляющая миссия философа – дистанцироваться от науки как от *внутреннего внешнего* коммуникативного мира и смыслообразующего контекста философии²⁰.

Промежуточные выводы

Итак, универсальное *научное* суждение о природе, обществе и сознании, притязание на создание «теории всего» представляется, скорее, невероятным по целому ряду обстоятельств.

Во-первых, в условиях временного давления и отчетных требований, предъявляемых к профессии ученого. На это у государственно-капиталистической организации, коей в наше является наука, нет достаточно денег и времени. Поэтому практически нет журналов, посвященных таким экзотическим по нашим временам универсалистским тематикам. Во-вторых, не существует разработанного языка, в терминах которого можно сделать такие всеобщие наблюдения. И наконец, не должно было бы существовать – в условиях высокодифференцированного общества – также и сообщества, способного на такие высказывания. Ведь всякий наблюдатель ангажирован своей «центральной» системной точкой зрения, своим собственным медиа (власти, денег, веры, истины), и какие-то глобальные внешнемировые референты (прежде всего, человек и природа как большие, сложные и единые комплексы) для него гораздо менее значимы, чем успех в своей отдифференцировавшейся коммуникативной системе. И все-таки профессиональное сообщество с такими универсальными притязаниями – фактически и эмпирически – существует и даже получает, по некоторым меркам, неплохую зарплату. Это требует объяснения. Попытаемся ответить на вытекающий методологический вопрос, как вообще возможно универсальное суждение и как возможна такая самовалидация философии в современном мире.

²⁰ Если философию мы будем понимать как наблюдателя, способного к универсальному суждению, то решается известный парадокс Мертона – Поппера [Merton, 1973]. Если ученый занимает позицию фальсификационизма (согласно которому ни одна теория не считается истинной, а является лишь правдоподобной), то и к фундаментальным ценностям общества должны предъявляться такие же требования исключительно временной валидности тех или иных основ консенсуса и их априорной недостоверности. В этом смысле фальсификационизм фальсифицирует все, а значит, подрывает общественные (и в этом смысле свои собственные, научно-коммуникативные) устои. Однако философ (по крайней мере, тот, кто придерживается системно-коммуникативного понимания философии) все-таки сохраняет означенный постулат коммуникативного характера общества (а значит, и научного сообщества).



Самообоснование философии

Принцип «значимой тавтологии», или Как возможно универсальное суждение?

Выше мы попытались определить миссию философии через внешний для нее коммуникативный контекст. Но возможно ли также и *позитивное* определение философии исключительно как философии, не через что-то «другое», а исключительно через нее саму? Ведь со времени Куайна мы знаем, что любое аналитическое определение всегда обременено эффектами синонимии, а следовательно, *тавтологии* и бессодержательности. Мы, тем не менее, полагаем, что как минимум некоторые тавтологии или предложения самообоснования («закон есть закон», но особенно «*философия есть только философия*») имеют значимое содержание и могут быть включены в реестр так называемых значимых тавтологий (П. Рэйлтон). Прежде чем подойти к существу нашего тезиса, рассмотрим методологию вопроса о том, как вообще возможно самообоснование или самовалидация²¹ некоторого общественно значимого феномена или типа коммуникаций.

Вопрос о «значимых тавтологиях» как *средстве научного объяснения* специально разрабатывался Эмилем Мейерсоном, а современную форму приобрел в модели научного объяснения Питера Рэйлттона.

Так, Мейерсон, развивая идею Хьюэлла, подразделяет все законы, с одной стороны, на «эмпирические генерализации» («законы изменения»), призванные *предсказать* исходы природных процессов, если известны или «задаются» те или иные их причины [Meyerson, 1962]. С другой стороны, согласно Мейерсону, для понимания природы и фиксации «необходимой истины» не обойтись без формулирования *тавтологий* или априорных «каузальных» законов («законов тождества»), призванных объяснить *инвариантность* природных процессов, показать существование научных объектов во времени (таковы законы сохранения, постулирования разного рода, не расходующихся в химических реакциях субстратов: атомов и т.д.).

²¹ Такое «самообоснование» является коммуникативным аналогом так называемого процесса эволюционной «самовалидации» – процесса, в котором некоторые свойства организма (большие рога, определенные пропорции тела и особенно лица и т.д.) становятся позитивными факторами эволюционного отбора, хотя и не выказывают никакой «полезности» для выживания организма, помимо того, что они словно сами по себе «отбираются» в процессе (в особенности полового) отбора. Ведь эти свойства как бы сами по себе увеличивают шансы на воспроизводство именно этих свойств, на то, что и потомки организмов-обладателей, демонстрируя эти свойства, получают приоритет перед конкурентами и будут отобраны (например, как половые партнеры). Об эволюционной самовалидации в науке см. [Луман, 2017], самовалидации в праве [Тухватулина, 2017].



В свою очередь, Питер Рэйлтон обращается к современной ядерной физике. Объяснение факта испускания альфа-частицы некоторым атомом должно включать в эксплананс как (1) дедуктивно-номологическую теорию радиоактивного распада и (2) прояснение каузального механизма («туннельный эффект»), так и (3!) *само событие* испускания этой частицы («A parenthetic addendum to the effect that uranium did alpha-decay») [Railton, 1978, p. 214]. Ведь это событие является крайне маловероятным, а значит, то что оно все-таки произошло, объясняется в том числе и тем, что оно (и именно оно) все-таки произошло, а никак не вероятностью, вытекающей из дедуктивно-номологического обобщения.

Обобщая эту модель, действительно, можно было бы включать в эксплананс фактически любого события (включая факт нашего существования в этом мире и все наши поступки) *сами* означенные события. Ведь без этого «экзистенциального» допущения никак не объяснить факт их возникновения в условиях *фактической невероятности* (особенно в самой широкой исторической наблюдательной перспективе, неизмеримой, восходящей к началам времен истории причин и следствий, приведших именно к этим событиям). Если этого не сделать, то все событийные траектории мировой истории, в соответствии с неким обобщением антропного принципа, выглядят как ведущие именно к появлению нас и наших действий, тем самым словно *оправдывая* все наши действия.

На первый взгляд такое пересечение эксплананса и экспланандума противоречит нашей интуиции. Однако есть множество «социальных» или повседневных примеров, по-видимому, подтверждающих этот тезис. Как объяснить, например, события самоубийства? Его фундаментальной социальной причиной, со времени Э. Дюркгейма, принято считать разложение традиционной социальной солидарности и ослабление социальных связей, свойственной традиционным обществам, что в наше время делает суициды гораздо более вероятными. Но ведь *увеличение вероятности* (как и в случае квантово-механического объяснения испускания частицы) объясняет исключительно относительное *увеличение процента* суицидов, но никак не объясняет конкретные обстоятельства этого события. Следовательно, и здесь приходится включать в структуру объяснения этого действия конкретные обстоятельства (например, конкретную ситуацию и мотивы жертвы суицида), которые очевидно, как мотивы, входят в структуру самого события социального действия.

Итак, объяснение факта (самореференциально) апеллирует к самому факту, включает его в число своих предпосылок или условий его осуществления. Теория или описание явления создает явление, хотя бы в том аспекте, что делает возможным его наблюдение, а значит, в каком-то смысле включает в объяснение и сам этот факт, по крайней мере, в том виде, как он дан в этом наблюдении.



В реестр таких «сигнификантных тавтологий» (Рэйлтон) помимо перечисленных можно включить довольно много современных концепций. Например, объяснение факта дифференциации общества, включая объяснение *обособление науки* как особой коммуникативной практики или системы (отличной от политики, религии и т.д.), не может не включить в себя и *сам факт обособления науки*. Ведь пока не обособился этот наблюдатель, *некому было бы сказать о том*, что этот наблюдатель действительно коммуникативно обособился как автономное сообщество и имеет право на самостоятельные высказывания.

Так и «теория гуманности 2.0» Стива Фуллера, очевидно, может быть сформулирована, но, главное, обоснована и подтверждена только после того, как сам человек (предположительно, сам Стив Фуллер) достигнет состояния гипотетической «гуманности 2.0» и, значит докажет ее возможность.

Предположительно, и объяснение сильного ИИ (прежде всего, реестрация связей внутренних нейронных слоев в естественных и искусственных нейросетях, которые сейчас недоступны наблюдателю [Анохин 2019]²², вероятно, станет возможным после овладения искусственными нейросетями путем создания особых «нейроинтерфейсов» управления ИИ – как предпосылки объяснения их внутренней архитектуры.

Также и утверждая тавтологию «закон есть закон» (т.е. объясняя выполнение закона действием закона, притом что никто не требует специального «закона о выполнении законов»), мы подразумеваем, что в правовой коммуникации не должно быть иных инстанций или мотиваций как возможных источников правового решения (таких как деньги, дружба, политическое влияние, религиозные взгляды и т.д.), кроме *самого закона* [Тухватулина, 2017]. В этом смысле тавтология «закон есть закон», очевидно, несет в себе важное *содержательное* наполнение.

Представляется, этих – пусть и весьма гетерогенных – примеров достаточно, чтобы, по крайней мере, показать возможность теоретического объяснения (и как следствие, самооправдания) некоторых очень важных феноменов и коммуникативных практик нашей жизни через апелляцию к самому их *независимому* существованию.

Парадокс Гемпеля.

О чем говорит квантифицированное научное суждение?

Мейерсон и Рэйлтон обосновали «содержательность» некоторых тавтологий, по крайней мере, в научном дискурсе. Попробуем показать, что не всякая тавтология является бессодержательной и в философии.

²² «Сети глубокого обучения содержат много слоев, и они дают результаты поведения, которое мы не понимаем» [Анохин, 2019].



Для иллюстрации возьмем пример или парадокс, над которым размышлял Карл Гемпель [Hempel, 1945, p. 1–26]. Его идея состояла в том, что во всяком научном (а значит, квантифицированном) суждении заложены некие возможности реферирования не только множества предметов данного научного интереса, но и всего остального мира. Так, в суждении *все вороны черные*, по видимости, наблюдается некоторое множество птиц. Но ведь это суждение эквивалентно суждению *если не черный, значит, не ворон*. А это значит, что восприятие, скажем, белых перчаток будет одновременно подтверждать оба эти – логически эквивалентные – суждения.

**«Философия есть только философия»
есть «значимая тавтология»**

Воспользуемся этой идеей Гемпеля применительно к нашему случаю самообоснования философии. Наша идея состояла в том, чтобы доказать способность философии к *универсальному* суждению или наблюдению. Универсальность понималась нами как способность наблюдателя высказываться, одновременно, и о себе, и о своем внешнем мире; и тем самым – преодолевать ограничения наблюдения («слепое пятно»), которые характеризуют наблюдателей первого порядка (политику, науку, религию, хозяйство и т.д.), ангажированных собственной системной оптикой (системными различиями: власть, деньги, вера, истина и т.д.). Эта наблюдательная универсальность и проблематизируется в парадоксе К. Гемпеля. Источник сформулированного Гемпелем парадокса виделся ему в том, что нас обманывает интуиция. Суждение о воронах, с его точки зрения, не должно ограничиваться универсумом птиц, как подсказывает интуиция, но представляет собой – латентное для самого высказывающего наблюдателя – суждение *обо всем мире в целом*, точнее, о том, что мир словно «расколот» на *черных* воронов и весь остальной *светлый* мир. Если мы что-то доказываем, практически *любое* наше утверждение имеет своим референтом не только сам объект высказывания, но и в некотором смысле и весь остальной мир. В этом и состоит роль квантора всеобщности «для всех X». В практическом плане это означает, что можно доказывать свой тезис о том, что «все вороны черные», не будучи орнитологом и не выходя из дома, а просто перебирая нечерные предметы в поисках белого экземпляра ворона.

Можем ли мы применить это понимание к философии? Определяя всякую философию исключительно как философию, и мы – как философы – вынужденно реферлируем весь остальной нефилософский мир. Однако для философов эта универсальность *более не является латентной*, а напротив, ожидаемой, желанной и стилистически обязательной. Всякая философия (как коммуникация, действие,



деятельность, дисциплина) есть философия и в этом смысле равна самой себе, замыкается в самой себе и, значит, тем самым отличает себя от всего остального типа коммуникации и внешнего мира.

Казалось бы, это типичная тавтология, и в этом смысле могло бы считаться бессодержательным утверждением. И если бы, скажем, диссертант выдвинул его в качестве тезиса, выносимого на защиту, то философского успеха он, очевидно, бы не достиг. Ныне в ходу противоположные, редукционистские понимания философии. Например, философия (и теоретически, и перформативно) часто определяется как *история философии* (т.е. как история, а не философия); или философия понимается как аналитическое прояснение смыслов слов (в конечном счете, как лингвистика); или философия рассматривается как «часть культурной истории»²³.

Но если мы соглашаемся с гемпелевским тезисом, а также с вышеобоснованным тезисом о возможности «значимых тавтологий», то и утверждение о том, что философия есть только философия, и образует (в самом общем смысле) то искомое *универсальное суждение обо всем мире*, на которое способна только философия²⁴.

Развернем эту простую тавтологию, из которой, на мой взгляд, вытекает целый комплекс содержательных суждений.

- Философия есть только философская коммуникация, и значит, все *медиа успеха* чуждых для нее типов и форм коммуникации не должны служить для нее коммуникативными ориентирами (аттракторами).
- Так, философия является лишь философией, а значит, она противоположна экономической активности, калькулирующей прибыль и издержки.
- Философ не работает и ради политического успеха, не стремится за властью и славой, которую можно конвертировать в электоральные голоса.
- Философское суждение не является морализаторством, ведь всякая мораль предполагает особые дистинкции (доброе и дурное и т.д.), а философское суждение ищет за дистинкциями некоторого единства (в том числе единства хорошего и дурного как слепого пятна любого морализаторства, единства истины и ложности как слепого пятна научного наблюдения).
- Философия не подчиняется требованиям интимности (дружбы и любви), а также дистинкциям веры в религиозной коммуникации.

²³ Ведь «наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить современная философия науки» [Фейерабенд, 1986, с. 450].

²⁴ Конечно, такие квантифицированные (= универсальные) суждения формулируют ученые, но именно философия на них специализируется (парадокс), когда выносит свои универсальные суждения.



Этот список рефлексивных самоограничений можно было бы продолжить. Однако и без того представляется очевидным, что философия ограничена самой собой, но именно благодаря этому не ограничена в своих наблюдениях. Ведь ни одна из перечисленных дистинкций (власти, любви, веры, даже истины) не ограничивает ее наблюдений, не принуждает следовать за какой-то одной стороной соответствующей дистинкции (истины, веры, власти и т.д.); не принуждает отказываться от противоположной стороны (ложности, неверия, оппозиции), поскольку такое следование системной программе не обещает *философского успеха* в обосновании универсального философского суждения. Из этого «рефлексивного самоограничения» как своего рода негативно-самоопределения философии вытекает ряд позитивных черт философской коммуникации.

Вместо заключения. Позитивные черты философского наблюдения

Итак, философия есть наблюдатель в высшей степени независимый и в то же время выступает *социальным релятивистом*. Она утверждает, что для нее не существует ни авторитетов, ни вечных ценностей. В этом смысле философия выступает *протестом* против реальности, прежде всего против реальности наличных (политических и иных социальных) институтов. Это потенциальное несогласие с сущим роднит ее как с коммуникативной системой *искусства*, так и с коммуникативной системой (ныне, главным образом, сетевого) *протеста*. Но в отличие от протеста философ, как публичный интеллигент или блоггер, ставляет в распоряжение социальной сети *отрефлективную* информацию, которая потом процессируется в искусственных нейронных сетях интернет-сообществ, подготавливая нерелексивное, но скоординированное коллективное действие.

Однако, при всем этом, философия остается наукой, поскольку формулирует законы и теории, использует и радикализирует стандарты предметной и содержательной критики. Но в отличие от науки философия способна релятивировать и истину; способна увидеть *и за истиной* ее характер *коммуникативного медиума*, а не синонима (и избыточного индекса) *обоснованного знания*, каковым истина представляется ученому.

Наконец, обнаруживаются и позитивные отличия философии от искусства. Искусство, как и философия, отвергает наличные формы и институты, например, мир *естественных* движений и звуков; искусство ищет новые формы этого мира (например, танцевальные движения или музыку). Но, однажды материализовав эти новые формы, тотчас полагает их устаревшими, а их воспроизводство бо-



лее не считает искусством [Беньямин, 1996]). Философия в отличие искусства продолжает считать философией свои прошлые тексты и не считает их устаревшими. Ведь в противном случае она отказалась бы от своего прошлого и свою утратила наблюдательную универсальность.

Список литературы

Антоновский, 2018 – Антоновский А.Ю. О науке Макса Вебера: рецепция и современность // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 4. С. 174–188.

Бараш, 2017 – Бараш Р.Э. «Истина» и «власть» как категории социальной философии // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2017. № 5. С. 120–134.

Бараш, 2017 – Бараш Р.Э. Хьюэлл против Конта: возможна ли коммуникация между априоризмом и позитивизмом? // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 54. № 4. С. 202–208.

Беньямин, 1996 – Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: Медимум, 1996. 240 с.

Вебер, 1990 – Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.

Гидденс, 2003 – Гидденс Э. Устройство общества. Очерк теории структурации. М.: Академический проект, 2003. 528 с.

Касавин, 2019 В – Касавин И.Т. Рождение философии науки из духа Викторианской эпохи // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2019. № 1. С. 23–33.

Касавин, 2019а – Касавин И.Т. Дилемма ученого после Макса Вебера // Вопр. философии. 2019. № 7. С. 18–22.

Луман, 2017 – Луман Н. Эволюция науки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 215–233.

Луман, 2005 – Луман Н. Медиа коммуникации. М.: Логос, 2005. 200 с.

Никифоров, 2019 – Никифоров А.Л. Наука глазами ученых // Вопр. философии. 2019. № 7. С. 23–27.

Ньето, 1976 – Ньето М. Закон Тициуса – Боде. История и теория. М.: Мир, 1976. 192 с.

Патнем, 2002 – Патнем Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002. 296 с.

Пружинин, 2017 – Пружинин Б.И. и др. Коммуникации в науке: эпистемологические, социокультурные, инфраструктурные аспекты // Вопр. философии. 2017. № 11. С. 23–57.

Тухватулина, 2017 – Тухватулина Л.А. Рациональность в праве: подход Н. Лумана // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 54. № 4. С. 175–190.

Фейерабенд, 1986 – Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 542 с.



Шлейермахер 2018 – Шлейермахер Ф. Из сочинения «Нечаянные мысли о духе немецких университетов» // Эпистемология и философия науки / Epistemology & Philosophy of Science. 2018. Т. 55. № 1. С. 215–235.

Barker, Goldstein 2001 – *Barker P., Goldstein B. R.* Theological Foundations of Kepler's Astronomy // *Osiris*. 2001. Vol. 16. Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions. P. 88–113.

Bloor, 2005 – *Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited / Ed. by N. Stehr. Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge & Science. London: New Brunswick, 2005. P. 51–75.

Foucault, 1979 – *Foucault M.* Truth and Power: an Interview with Michel Foucault // *Critique of Anthropology*. 1979. Vol. 4. Iss. 4. P. 131–137.

Fuller, 2011 – *Fuller S.* Humanity 2.0: What it Means to Be Human Past, Present and Future. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011. 265 pp.

González-Bailón, Wang, 2016 – *González-Bailón S., Wang N.* Networked Discontent: The Anatomy of Protest Campaigns in Social Media // *Social Networks*. 2016. Iss. 44. P. 95–100.

Hempel, 1945 – *Hempel C.* Studies in the Logic of Confirmation // *Mind*. 1945. № 54. P. 1–26.

Hull, 1988 – *Hull D.L.* Science as a Process. Chicago: University of Chicago Press, 1988. 600 pp.

Kasavin, 2017 – *Kasavin I.T.* Towards Social Philosophy of Science: Russian Prospects // *Social Epistemology*. 2017. Vol. 32. Iss. 1. P. 1–15.

Kasavin, 2019 – *Kasavin I.T.* Science and Public Good. Max Weber's Ethical Implications // *Social Epistemology*. 2019. Vol. 33. Iss. 5. (In print)

Lundberg, 1947 – *Lundberg G.A.* Can Science Save Us? Longmans, Green and Co., 1947. 234 pp.

Merton, 1973 – *Merton R.K.* The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973. 636 pp.

Meyerson, 1962 – *Meyerson, M.* Identity and Reality. N.Y.: Dover Publ., 1962. 495 pp.

Miller, 2000 – *Miller P.N.* Peirec's Europe. Learning and Virtue in the XVII Century. N.Y.: Yale University Press, 2000. 234 pp.

Railton, 1978 – *Railton P.* A Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation // *Philosophy of Science*. 1978. Vol. 45. No. 2. P. 206–226.

Weber, 2017 – *Weber, M.* Wissenschaft als Beruf. Berlin: Matthes & Seitz Verlag, 2017. 188 pp.

References

Antonovski, A.Yu. “O nauke Maksa Vebera: retseptsiya i sovremennost” [Max Weber on Science: Reception and Perspectives], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2018, vol. 55, no. 4, pp. 174–188.

Barash, R.E. “‘Istina’ i ‘vlast’ kak kategorii sotsial’noi filosofii” [Truth and Power as Categories of Social Philosophy], *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, 2017, vol. 4, pp. 120–134. (In Russian)



Barker, P., Goldstein, B.R. "Theological Foundations of Kepler's Astronomy", *Osiris*, 2001, vol. 16, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions, pp. 88–113.

Benjamin, W. *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti* [The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction]. Moscow: Medium, 1996, 240 pp. (In Russian)

Bloor, D. "Durkheim and Mauss Revisited", in: Stehr, N. (ed.). *Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge & Science*. London: New Brunswick, 2005, pp. 51–75.

Feyerabend, P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected Works in Methodology of Science]. Moscow: Progress, 1986, 542 pp. (In Russian)

Foucault, M. "Truth and Power: an Interview with Michel Foucault", *Critique of Anthropology*, 1979, vol. 4, iss. 4, pp. 131–137.

Fuller, S. *Humanity 2.0: What it Means to Be Human Past, Present and Future*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, 265 pp.

Giddens, A. *Ustroenie obshchestva. Ocherk teorii strukturatsii* [The Constitution of Society]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2003, 528 pp. (In Russian)

González-Bailón, S., Wang, N. "Networked Discontent: The Anatomy of Protest Campaigns in Social Media", *Social Networks*, 2016, iss. 44, pp. 95–100.

Hempel, C. "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, 1945, no. 54, pp. 1–26.

Hull, D.L. *Science as a Process*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, 600 pp.

Kasavin, I.T. "Dilemma uchenogo posle Maksa Vebera" [Scientist's Dilemma after Max Weber], *Voprosy filosofii*, 2019, no. 7, pp. 18–22. (In Russian)

Kasavin, I.T. "Rozhdenie filosofii nauki iz dukha Viktorianskoi epokhi" [The Birth of Philosophy of Science from the Spirit of Victorian Era], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2019, no. 1, pp. 23–33. (In Russian)

Kasavin, I.T. "Science and Public Good. Max Weber's Ethical Implications", *Social Epistemology*, 2019, vol. 33, iss. 5. (In print)

Kasavin, I.T. "Towards Social Philosophy of Science: Russian Prospects", *Social Epistemology*, 2017, iss. 1, vol. 32, pp. 1–15.

Luhmann, N. *Media kommunikatsii* [Media Communications]. Moscow: Logos, 2005, 200 pp. (In Russian)

Lundberg, G.A. *Can Science Save Us?* Longmans, Green and Co., 1947, 234 pp.

Merton, R.K. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973, 636 pp.

Meyerson, M. *Identity and Reality*. New York: Dover Publ., 1962, 495 pp.

Miller, P.N. *Peiresc's Europe. Learning and Virtue in the XVII Century*. New York: Yale University Press, 2000, 234 pp.

Nieto, M.M. *Zakon Titsiusa- Bode. Istoriya i teoriya* [The Titius-Bode Law of Planetary Distances: Its History and Theory]. Moscow: Mir, 1976, 192 pp. (In Russian)

Nikiforov, A.L. "Nauka glazami uchenykh" [Science in the Eyes of Scientists], *Voprosy filosofii*, 2019, no. 7, pp. 23–27. (In Russian)

Pruzhinin, B.I. et al. "Kommunikatsii v nauke: epistemologicheskie, sotsiokul'turnye, infrastrukturalnye aspekty" [Communications in Science: Epistemological, Socio-Cultural and Infrastructural Aspects], *Voprosy filosofii*, 2017, no. 11, pp. 23–57. (In Russian)



Putnam, H. *Razum, istina i istoriya* [Reason, Truth and History]. Moscow: Praxis, 2002, 296 pp. (In Russian)

Railton, P. "A Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation", *Philosophy of Science*, 1978, vol. 45, no. 2, pp. 206–226.

Schleiermacher F. "Iz sochineniya 'O duhe nemeckih universitetov'" [Fragment from "Gelegentliche Gedanken über den Universitäten in Deutschland"], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2018, vol. 55, no. 1, pp. 215–235 (In Russian)

Tukhvatulina, L.A. "Ratsional'nost' v prave: podkhod N. Lumana" [Rationality in Law: N. Luhmann's Approach], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2017, vol. 54, no. 4, pp. 175–190. (In Russian)

Weber, M. *Nauka kak prizvanie i professiya* [Science as a Vocation], in: Weber, M. Selected Works. Moscow: Progress, 1990, pp. 707–735. (In Russian)

Weber, M. *Wissenschaft als Beruf*. Berlin: Matthes & Seitz Verlag, 2017, 188 pp.