

МІФ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ РАМКИ^{*}

Карл Поппер

Ті, хто вірить у це, і ті, хто не вірить, не мають спільної точки дотику
для дискусії, але з огляду на їхні погляди вони з необхідністю
повинні зневажати один одного^{**}

Платон, Крітон, 49D

I

Одним із найбільш тривожних аспектів інтелектуального життя нашого часу є те, як широко пропагується ірраціоналізм і як ірраціоналістичні вчення сприймаються як щось само собою зрозуміле. Однією зі складових сучасного ірраціоналізму є релятивізм (вчення про те, що істина є відносною до нашого інтелектуального досвіду (background), який має певним чином визначати рамку (framework), в межах якої ми здатні мислити, що істина може змінюватися від однієї рамки до іншої) і, зокрема, вчення про неможливість взаєморозуміння між різними культурами, поколіннями чи історичними періодами навіть у межах науки, навіть у межах фізики. У цій статті я обговорюю проблему

^{*}Переклад виконаний за виданням: *Popper K.R. The Myth of the Framework. The Myth of the Framework: In Defense of Science and Rationality. Ed. by M.A. Notturmo. London and New York: Routledge, 1994. P. 33–64.*

^{**}У перекладі Ю. Мушака: «А коли одні думають так, а інші інакше, тоді вже не буває загального судження, і кожен зневажає іншого за його спосіб мислення». *Платон. Діалоги. Харків: Фолю, 2008. – Прим. пер.*



релятивізму. Моя позиція полягає в тому, що за ним стоїть те, що я називаю «міфом інтелектуальної рамки».^{***} Я пояснюю і критикую цей міф, а також коментую аргументи, які були висунуті на його захист.

Прихильники релятивізму ставлять перед нами нереально високі стандарти розуміння. І коли ми не можемо відповідати цим стандартам, вони стверджують, що розуміння неможливе. На протигау цьому я стверджую, що якщо проявити спільну добру волю і докласти багато зусиль, можна досягти дуже далекосяжного розуміння. Більше того, ці зусилля будуть гідно винагороджені тим, що в процесі ми дізнаємося про наші власні погляди, а також про погляди тих, кого ми прагнемо зрозуміти.

Ця стаття має на меті кинути виклик релятивізму в його найширшому розумінні. Важливо кинути такий виклик, адже сьогодні зростаюча ескалація виробництва зброї зробила виживання майже тототжним порозумінню (understanding).

II

Хоча я є шанувальником традиції і усвідомлюю її важливість, водночас я є майже ортодоксальним прихильником неортодоксальності. *Я вважаю, що ортодоксальність – це смерть знання, оскільки зростання знання повністю залежить від існування незгоди.* Звісно, незгода може призвести до чвар і навіть до насильства. І це, на мою думку, дуже погано, бо я терпіти не можу насильства. Але незгода також може призвести до дискусії, аргументації, взаємної критики. І це, як на мене, має першочергове значення. Я припускаю, що найбільший крок до кращого і більш мирного світу був зроблений тоді, коли війна мечів була спочатку підтримана, а пізніше іноді навіть замінена війною слів. Ось чому моя тема має певне практичне значення.

^{***} *The Myth of the Framework* перекласти українською доволі складно, адже framework в англійській мові має багато значень: система, структура, каркас, рамка, концепція тощо. У цій статті Поппера framework перекладено у різний спосіб, оскільки він не завжди по тексту використовує його як важливий для розкриття власної позиції термін. Для збереження єдності авторського задуму зазвичай у дужках надається англійський відповідник. Назву статті, з огляду на важливість framework саме як базового попперівського терміна, перекладено не буквально, а контекстуально – як «Міф інтелектуальної рамки». Такий переклад цілком узгоджується із тим, як сам Поппер пояснює трохи нижче у статті, що він має на увазі як під framework, так і під його міфом. – *Прим. пер.*

III

Але дозвольте мені спочатку пояснити, про що моя тема, і що я маю на увазі під назвою «Міф інтелектуальної рамки». Я обговорюватиму, й аргументуватиму проти, міф – неправдиву історію, яка дуже поширена, особливо в Німеччині. Звідти він потрапив до Америки, де став майже загальноновизнаним серед інтелектуалів, і де він формує тло для деяких з найбільш процвітаючих шкіл філософії. Тому боюся, що більшість моїх нинішніх читачів також можуть вірити в цей міф, свідомо чи несвідомо.

Міф інтелектуальної рамки можна викласти одним реченням, а саме.

Раціональна і плідна дискусія неможлива, якщо її учасники не поділяють спільну систему (framework) базових припущень, або, принаймні, якщо вони не домовилися про таку систему для цілей дискусії.

Це міф, який я збираюся критикувати.

Як я сформулював його тут, міф звучить як твереза позиція, або як слушне застереження, на яке ми повинні звернути увагу, щоб продовжити раціональну дискусію. Дехто навіть вважає, що те, що я описую як міф, є логічним принципом або засновується на логічному принципі, я, навпаки, вважаю, що він є не тільки хибним, а й згубним твердженням, яке, якщо в нього повсюдно вірять, має підірвати єдність людства, а отже, значно збільшити вірогідність насильства і війни. Це головна причина, чому я хочу боротися з ним і спростувати його.

Як уже зазначалося, під «рамкою» я маю на увазі набір базових припущень або фундаментальних принципів, тобто *інтелектуальні* рамки. Важливо відрізнити такі рамки від деяких установок, які дійсно можуть бути передумовами для дискусії, таких як бажання досягти істини або наблизитися до неї, а також готовність поділитися проблемами чи зрозуміти цілі і проблеми кого-небудь іншого.

Одразу скажу, що міф містить у собі зерно істини. Хоча я стверджую, що це найнебезпечніше перебільшення – говорити, що плідна дискусія *неможлива*, якщо її учасники не мають спільної інтелектуальної рамки, я цілком готовий визнати, що дискусія між учасниками, які не мають такої спільної рамки, може бути *складною*. Дискусія також буде складною, якщо інтелектуальні рамки мають мало спільного. І вона буде тим легшою, чим більше перетинаються між собою ці рамки. Дійсно, якщо учасники погоджуються з усіма пунктами, дискусія може виявитися легкою, гладкою і раціональною – хоча, можливо, трохи нудною.

А як щодо плідності? У наведеному мною формулюванні міфу йдеться про *плідну* дискусію, яка оголошується неможливою. На противагу цьому я захищатиму прямо протилежну тезу, що дискусія між людьми, які поділяють багато поглядів, навряд чи буде плідною, хоча й може бути приємною, тоді як дискусія між дуже різними інтелектуальними рамками може бути надзвичайно плідною, хоча іноді може бути надзвичайно складною і, *можливо*, не зовсім приємною (хоча ми можемо навчитися насолоджуватися нею).

Я думаю, що про дискусію можна сказати, що вона була тим більш плідною, чим більше її учасники змогли з неї навчитися. А це означає, що чим більше цікавих і складних питань їм було поставлено, чим більше нових відповідей спонукало їх до роздумів, чим більше вони переглянули свої погляди, чим більше вони змогли після дискусії подивитися на речі під іншим кутом, одним словом, тим більше розширилися їхні інтелектуальні горизонти.

Плідність у цьому сенсі майже завжди буде залежати від початкового розриву між думками учасників дискусії. Чим більший розрив, тим більш плідною завжди *може* бути дискусія, звісно, за умови, що така дискусія не є зовсім *неможливою*, як стверджує міф інтелектуальної рамки.

IV

Але чи справді можлива плідна дискусія між різними інтелектуальними рамками? Візьмемо крайній випадок: Геродот, батько історіографії, розповідає цікаву, хоча й дещо моторошну, історію про перського царя Дарія Першого, який захотів провчити греків, що жили в його імперії. У греків був звичай спалювати своїх померлих. Дарій «покликав», читаємо у Геродота, «греків, що жили на його землі, і запитав їх, за яку плату вони погодяться з'їсти своїх батьків, коли ті помруть. Вони відповіли, що ніщо на світі не змусить їх зробити це. Тоді Дарій покликав галатів, які їдять своїх батьків, і запитав їх у присутності греків, за допомогою перекладача, за яку плату вони погодяться спалити тіла своїх батьків, коли ті помруть. І вони голосно кричали і благали його не згадувати про таку гидоту».¹

¹ Herodotus, III, 38. Пор.: «Дарій, коли він був царем, запросив до себе еллінів, що були в його країні і запитав їх, скільки грошей вони хотіли б, щоб він їм дав, якщо вони з'їдять тіло свого померлого батька. Вони відповіли йому, що цього вони ніяк не можуть зробити. Дарій після цього запросив до себе індусів, які називаються каллатіями, знаючи, що вони їдять своїх померлих батьків, і спитав їх

Я підозрюю, що Дарій хотів продемонструвати істинність чогось на кшталт міфу інтелектуальної рамки. Справді, нам дають зрозуміти, що дискусія між двома сторонами була б неможливою навіть за допомогою цього перекладача. Це був крайній випадок «конфронтації» – якщо використовувати термін, дуже популярний серед тих, хто вірить у міф інтелектуальної рамки, і термін, який вони полюбують уживати, коли хочуть привернути нашу увагу до факту, що «конфронтація» рідко призводить до плідної дискусії.

Припустімо, що ця конфронтація, влаштована царем Дарієм, справді мала місце так, як про неї оповідає Геродот. Чи справді вона була безплідною? Я заперечую, що це так. Щоправда, не схоже, що було досягнуто взаєморозуміння. І ця історія показує, що в деяких рідкісних випадках ми *можемо* зіткнутися з нездоланною прірвою. Але навіть у цьому випадку не може бути сумнівів, що обидві сторони були глибоко вражені цим досвідом, і що вони навчилися чомусь новому. Я сам вважаю ідею канібалізму такою ж огидною, як і греки при дворі царя Дарія. І я припускаю, що мої читачі відчуватимуть те ж саме. Проте ці почуття повинні зробити нас більш сприйнятливими і більш вдячними за чудовий урок, який Геродот хоче, щоб ми винесли з цієї історії. Посилаючись на розрізнення Піндара між природою і конвенцією,² Геродот пропонує нам толерантно і навіть з повагою ставитися до звичаїв або конвенційних законів, які відрізняються від наших власних. Якщо ця конкретна конфронтація коли-небудь мала місце, деякі з учасників цілком могли відреагувати на неї так само просвітлено, як Геродот хоче, щоб ми відреагували на його розповідь.

Це показує, що навіть без дискусії можлива плідна конфронтація між людьми, глибоко прихильними до різних інтелектуальних рамок.

у присутності еллінів, які зрозуміли його з допомогою перекладача, скільки грошей вони хотіли б одержати, коли помре їх батько і вони сплять його тіло. Всі вони голосно закричали і попросили його про це не казати». *Геродот*. Історії в дев'яти книгах. Пер. А.О. Білецького. Київ: Наукова думка, 1993. – *Прим. пер.*

²Я обговорюю відмінність між природою і конвенцією у книзі *Open Society*, розділ 5, де я посилаюся на Піндара, Геродота, Протагора, Антифонта, Архелая і особливо на *Закони* Платона (див. примітки 3, 7, 10, 11 і 28 до розділу 5 і текст). Хоча я згадую (с. 60) про важливість усвідомлення того, що табу відрізняються у різних племен, і хоча я (лише) згадую Ксенофана (примітка 7) і його професію «мандрівного барда» (примітка 9 до розділу 10), я тоді ще не до кінця усвідомлював роль, яку відіграє зіткнення культур в еволюції критичної думки, про що свідчить внесок, зроблений Ксенофаном, Гераклітом і Парменідом (див., зокрема, примітку 11 до розділу 5 *Open Society*) у проблему природи, реальності чи істини versus конвенції чи думки. Див. також мою роботу *Conjectures and Refutations*.

Але ми не повинні очікувати занадто багато, ми не повинні очікувати, що конфронтація, або навіть тривала дискусія, закінчиться тим, що учасники дійдуть згоди.

Однак чи *завжди* згода є бажаною? Припустімо, що точиться дискусія, і питання, яке обговорюється, – це істинність чи хибність якоїсь теорії або гіпотези. Ми, тобто раціональні свідки або, якщо хочете, неупереджені глядачі дискусії, звичайно, хотіли б, щоб дискусія закінчилася тим, що всі сторони погодилися з тим, що теорія істинна, *якщо вона справді істинна*, або що теорія хибна, *якщо вона справді хибна*, але *тільки* в цих випадках. Адже нам хотілося б, щоб дискусія досягла, якщо це можливо, істинного вердикту. Нам, однак, не повинна подобатися ідея, що було досягнуто згоди щодо істинності теорії, якщо насправді теорія була хибною. І навіть якщо б вона була істинною, ми б воліли, щоб не було досягнуто згоди щодо її істинності, якщо аргументи, які підтримують теорію, були б занадто слабкими, щоб підтвердити висновок. У такому випадку ми б могли навіть надати перевагу тому, щоб узагалі не досягати згоди. І в такому випадку ми маємо сказати, що дискусія була плідною, якщо зіткнення думок привело учасників до нових і цікавих аргументів, навіть якщо ці аргументи були непереконливими. Адже переконливі аргументи на підтримку теорії дуже рідкісні у всіх питаннях, окрім найбільш тривіальних, хоча аргументи проти теорії іноді можуть бути досить сильними.

Повертаючись до історії Геродота про конфронтацію, ми можемо тепер побачити, що навіть у цьому крайньому випадку, коли не було жодної згоди, конфронтація могла бути корисною, і що за наявності часу і терпіння (які Геродот, здається, мав у своєму розпорядженні) вона принесла свої плоди – принаймні, у свідомості самого Геродота.

Отже, моя теза полягає не в тому, що прірву між різними інтелектуальними рамками, або між різними культурами, *завжди* можна подолати завдяки логічним міркуванням. Моя теза полягає лише в тому, що її *зазвичай* можна подолати. Може не бути спільних припущень. Можливо, можуть бути лише спільні проблеми. Різні групи людей, як правило, мають багато спільного, як-от проблеми виживання. Але навіть спільні проблеми не завжди потрібні. Моя теза полягає в тому, що логіка не лежить ні в основі міфу інтелектуальної рамки, ні в основі його заперечення, а в тому, що ми можемо спробувати вчитися один в одного. Чи вдасться нам це, залежатиме значною мірою від нашої доброї волі, а також, до певної міри, від нашої історичної та проблемної ситуації.

V

Я хочу тут припустити, що в певному сенсі ми самі і наші власні ставлення частково є результатом конфронтацій і безрезультатних дискусій на кшталт тієї, яку описав Геродот.

Те, що я маю на увазі, можна підсумувати тезою, що наша Західна цивілізація є результатом зіткнення, або конфронтації, різних культур, а отже, зіткнення, або конфронтації, різних інтелектуальних рамок.

Загальновизнано, що наша цивілізація – яку в її найкращому прояві можна дещо хвалебно описати як раціоналістичну цивілізацію – значною мірою є результатом греко-римської цивілізації. Ця цивілізація набула багатьох своїх ознак, таких як алфавіт, ще до зіткнень між римлянами і греками, в ході її зіткнень з єгипетською, перською, фінікійською та іншими близькосхідними цивілізаціями. А в християнську епоху наша цивілізація зазнала подальших змін через зіткнення з єврейською цивілізацією, а також через зіткнення внаслідок германського та ісламського вторгнень.

Але як щодо справжнього грецького дива – піднесення грецької поезії, мистецтва, філософії і науки, яке стало справжнім джерелом західного раціоналізму? Я стверджую, що грецьке диво, *наскільки його можна пояснити*, також значною мірою було зумовлене зіткненням культур. Мені здається, що це дійсно один з уроків, якого хоче навчити нас Геродот у своїй *Історії*.

Погляньмо на походження грецької філософії і грецької науки.³ Все почалося в грецьких колоніях у Малій Азії, в Південній Італії і на Сицилії. Це місця, де грецькі колоністи зіткнулися з великими цивілізаціями Сходу і протистояли їм, або де, на Заході, вони зустрілися з сицилійцями, карфагенянами й італійцями, такими як тосканці. Вплив зіткнення культур на грецьку філософію цілком очевидний з найперших повідомлень про Фалеса, засновника грецької філософії. Він безперечно простежується в Геракліта, який, як видається, перебував під впливом Зороастра. Але спосіб, у який зіткнення культур може спонукати людину мислити критично, найяскравіше проявляється у Ксенофана, мандрівного барда. Хоча я вже цитував деякі з його віршів в інших місцях, зроблю це знову, тому що вони чудово ілюструють цю думку.⁴ Ксенофан користується уроками, які він виніс

³Для подальшого обговорення див. мої книги *Open Society* та *Conjectures and Refutations* (вступ та розділи 4 і 5).

⁴Див. *Conjectures and Refutations*, с. 152 і далі. Перші два рядки мого тексту – це фрагмент В 16, а наступні чотири – фрагмент В 15. Решта три фрагменти –

із зіткнення грецької, ефіопської та фракійської культур, для критики антропоморфних теологій Гомера і Гесіода.

Ефіопи кажуть, що їхні боги плосконосі та чорні,
а фракійці кажуть, що у них блакитні очі і руде волосся.

Але якби рогата худоба, коні чи леви мали руки і вміли малювати і могли ліпити, як люди, то коні намалювали б своїх богів подібних до коней, а рогата худоба – подібних до худоби, і кожен з них виліпив би

тіла богів за своєю подобою, кожен на свій лад.

І Ксенофан робить важливий критичний висновок з цього уроку, він робить висновок, що людське знання є помільним (fallible).

Боги не відкрили від початку,
все нам, але з плином часу,
Через пошуки ми можемо вчитися і пізнавати речі краще.

Ми гадаємо, що це схоже на істину.

А от істини достеменної жодна людина не знає,
і не пізнає її, ні богів,
ні все, про що я говорю.

І навіть якби вона випадково вимовила
остаточну істину, то й сама не знає її.

Бо все це лише павутиння здогадок.

Хоча Бернет та інші заперечують це, я думаю, що Парменід, можливо найвидатніший з цих ранніх мислителів, перебував під впливом Ксенофана.⁵ Він підхоплює розрізнення Ксенофана між єдиною остаточною істиною, яка не підлягає людським конвенціям, і здогадками, думками та конвенціями смертних. Завжди існує багато різних думок і конвенцій щодо будь-якої проблеми чи теми (наприклад, як боги). Це свідчить про те, що не всі вони істинні. Бо якщо вони суперечать одна одній, то в кращому разі істинною може бути лише одна з них.⁶ Отже, виявляється, що Парменід (сучасник Піндара, якому Платон

В 18, 35 і 34 (згідно з H. Diels і W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5-е видання, Weidmann, Berlin, 1934; див. також H. Frankel, розділ 4 книги *The Pre-Socratics*, edited by A.P.D. Mourelatos, Doubleday Anchor, New York, 1974). Переклади зроблені мною. Зверніть увагу на контраст між єдиною остаточною істиною і багатьма здогадками, думками чи припущеннями в останніх двох цитованих рядках.

⁵Парменід використовував термінологію Ксенофана. Див. *Conjectures and Refutations*, наприклад, с. 11, 17, 145, 400 і 410. Див. також *Open Society*, примітка 56 (розділ 8) до частини 10.

⁶Див. зауваження Парменіда (у фрагменті В 6) про розгублену юрбу смертних, що помиляються, які завжди мають двоєке ставлення до речей, на відміну від єдиної «всеосязної істини». Див. *Conjectures and Refutations*, с. 11, 164 і далі.

приписує розрізнення між природою і конвенцією) був першим, хто чітко розрізнив істину або реальність, з одного боку, і конвенцію або конвенційну думку (чутки, правдоподібний міф), з іншого, – урок, який, можна сказати, він отримав від Ксенофана і від зіткнення культур. Це привело його до однієї з найсміливіших теорій, коли-небудь висунутих.

Зіткнення культур відіграло важливу роль у виникненні грецької науки – математики та астрономії – і можна навіть визначити, в який спосіб деякі з цих зіткнень принесли свої плоди. Більше того, наші ідеї свободи, демократії, толерантності, а також ідеї знання, науки, раціональності можна простежити до цього раннього грецького досвіду.

З усіх цих ідей ідея раціональності здається мені найбільш фундаментальною. З наших джерел випливає, що винайдення раціональної або критичної дискусії було одночасним з деякими з цих зіткнень, і що дискусія стала традиційною з виникненням ранньої іонійської демократії.

VI

Одне з головних завдань людського розуму – зробити Всесвіт, у якому ми живемо, зрозумілим для себе. Це завдання науки. У цій справі є дві приблизно однаково важливі складові.

Перша – це поетична винахідливість, тобто розповідання історій або міфотворчість, вигадкування історій, які пояснюють світ. Почнемо з того, що ці історії часто, а може, й завжди, є політеїстичними. Люди відчують, що вони перебувають у руках *невідомих сил*, і намагаються зрозуміти й пояснити світ, людське життя і смерть, вигадуючи історії або міфи про ці сили.

Ця перша складова, яка, можливо, така ж давня, як і людська мова, надзвичайно важлива. І вона здається універсальною: всі племена і всі народи мають такі пояснювальні історії, часто у формі казок. Схоже, що винайдення пояснень і пояснювальних історій є однією з основних функцій, яким покликана слугувати людська мова.

Другий компонент раціональності з'явився порівняно недавно. Здається, він є специфічно грецьким і виник після того, як у Греції з'явилася писемність. Він виник, здається, лише одного разу в Анаксімандра, учня Фалеса і першого критичного космолога. Це – винахід критики, критичного обговорення різних пояснювальних міфів з метою свідомого їх вдосконалення.

Головним грецьким прикладом пояснювальної міфотворчості у великих масштабах є, звичайно ж, *Теогонія* Гесіода. Це дика і жахлива історія про походження, подвиги та злодіяння грецьких богів. На перший погляд, навряд чи хтось схильний думати, що *Теогонія* може містити пропозиції, які можуть вплинути на розвиток наукового пояснення нашого світу. Проте я висунув історичне припущення, що уривок з *Теогонії* Гесіода,⁷ який був прообразом іншого уривку з *Іліади* Гомера,⁸ був у такий спосіб використаний Анаксимандром.

Я поясню своє припущення. Згідно з традицією, Фалес – вчитель і родич Анаксимандра, засновник іонійської школи космологів – вчив, що «землю підтримує вода, на якій вона плаває, як на кораблі». Анаксимандр – ймовірний послідовник Фалеса – відійшов від цього дещо наївного міфу (яким Фалес мав намір пояснити землетруси). Новий підхід Анаксимандра мав справді революційний характер, адже він вчив, як нам кажуть, наступному: «Землю взагалі ніщо не підтримує. Навпаки, земля залишається нерухомою завдяки тому, що вона однаково віддалена від усіх інших речей. Її форма нагадує форму барабана. Ми ходимо по одній її пласкій поверхні, а інша знаходиться на протилежному боці».

Ця смілива ідея уможливила ідеї Аристарха і Коперника, і вона навіть містить передбачення сил Ньютона. Як вона виникла? Я також висунув припущення,⁹ що вона виникла з суто логічної критики міфу Фалеса. Критика проста: якщо ми пояснюємо положення і стабільність Землі у Всесвіті, кажучи, що вона підтримується океаном, як корабель, який підтримується водою, то ми мусимо, каже критик, пояснити положення і стабільність океану. Проте це означало б знайти якусь опору для океану, а потім ще якусь опору для цієї опори. Очевидно, що це веде до нескінченного регресу. Як ми можемо цього уникнути?

У пошуках виходу з цього жахливого глухого кута, якого, здавалося, не могло уникнути жодне альтернативне пояснення, Анаксимандр згадав, як я припускаю, уривок, в якому Гесіод розвиває ідею з *Іліади*, де йдеться про те, що Тартар перебуває так само далеко під землею, як Уран, або небо, – над нею.

В уривку говориться: «Дев'ять днів і ночей падатиме з небес розпечене ковадло, а на десятий день воно впаде на землю. І дев'ять днів і ночей падатиме з землі розпечене ковадло, а на десятий досягне

⁷ *Theogony*, 720–5.

⁸ *Iliad*, VIII, 13–16, пор. *Aeneid*, VI, 577.

⁹ Див. *Conjectures and Refutations*, с. 126 і далі, 138 і далі, 150 і далі, 413.

Тартару».¹⁰ Цей уривок, можливо, наштотхнув Анаксимандра на думку, що ми можемо намалювати схему світу із землею посередині, а над нею – небесне склепіння у вигляді півкулі. Симетрія підказує нам, що Тартар – це нижня половина небесного склепіння. У такий спосіб ми приходимо до конструкції Анаксимандра, оскільки вона передається нам як конструкція, що проривається з глухого кута нескінченного регресу.

Думаю, є потреба в такому гіпотетичному поясненні того грандіозного кроку, який вивів Анаксимандра за межі його вчителя Фалеса. Мое припущення, як на мене, робить цей крок більш зрозумілим і, водночас, ще більш вражаючим, бо тепер він виглядає як раціональне вирішення дуже складної проблеми – проблеми опори і стабільності землі.

І все ж критика Анаксимандром Фалеса та його критичне конструювання нового міфу ні до чого б не призвели, якби за ними не було наступних кроків. Як ми можемо пояснити той факт, що вони *були* продовженими? Чому в кожному поколінні після Фалеса пропонувався новий міф? Я намагався пояснити це за допомогою подальшого припущення, що Фалес і Анаксимандр разом заснували нову шкільну традицію – *критичну традицію*.

Моя спроба пояснити феномен грецького раціоналізму і грецької критичної традиції за допомогою шкільної традиції, звісно, знову ж таки є цілком гіпотетичною. Насправді, вона сама по собі є своєрідним міфом. Проте вона пояснює унікальний феномен іонійської школи. Протягом щонайменше чотирьох чи п'яти поколінь ця школа продукувала в кожному новому поколінні геніальну ревізію вчення попереднього покоління. Зрештою, вона створила те, що ми можемо назвати науковою традицією, традицією критики, яка проіснувала щонайменше п'ятсот років і яка витримала кілька серйозних нападів, перш ніж поступилася.

Критична традиція була заснована шляхом прийняття методу критики отриманої історії або пояснення, а потім переходу до нової, покращеної, уявної історії, яка, в свою чергу, підлягає критиці. Цей

¹⁰ *Theogony*, 720–5. В українському перекладі І. Франка:

Якби залізнеє ковало хто скинув з неба, то дев'ять

Днів і ночей би летіло, і аж у десятій би впало,

Кинене ж знов із землі дев'ять днів і ночей би летіло

аж десятого дня воно впало б у Тартарі темнім.

Див.: Гесіод і його твори. Теогонія (Походження богів) // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. Т. 8. Київ: Наукова думка, 1977. С. 314–342. – *Прим. пер.*

метод, як я вважаю, є методом науки. Схоже, він був винайдений лише один раз в людській історії. Він помер на Заході, коли афінські школи були придушені переможним і нетерпимим християнством, хоча й продовжував існувати на Арабському Сході. За ним сумували й оплакували в Середньовіччі. В епоху Відродження він був не стільки винайдений, скільки повторно імпортований зі Сходу, разом з перевідкриттям грецької філософії і грецької науки.

Унікальність цієї другої складової наукової традиції – методу критичної дискусії – стане зрозумілою, коли ми розглянемо стару усталену функцію шкіл, особливо релігійних і напіврелігійних. Їхньою функцією є і завжди було, збереження чистоти вчення засновника школи. Відповідно, зміни у вченні відбуваються рідко і переважно через помилки або неправильне розуміння. Коли ж вони здійснюються свідомо, то, як правило, таємно, бо інакше зміни призведуть до розколів, до схизми.

І все ж в іонійській школі ми знаходимо шкільну традицію, яка ретельно зберігала вчення кожного з її вчителів (*masters*), хоча кожне нове покоління відходило від їхнього вчення на новий лад.

Моє гіпотетичне пояснення цього унікального феномену полягає в тому, що він почався з того, що Фалес, засновник школи, захопив свого послідовника Анаксимандра подивитися, чи зможе він дати краще пояснення видимої стабільності землі, ніж те, яке він сам зміг запропонувати.

Як би там не було, винайдення критичного методу навряд чи могло б відбутися без впливу зіткнення культур. І це мало найбільш приголомшливі наслідки. Адже вже через чотири чи п'ять поколінь Парменід сміливо припустив, що Земля, Місяць і Сонце – це сфери, що Місяць рухається навколо Землі, а вона завжди «задумливо» озирається «в пошуках сонячних променів», і що це можна пояснити припущенням, що вона запозичує своє світло від Сонця.¹¹ Трохи пізніше в платонівській школі було висунуто припущення, що Земля обертається, і що Земля рухається навколо Сонця. Але ці пізніші гіпотези, особливо завдяки Аристарху, здаються занадто сміливими, і про них невдовзі забули.

Ці космологічні чи астрономічні знахідки стали основою всієї майбутньої науки. Людська наука почалася зі сміливої і сповненої надії спроби критично зрозуміти світ, в якому ми живемо. Ця давня мрія знайшла своє втілення в Ньютоні. Можна сказати, що тільки з часів

¹¹Відкриття, судячи з усього, належить Парменіду. Див. фрагменти В 14–15. Освітлюючи ніч, вона ковзає по землі світлом позиченим, Завжди вона тужливо озирається в пошуках сонячного проміння.

Ньютона людство стало повністю свідомим – свідомим свого місця у Всесвіті.

Все це, як мені здається, є результатом зіткнення культур, або зіткнення інтелектуальних рамок, що призвело до застосування методу критичної дискусії до міфотворчості, до наших спроб зрозуміти і пояснити собі світ.

VII

Якщо ми озирнемося на цей розвиток подій, зможемо краще зрозуміти, чому не варто очікувати, що будь-яке критичне обговорення серйозного питання, будь-яка «конфронтація» дасть швидкі й остаточні результати. Істину важко знайти. Вона потребує як винахідливості у критиці старих теорій, так і винахідливості у вигадуванні нових. Це стосується не лише природничих наук, а й усіх інших сфер.

Серйозні критичні дискусії завжди складні. Завжди втручаються нераціональні людські елементи, такі як особисті проблеми. Багатьом учасникам раціональної, тобто критичної, дискусії особливо важко відучитися від того, чого, здається, вчать їхні інстинкти (і чого їх, до речі, вчить кожна дискусійна спільнота (*debating society*)), а саме – перемогати. Адже вони мають засвоїти, що перемога в дебатах – це ніщо, тоді як навіть найменше прояснення проблеми – навіть найменший внесок у чіткіше розуміння власної позиції чи позиції опонента – є великим успіхом. Дискусія, яку ви виграли, але яка не допомогла вам змінитися або хоча б трохи прояснити свою думку, має розглядатися як суцільна поразка. Саме тому не слід змінювати свою позицію негласно, а завжди наголошувати на ній і досліджувати її наслідки.

Раціональна дискусія в цьому сенсі – рідкісне явище. Проте це важливий ідеал, і ми можемо навчитися насолоджуватися ним. Вона не має на меті навернення, і вона скромна у своїх очікуваннях, її достатньо, більш ніж достатньо, якщо ми відчуваємо, що можемо бачити речі в новому світлі або що ми хоч трохи наблизилися до істини.

VIII

Але дозвольте мені повернутися до міфу інтелектуальної рамки. Існує багато тенденцій, які можуть сприяти тому, що цей міф часто сприймається як майже самоочевидна істина.

Про одну з цих тенденцій я вже згадував. Вона впливає з невтішного надмірного оптимізму щодо сили розуму, тобто з надмірно

оптимістичних очікувань щодо результату дискусії. Я маю на увазі очікування, що дискусія має привести до рішучої і заслуженої інтелектуальної перемоги істини, представленій однією стороною, над хибою, представленою іншою. Коли виявляється, що це не те, чого зазвичай досягає дискусія, зневіра перетворює надмірно оптимістичні очікування на загальний песимізм щодо плідності дискусій.

Інша тенденція, яка сприяє появі міфу інтелектуальної рамки і яка заслуговує на ретельне вивчення, пов'язана з історичним або культурним релятивізмом. Це погляд, витоки якого, можливо, можна розгледіти ще у Геродота.

Геродот, схоже, був одним із тих рідкісних людей, чий розум розширюється під впливом подорожей. Спочатку він, без сумніву, був шокований багатьма дивними звичаями та інституціями, з якими зіткнувся на Близькому Сході. Але він навчився поважати їх, дивитися на деякі з них критично, а інші розглядати як результат історичної випадковості, навчився бути толерантним і навіть набув здатності бачити звичаї та інститути своєї країни очима її варварських господарів.

Це здорова установка. Проте вона може призвести до релятивізму, тобто погляду, що не існує абсолютної чи об'єктивної істини, а є одна істина для греків, інша – для єгиптян, ще інша – для сирійців і так далі.

Я не думаю, що Геродот потрапив у цю пастку. Проте багато хто потрапляв, можливо, натхненний чудовим почуттям толерантності в поєднанні з сумнівною логікою.

Існує одна версія ідеї культурного релятивізму, яка, очевидно, є правильною. В Англії, Австралії і Новій Зеландії ми їздимо по лівому боці дороги, тоді як в Америці, Європі та більшості інших країн – по правому боці. Очевидно, що потрібне *якесь* таке правило дорожнього руху. Але яке з двох – правостороннє чи лівостороннє, – очевидно, є довільним і конвенційним. Існує багато подібних правил, більшої чи меншої важливості, які є суто конвенційними і навіть довільними.¹² Серед них – різні правила вимови і написання в англійській мові в Америці та Англії. Навіть дві абсолютно різні лексики можуть бути пов'язані таким суто конвенційним чином. А за умови, що граматичні структури обох мов дуже схожі, ситуація вельми нагадуватиме ситуацію з двома різними правилами дорожнього руху. Ми можемо розглядати такі словники або такі правила як такі, що відрізняються

¹²Конвенційність – це не зовсім те саме, що просто свавілля. Бо можуть бути кращі або гірші конвенції. Див. *Open Society*, розділ 5, особливо с. 64 і далі.

суто конвенційно, і між ними немає нічого спільного – принаймні, нічого важливого.

Поки ми розглядаємо лише конвенційні правила і звичаї, немає небезпеки, що міф інтелектуальних рамок сприйматиметься надто серйозно. Адже дискусія між американцем і англійцем щодо правила дорожнього руху, швидше за все, призведе до згоди. Обидва, швидше за все, будуть шкодувати про те, що їхні правила не збігаються. Обидва погодяться, що в принципі немає чого вибирати між цими двома правилами, і що було б нерозумно очікувати, що Сполучені Штати приймуть правило лівостороннього руху для того, щоб досягти узгодженості з Британією. Й обидві сторони, швидше за все, погодяться з тим, що Британія наразі не може внести зміни, які можуть бути бажаними, але які будуть надзвичайно дорогими. Після того, як буде досягнуто згоди з усіх питань, обидва учасники, швидше за все, розійдуться з відчуттям, що з цієї дискусії вони не дізналися нічого нового, чого б вони вже не знали.

Ситуація повністю змінюється, коли ми розглядаємо інші інституції, закони та звичаї – наприклад, ті, що пов'язані зі здійсненням правосуддя. Різні закони і звичаї у цій царині можуть мати вирішальне значення для тих, хто живе під їх дією. Деякі закони і звичаї можуть бути дуже жорстокими, тоді як інші передбачають взаємодопомогу і полегшення страждань. Деякі країни та їхні закони поважають свободу, тоді як інші менше, або не поважають зовсім. Ці відмінності дуже важливі, і їх не слід ігнорувати чи відмахуватися від них культурним релятивізмом або твердженням, що різні закони і звичаї зумовлені різними стандартами, різним способом мислення чи різними концептуальними рамками, а тому вони є несумірними чи непорівнянними. Навпаки, ми повинні намагатися зрозуміти і порівняти. Ми повинні спробувати з'ясувати, хто має кращі інституції. І ми повинні намагатися вчитися від них.

Я вважаю, що критична дискусія з цих важливих питань не тільки можлива, але і вкрай необхідна. Її часто ускладнює пропаганда і нехтування фактичною інформацією. Проте ці труднощі не є непереборними. Так, з пропагандою можна боротися за допомогою інформації. Адже інформація, якщо вона доступна, не завжди ігнорується – хоча, слід визнати, часто ігнорується.

Культурний релятивізм і доктрина замкнутих рамок є серйозними перешкодами для готовності вчитися в інших. Вони перешкоджають методу прийняття одних інституцій, модифікації інших і відкидання того, що є поганим. Наприклад, багато людей думають, що ми можемо

прийняти або відкинути лише всю конструкцію (framework) чи «систему» «комунізму» або «капіталізму». Якщо ми думаємо про ці так звані «системи», ми маємо розрізняти системи теорій – ідеологій – і певних соціальних реалій. Обидві системи значно вплинули одна на одну. Але соціальні реалії мають мало спільного з ідеологіями – з тим, якими вони мають бути, особливо в уявленні марксистів.

IX

Є такі люди, які підтримують міф про те, що системи (frameworks) законів і звичаїв не можуть бути предметом раціонального обговорення. Вони стверджують, що мораль тотожна з законністю, звичаєм чи практикою, а тому неможливо судити чи навіть обговорювати, чи є одна система звичаїв кращою за іншу з моральної точки зору, оскільки різні існуючі системи законів і звичаїв – єдино можливі стандарти моралі.

Цей погляд веде до відомих формул Гегеля «Що дійсне – те розумне» і «Що розумне – те дійсне».¹³ Тут «що є» або «що дійсне» означає світ, включаючи його створені людиною закони і звичаї. Те, що вони створені людиною, заперечувалося Гегелем, який стверджував, що їх створив Світовий Дух або Розум, і що ті, хто здаються великими людьми, творцями історії, – лише виконавці розуму, а їхні пристрасті є найчутливішим інструментом розуму. Вони є детекторами Духу свого часу, а в кінцевому підсумку – Абсолютного Духу, тобто Бога.

(Це лише один із тих багатьох випадків, коли філософи використовують Бога у власних приватних цілях, тобто як опору для деяких своїх хитких аргументів.)

Гегель, як завжди, був і релятивістом, і абсолютистом; він мав принаймні обидва ці підходи, а якщо двох підходів було недостатньо,

¹³Гегель, звісно, розрізняє «видимість» і «дійсність» (Воллес (Wallace) перекладає «Wirklichkeit» не як «дійсність», а як «реальність» – див., наприклад, його *The Logic of Hegel*, Oxford, 1874, с. 7). Бог є «найбільш реальним». «Він є тим, що справді реальне, а те, що існує випадково, є лише видимістю». Гегель пише: «Хто не був би достатньо розумним, щоб побачити, що багато чого в його оточенні не є тим, чим воно має бути?». І він каже, що філософія «має справу лише з Ідеєю, яка не настільки безсила, щоб визначати лише те, що має бути, а не те, що є насправді» (Цитати взяті з G.W.F. Hegel, *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Die Logik, Einleitung, § 6. Див., наприклад, видання Henning, Duncker and Humblot, Berlin, 1840, с. 9–11. Пор. W. Wallace, *The Logic of Hegel*, с. 7–9). Цього, звісно, достатньо, щоб змішати (muddle) те, що є, і те, що має бути, і таким чином захистити практично будь-який погляд (і, можливо, його протилежність).

то й третій. І він був першим з довгого ланцюга посткантіанських, тобто посткритичних чи постраціоналістичних філософів, переважно німецьких, які підтримували міф інтелектуальної рамки.

Згідно з Гегелем, істина сама по собі була одночасно і відносною, і абсолютною. Вона була відносною для кожної історичної та культурної системи (framework), тому не могло бути жодної раціональної дискусії між такими системами, оскільки кожна з них мала власний стандарт істини. Втім Гегель вважав, що його власне вчення про те, що істина є відносною щодо різних систем, абсолютно істинне, оскільки воно було частиною його власної релятивістської філософії.

Твердження Гегеля про те, що він відкрив абсолютну істину, здається вже не приваблює багатьох людей. Проте його вчення про відносну істину і його версія міфу інтелектуальної рамки приваблює їх і досі. Найвпливовішим розробником міфу після Гегеля був, без сумніву, Карл Маркс. Навряд чи варто нагадувати про його ідею класової науки – пролетарської і буржуазної науки, – кожна з яких ув'язнена у власній рамі. Після Маркса ці ідеї отримали подальший розвиток, особливо в працях німця Макса Шелера та угорця Карла Маннгейма. Вони називали свої теорії «соціологією знання» і, як і Маркс, вважали, що концептуальна рамка кожної людини визначається її «соціальним середовищем існування» (social habitat). Я критикував ці ідеї в інших місцях, але важливо побачити, що стоїть за їхньою притягальною силою. Що робить ці ідеї привабливими, так це те, що люди плутають релятивізм з істинним і важливим усвідомленням того, що всі люди помиляються і схильні до упереджень. Це вчення про помилність відіграло значну роль в історії філософії з її найдавніших часів, від Ксенофана і Сократа до Еразма і Чарльза Сандерса Пірса – і я вважаю, що воно є надзвичайно важливим. Але я *не* думаю, що істинне і важливе вчення про людську помилність може бути використане для підтримки релятивізму щодо істини.

Безумовно, вчення про людську помилність можна обґрунтовано використовувати як аргумент проти філософського абсолютизму, який стверджує, що *володіє* абсолютною істиною – або, можливо, *критерієм* абсолютної істини, таким як декартівський критерій ясності і чіткості, або деяким іншим інтуїтивним критерієм. Проте існує зовсім інше ставлення до абсолютної істини – фалібілістське по суті. Воно підкреслює той факт, що помилки, яких ми припускаємося, можуть бути абсолютними помилками, в тому сенсі, що наші теорії можуть бути абсолютно хибними, що вони можуть бути далекими від істини. Таким чином, для фалібіліста поняття істини і поняття невідповідності

істині можуть представляти абсолютні стандарти – навіть якщо ми ніколи не можемо бути впевнені, що живемо відповідно до них. Але оскільки вони можуть слугувати своєрідним навігаційним компасом, вони можуть бути вирішальною підмогою в критичних дискусіях.

Ця теорія абсолютної або об'єктивної істини була відроджена Альфредом Тарським, який також довів, що не може бути універсального критерію істини. Між теорією абсолютної або об'єктивної істини Тарського і вченням про помилність немає жодної суперечності (clash).¹⁴

Однак чи не є поняття істини Тарського відносним поняттям? Чи не є воно відносним до мови, до якої належить висловлювання, істинність якого обговорюється?

Відповідь на це питання – «ні». Теорія Тарського говорить, що твердження в деякій мові, скажімо, англійській, є істинним якщо і тільки якщо воно відповідає фактам. І теорія Тарського передбачає, що коли існує інша мова, скажімо, французька, якою ми можемо описати той самий факт, то французьке твердження, яке описує цей факт, буде істинним якщо і тільки якщо відповідне англійське твердження є істинним. Отже, згідно з теорією Тарського, неможливо, щоб з двох тверджень, які є перекладами одне одного, одне було істинним, а інше – хибним. Тому істина, згідно з теорією Тарського, *не* залежить від мови і не є відносною до мови. Відсилання до мови робиться лише через малоймовірну, але тривіальну можливість того, що ті самі звуки чи символи можуть зустрічатися у двох різних мовах, і тоді, можливо, описуватимуть два абсолютно різні факти.

X

Усвідомлення труднощів перекладу між різними мовами також вплинуло на виникнення цього міфу. *Може* статися так, що твердження однією мовою не перекладається іншою, або, іншими словами, факт чи стан справ, який можна описати однією мовою, не може бути описаний іншою.

Кожен, хто може говорити більш ніж однією мовою, знає, звісно, що досконалі переклади з однієї мови іншою трапляються дуже рідко, якщо вони взагалі є. Проте цю складність, відому всім перекладачам, слід чітко відрізнити від ситуації, що обговорюється тут, тобто неможливості описати однією мовою стан справ, який можна описати

¹⁴ Див. Alfred Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, translated by J.H. Woodger, Oxford University Press, London, 1956. Я пояснював це в різних місцях. Див., наприклад, *Conjectures and Refutations*. с. 223–5.

іншою мовою. Звичайна і добре відома складність полягає в чомусь зовсім іншому, а саме ось у чому. Чітке, просте і легко зрозуміле твердження французькою або англійською мовою може потребувати вельми комплексного і незграбного відтворення, скажімо, німецькою – відтворення, яке навіть важко зрозуміти німецькою мовою. Іншими словами, звичайна складність, відома кожному перекладачеві, полягає в тому, що естетично адекватний переклад може бути неможливим, а не в тому, що *будь-який* переклад цього твердження неможливий. (Я говорю тут про фактологічне твердження, а не про вірш, афоризм чи *dotepnnyy visliv* (*bon mot*), або про тонко іронічне висловлювання чи висловлювання, яке виражає почуття мовця.)

Однак не може бути сумнівів, що може виникнути більш радикальна неможливість. Наприклад, ми можемо сконструювати штучну мову, яка містить лише одномісні предикати, так що цією мовою ми можемо сказати «Пол високий» і «Пітер невисокий», але не «Пол вищий за Пітера».

Цікавішими за такі штучні мови є деякі живі мови. Тут ми можемо багато чому навчитися у Бенджаміна Лі Ворфа.¹⁵ Ворф, здається, був першим, хто звернув увагу на значення певних часів у мові хопі, американського індіанського племені. Ці часи сприймаються носієм мови хопі як такі, що описують певну частину стану речей, яку він намагається описати у своєму твердженні. Вони не можуть бути адекватно відтворені англійською мовою, оскільки ми можемо пояснити їх лише обхідним шляхом, посилаючись на певні очікування мовця, а не на аспекти об'єктивного стану справ.

Ворф наводить такий приклад. У мові хопі є два часи, які можуть бути неадекватно відтворені англійською двома реченнями «Fred began chopping wood» та «Fred began to chop wood». Перше речення буде вжито носієм мови хопі, якщо він очікує, що Фред *продовжуватиме* рубати дрова ще деякий час. Якщо ж мовець *не* очікує, що Фред продовжить рубати, то він *не* скаже мовою хопі «Fred began chopping». Він використає інший час, який відтворюється фразою «Fred began to chop». Але суть полягає в тому, що мовець хопі не хоче, використовуючи свої часові форми, просто висловити свої різні очікування. Він радше хоче описати два різні стани справ, дві різні об'єктивні ситуації, два різні стани об'єктивного світу. Можна сказати, що один час описує початок тривалого *стану* або певного повторюваного *процесу*, в той

¹⁵ Див. Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, edited by John B. Carroll, MIT Press, Cambridge, Mass, 1956.

час як інший час описує початок короткочасної *події*. Отже, носій мови хопі може спробувати перекласти з хопі англійською, сказавши «Fred began sleeping», на противагу «Fred began to sleep», тому що сон – це процес, а не подія.

Все це дуже спрощено, і повне повторення опису складної лінгвістичної ситуації, зробленого Ворфом, могло б легко зайняти цілу статтю. Головний наслідок для моєї теми, який, схоже, впливає з ситуацій, описаних Ворфом і нещодавно обговорених Квайном, полягає в наступному. Хоча не може бути ніякої лінгвістичної відносності щодо *істинності* будь-якого твердження, існує можливість того, що твердження може бути неперекладним деякими іншими мовами. Адже дві різні мови можуть будувати свою граматику на основі двох різних поглядів на те, з чого складається світ, або на основі структурних характеристик світу. В термінології Квайна це можна назвати «онтологічною відносністю» мови.¹⁶

Я вважаю, що можливість того, що деякі висловлювання неперекладні, є чи не найрадикальнішим наслідком того, що Квайн називає «онтологічною відносністю». Проте, незважаючи на різні вражаючі, але дещо *априорні* аргументи Квайна проти перекладності, більшість людських мов насправді є достатньо взаємоперекладними (inter-translatable). Безумовно, деякі мови *погано* піддаються перекладу – можливо, через онтологічну відносність, а можливо, з інших причин.¹⁷ Наприклад, абсолютно неперекладними можуть бути апеляція до нашого почуття гумору або алюзія на місцеву добре відому історичну подію.

XI

Очевидно, що така ситуація має дуже ускладнювати раціональну дискусію, якщо учасники виховувалися в різних частинах світу і розмовляють різними мовами. Втім я виявив, що ці труднощі часто можна

¹⁶ Див. W.V.O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1960, та *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

¹⁷ Я цілковито погоджуюся з критикою Квайна щодо музейної (або зоопаркової) теорії значення слів – теорії, згідно з якою світ – це *єдиний* музей з етикетками на вітринах, вміст яких є однозначними референтами слів чи етикеток. Проте музеї можуть бути різними. Її актуальність вмісту вітрин може залежати від історії – наприклад, від проблем, які були підняті. Але я так само критично ставлюся до будь-якої обсерваціоністської чи біхевіористської теорії значення слів. Я вважаю, що переклад – це питання припущення і спростування – припущення щодо *проблеми* іншого та його фонових знань. Я припускаю, що це спосіб вивчення першої або другої мови. Спостереження за поведінкою може створити проблеми, а може допомогти шляхом спростування (див. мій *Unended Quest*, розділ 7).

подолати. У мене були студенти в Лондонській школі економіки не лише з Європи та Америки, але й з різних частин Африки, Близького Сходу, Індії, Південно-Східної Азії, Китаю та Японії. І я виявив, що труднощі, як правило, можна подолати, якщо виявити трохи терпіння з обох боків. Коли ж виникала серйозна перешкода, яку потрібно було подолати, вона, як правило, була результатом індоктринації західними ідеями. Догматичне, некритичне викладання в поганих вестернізованих школах та університетах, а особливо навчання західному багатослів'ю і деяким західним ідеологіям, були, з мого досвіду, набагато серйознішими перешкодами для раціональної дискусії, ніж будь-які культурні чи мовні бар'єри.

Цей досвід також підказав мені, що зіткнення культур може втратити частину своєї великої цінності, якщо одна з культур, що зіштовхуються, вважатиме себе універсально вищою, а ще більше, якщо її так розглядатиме інша; це може знищити найбільшу цінність зіткнення культур, бо найбільша цінність зіткнення культур полягає в тому, що воно може викликати критичне ставлення. Особливо, якщо одна зі сторін переконана у своїй неповноцінності, то критичне ставлення і намагання вчитися в іншій замінюється свого роду сліпим прийняттям, сліпим стрибком у нове магічне коло, або наверненням, як це часто описують фідеїстичні та екзистенціалістські філософи.

Я вважаю, що онтологічна відносність, хоч і є перешкодою для легкої комунікації, може виявитися величезною цінністю у всіх більш важливих випадках зіткнення культур, якщо її можна подолати не раптовим стрибком у темряву, а досить повільно. Адже це означає, що партнери у зіткненні можуть звільнитися від упереджень, яких вони не усвідомлюють, від несвідомого сприйняття теорій як само собою зрозумілих, теорій, які, наприклад, можуть бути вбудовані в логічну структуру їхньої мови. Таке звільнення може бути результатом критики, пробудженої зіткненням культур.

Що відбувається в таких випадках? Ми порівнюємо і зіставляємо нову мову з нашою власною або з іншими мовами, які ми добре знаємо. У порівняльному дослідженні цих мов ми використовуємо, як правило, нашу власну мову як метамову, тобто як мову, якою ми говоримо, і порівнюємо мови, які є об'єктами дослідження, зокрема і нашу власну мову. Досліджувані мови є об'єктами мовами. Проводячи дослідження, ми змушені дивитися на нашу власну мову – скажімо, англійську – критично, як на набір правил і вживань, які можуть бути дещо вузькими, оскільки вони не в змозі повністю охопити або описати типи сутностей, які, як припускають, існують в інших мовах. Проте

цей опис обмежень англійської мови як об'єктної мови здійснюється на прикладі англійської як метамови. Отже, це порівняльне дослідження змушує нас вийти за межі саме тих обмежень, які ми вивчаємо. І що цікаво, нам це вдається. Засобами виходу за межі нашої мови є *критика*.

Сам Ворф і деякі його послідовники припускають, що ми живемо у своєрідній інтелектуальній в'язниці, – в'язниці, утвореній структурними правилами нашої мови. Я готовий прийняти цю метафору, хоча маю додати, що це дивна в'язниця, оскільки зазвичай ми не усвідомлюємо, що перебуваємо в ув'язненні. Ми можемо усвідомити це через зіткнення культур. Втім згодом саме це усвідомлення дозволяє нам вирватися з в'язниці. Якщо ми добре постараємося, то зможемо вийти за межі нашої в'язниці, вивчаючи нову мову і порівнюючи її з нашою власною.

Щоправда, в результаті з'явиться нова в'язниця. Проте це буде набагато більша і ширша в'язниця. І знову ж таки, ми не будемо від неї страждати. Або, ймовірніше, коли ми страждатимемо від неї, ми зможемо її критично оцінити і, таким чином, знову вирватися у ще ширшу в'язницю.

В'язниці – це рамки. І ті, хто не любить в'язниць, будуть проти міфу інтелектуальної рамки. Вони вітатимуть дискусію з партнером, який походить з іншого світу, з інших інтелектуальних рамок, бо це дає їм можливість відкрити свої досі невідчутні кайдани, розірвати ці кайдани, і таким чином вийти за межі себе. Але, безперечно, вирватися з власної в'язниці – це зовсім не рутинна справа,¹⁸ це може бути лише результатом критичних і творчих зусиль.

XII

Далі в цій статті я спробую застосувати цей короткий аналіз до деяких проблем, що виникли у сфері, яка мене дуже цікавить, – філософії науки.

Минуло п'ятдесят років відтоді, як я прийшов до думки, дуже схожої на міф інтелектуальної рамки – і я не лише прийшов до неї, а й одразу вийшов за її межі. Саме під час великих і палких дискусій після Першої світової війни я дізнався, як важко досягти чогось з людьми, що живуть у закритих рамках – я маю на увазі таких людей,

¹⁸Поп. с. 232 праці Т. S. Kuhn, *Reflections on my Critics*, в *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge University Press, London, 1970, с. 231–78.

як марксист, фрейдист та адлеріанці. Жодного з них не можна було похитнути в його усталеному погляді на світ. Кожен аргумент проти їхньої системи (framework) вони інтерпретували так, щоб вписати його в неї. А якщо це виявлялося складно, то завжди можна було провести психоаналіз або соціоаналіз опонента: критика марксистських ідей була зумовлена класовими упередженнями, критика фрейдистських ідей – репресіями, а критика адлерівських ідей – прагненням довести свою вищість, прагненням, яке було зумовлене спробою компенсувати відчуття власної неповноцінності.

Мені здавалося, що стереотипність цих поглядів гнітить і відштовхує, тим більше, що я не знаходив нічого подібного в дебатах фізиків про загальну теорію Ейнштейна, хоча у той час вона теж була предметом гарячих дискусій.

Урок, який я виніс з цього досвіду, полягав у наступному. Теорії є важливими і незамінними, адже без них ми не могли б орієнтуватися у світі, в якому не змогли б жити. Навіть наші спостереження інтерпретуються за їхньою допомогою. Марксист буквально скрізь бачить класову боротьбу. Тому він вважає, що не бачити її може лише той, хто свідомо заплющив очі. Фрейдист бачить скрізь репресії та сублімацію. Адлеріанець бачить, як почуття неповноцінності виражається в кожній дії і в кожному висловлюванні, незалежно від того, чи є це висловлюванням неповноцінності чи зверхності.

Це свідчить про те, що наша потреба в теоріях є величезною, як і сила теорій. Тому ще важливіше остерігатися, щоб не стати залежними від якоїсь конкретної теорії; ми не повинні дозволити собі потрапити в ментальну в'язницю. Тоді я ще не знав про теорію зіткнення культур, але я, безумовно, використав свої зіткнення з прихильниками різних інтелектуальних рамок для того, щоб закарбувати у своїй свідомості ідеал звільнення з інтелектуальної в'язниці теорії, в якій можна несвідомо застрягнути в будь-який момент свого життя.

Надто очевидно, що ця ідея самозвільнення, виходу з в'язниці моменту, може, в свою чергу, стати частиною інтелектуальних рамок чи в'язниці, або, іншими словами, що ми ніколи не зможемо бути абсолютно вільними. Але ми можемо розширити нашу в'язницю і, принаймні, залишити позаду вузькість того, хто залежний від своїх кайданів.

Отже, наш погляд на світ у будь-який момент обов'язково теоретично навантажений (theory-impregnated). Проте це не заважає нам рухатися до кращих теорій. Як ми це робимо? Суттєвим кроком є лінгвістичне формулювання наших переконань. Це об'єктивує їх, а

отже, робить можливим, щоб вони стали об'єктами критики. У такий спосіб наші переконання замінюються конкуруючими теоріями, конкуруючими припущеннями. І через критичне обговорення цих теорій ми можемо рухатися вперед.

У такому разі ми повинні вимагати від будь-якої кращої теорії, тобто від будь-якої теорії, яку можна вважати прогресивнішою за якусь менш вдалу, щоб її можна було порівняти з останньою. Іншими словами, щоб ці дві теорії *не* були «несумірними», якщо скористатися модним нині терміном, введеним у цьому контексті Томасом Куном.

Наприклад, астрономія Птолемея далека від сумірності з астрономією Аристарха і Коперника. Без сумніву, система Коперника дозволяє нам бачити світ зовсім в інший спосіб. Без сумніву, психологічно відбувається перемикання *гештальта* (*Gestalt shift*), як це називає Кун. Це психологічно дуже важливо. Проте ми *можемо* логічно порівняти ці дві системи. Насправді, це був один з головних аргументів Коперника, що всі астрономічні спостереження, які можна вписати в геоцентричну систему, завжди можна, за допомогою простого методу перекладу, вписати в геліоцентричну. Безсумнівно, між цими двома поглядами на Всесвіт існує величезна різниця, і величина прірви між цими двома поглядами цілком може змусити нас здригнутися. Втім немає жодних труднощів у тому, щоб їх порівняти. Наприклад, ми можемо вказати на колосальні швидкості, які повинна надавати обертальна сфера нерухомих зірок зіркам, що знаходяться поблизу її екватора, в той час як обертання Землі, яка в системі Коперника замінює обертання нерухомих зірок, передбачає набагато менші швидкості. Це, разом з деяким практичним знайомством з відцентровими силами, цілком могло слугувати важливою точкою порівняння для тих, хто мав вибирати між цими двома системами.

Я стверджую, що такого роду порівняння між системами, які історично вирости з одних і тих самих проблем (скажімо, пояснити рух небесних тіл), завжди можливе. Я стверджую, що теорії, які пропонують розв'язання тих самих або близьких проблем, як правило, є порівнянними, а дискусії між ними завжди можливі і плідні. І вони не тільки можливі, вони насправді мають місце.

XIII

Деякі люди не вважають, що ці твердження правильні, і це призводить до того, що погляд на науку та її історію дуже відрізняється від мого. Дозвольте мені коротко окреслити такий погляд на науку.

Прихильники¹⁹ такого підходу звертають увагу на те, що науковці зазвичай тісно співпрацюють і дискутують між собою. І ці прихильники вважають, що така ситуація стає можливою завдяки тому факту, що науковці зазвичай діють у межах спільної інтелектуальної рамки, якої вони дотримуються. (Мені здається, що такі рамки тісно пов'язані з тим, що Карл Маннгейм називав «тотальними ідеологіями».²⁰) Періоди, протягом яких науковці залишаються відданими певній інтелектуальній рамці, вважаються типовими. Це періоди «нормальної науки», а вчені, які працюють у такий спосіб, вважаються «нормальними науковцями».

Наука в цьому сенсі протиставляється науці в період кризи або революції. Це періоди, коли теоретична рамка починає давати тріщини і врешті-решт ламається. На зміну їй приходять нові. Перехід від старої рамки до нової розглядається як процес, який слід вивчати не з логічного погляду (бо він, по суті, не є повністю, або навіть переважно, раціональним), а з психологічного та соціологічного. Можливо, є щось на кшталт «прогресу» в переході до нової теоретичної рамки. Проте – це не прогрес, який полягає у наближенні до істини, і цей перехід не регулюється раціональним обговоренням відносних переваг конкуруючих теорій. *Він не може бути таким, оскільки вважається, що справді раціональна дискусія неможлива без встановленої інтелектуальної рамки.* Без рамки навіть не вважається можливим домовитися про те, що є «перевагою» теорії. (Деякі прихильники цього погляду навіть вважають, що ми можемо говорити про істину лише відносно до рамки.) Раціональна дискусія, таким чином, неможлива, якщо під сумнів ставиться сама ця рамка. І саме тому дві інтелектуальні рамки, стару і нову, іноді описують як *несумірні*.

Ще одна причина, чому іноді говорять про несумірність інтелектуальних рамок, схоже, полягає в наступному. Рамку можна розглядати як таку, що складається не лише з «домінуючої теорії», а й такої, що частково є психологічним і соціологічним утворенням. Вона вміщує

¹⁹При написанні цього розділу я спочатку мав на увазі Томаса Куна і його книгу *Структура наукових революцій* (The Structure of Scientific Revolutions, Chicago University Press, Chicago, 1962, 1970). Див. також мою статтю *Normal Science and its Dangers* у збірнику *Criticism and the Growth of Knowledge*, с. 51–8. Однак, як зазначає Кун, ця інтерпретація ґрунтувалася на неправильному розумінні його поглядів (див. його *Reflections on my Critics*, в *Criticism and the Growth of Knowledge*, с. 231–78, і його *Postscript 1969* до 2-го видання *The Structure of Scientific Revolutions*), і я цілком готовий врахувати його поправку. І все ж, я вважаю обговорювану тут позицію впливовою.

²⁰Критику Карла Маннгейма див. у розділах 23 і 24 *Open Society*.

в собі домінуючу теорію *разом* з тим, що можна назвати *способом бачення речей, узгодженим з домінуючою теорією*, включаючи іноді навіть спосіб бачення світу і спосіб життя. Відповідно, така рамка утворює соціальний зв'язок між своїми прихильниками, вона пов'язує їх разом, подібно до того, як це робить церква, політичне чи мистецьке кредо, або ідеологія.

Це додаткове пояснення зазначеної несумірності: зрозуміло, що *два способи життя і два погляди на світ* є несумірними. Проте я хочу підкреслити, що *дві теорії*, які намагаються розв'язати одну і ту саму групу проблем, включно з їхніми нащадками (їхніми проблемними дітьми), не обов'язково *повинні* бути несумірними, і що в науці, на відміну від релігії, саме *проблеми і теорії* є першочерговими. Я не хочу заперечувати, що існує таке поняття, як «науковий підхід», або науковий «спосіб життя» – тобто спосіб життя тих людей, які присвятили себе науці. Навпаки, я стверджую, що науковий спосіб життя передбачає палкий інтерес до об'єктивних наукових теорій, до теорій самих по собі, до проблеми їхньої істинності чи наближеності до істини. І цей інтерес є *критичним* інтересом, *аргументованим* інтересом. Тому він не породжує, як деякі інші кредо, нічого подібного до описаної «несумірності».

Мені здається, що існує багато контрприкладів до теорії історії науки, яку я щойно розглянув. Є, по-перше, контрприклад, які показують, що існування «інтелектуальної рамки» – домінуючої теорії і роботи, що відбувається в її межах, аж ніяк не є необхідною чи навіть обов'язковою умовою для розвитку науки. Більше того, є контрприклад, які показують, що в науці може існувати *кілька «домінуючих» теорій*, які століттями борються за панування, і що між ними можуть навіть відбуватися плідні дискусії. Моїм головним контрприкладом у цьому контексті є теорія будови матерії, в якій атомізм і теорії неперервності плідно ворогували від піфагорійців і Парменіда, Демокрита і Платона до Гейзенберга і Шредінгера. Я не думаю, що цю ворожнечу (war) можна назвати передісторією науки чи історією донауки. Іншим контрприкладом цього другого типу є війна теорій²¹ теплоти з кінетичними і феноменологічними теоріями. А

²¹ Мало хто усвідомлює, що своїм рівнянням $E=mc^2$ Ейнштейн воскресив флюїдну (калорійну) теорію теплоти, для якої питання про те, чи має теплота якусь вагу, вважалося вирішальним. Згідно з теорією Ейнштейна, теплота має вагу – тільки важить вона дуже мало.

протистояння між Ернстом Махом і Максом Планком²² не було характерним для кризи, не відбувалося в межах однієї концепції, і, звісно, його не можна назвати донауковим. Іншим прикладом є протистояння між Кантором та його критиками (особливо Кронекером), яке пізніше продовжилося у формі обміну думками між Расселом і Пуанкаре, Гільбертом і Брауером. До 1925 року існувало щонайменше три радикально протилежні інтелектуальні рамки, і вони поступово змінювали свій характер. До цього часу відбувалися не лише плідні дискусії, а й так багато синтезів, що минулі протистояння (*animadversions of the past*) майже забуті. По-третє, існують контрприклад, які показують, що плідні раціональні дискусії можуть тривати між прихильниками новоствореної домінуючої теорії і непереконаними скептиками. Як-от у *Дві основні системи* Галілея. Такими є деякі «популярні» праці Ейнштейна, або важлива критика принципу коваріації Ейнштейна, висловлена Е. Кречманом (1917), або критика загальної теорії Ейнштейна, яку нещодавно озвучив Діккі (Dicke). І такими є знамениті дискусії Ейнштейна з Бором. Було б зовсім неправильно сказати, що вони не були плідними, бо не тільки Бор стверджував, що вони значно покращили його розуміння квантової механіки, а й призвели до відомої статті Ейнштейна, Подольського і Розена, яка породила цілу низку робіт, що мають неабияке значення, і, можливо, ще призведуть до появи нових.²³ Жодній статті, яка обговорюється визнаними експертами протягом тридцяти п'яти років, не можна відмовити в науковому статусі і значенні, але ця стаття, безумовно, критикувала (ззовні) всю систему (*framework*), яка була встановлена революцією 1925-6 років. Опозиція до цієї системи – Копенгагенської системи – продовжується меншістю, до якої належать, наприклад, де Бройль, Бор, Ланде і Віж'є (Vigier), окрім імен, згаданих у попередній примітці.²⁴

²² Пор. дискусію між Планком і Махом, особливо статтю Планка *Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis*, *Physikalische Zeitschrift*, II, 1910, с. 1186–90.

²³ Див., наприклад, J.S. Bell, *On the Einstein Podolsky Rosen Paradox*, *Physics*, 1, 1964, с. 195–200, та *On the Problem of Hidden Variables in Quantum Mechanics*, *Reviews of Modern Physics*, 38, 1966, с. 447–52. Див. також John F. Clauser, Michael A. Horne, Abner Shimony, and Richard A. Holt, *Proposed Experiment to Test Local Hidden Variable Theories*, *Physical Review Letters*, 13 October 1969. Розширення або посилення парадоксу EPR, описаного в моїй книзі *Logic of Scientific Discovery*, с. 446–8, як на мене, передбачає рішуче спростування копенгагенської інтерпретації, оскільки два одночасні вимірювання разом дозволили б одночасне «скорочення двох хвильових пакетів, яке не може бути здійснене в рамках теорії». Див. також статтю James Park and Henry Margenau, *'Simultaneous Measurability in Quantum Theory'*, *International Journal of Theoretical Physics*, 1, 1968, 211–83.

²⁴ Див. мою статтю *Quantum Mechanics without "The Observer"*, в *Studies in the*

Отже, дискусії можуть тривати весь час. І хоча завжди існують спроби перетворити наукове співтовариство на закрите суспільство, ці спроби не увінчалися успіхом. На мою думку, вони були б фатальними для науки.

Прихильники міфу інтелектуальної рамки різко розмежують раціональні періоди розвитку науки в межах певної рамки (які можна описати як періоди закритої або авторитарної науки) і періоди кризи та революції (які можна описати як майже ірраціональний стрибок, подібний до релігійного навернення, – від однієї рамки до іншої).

Без сумніву, такі ірраціональні стрибки, такі навернення, як описано, існують. Без сумніву, є науковці (нормальні науковці, напевно), які просто слідують прикладу інших, або піддаються соціальному тиску і приймають нову теорію як нову віру (faith), тому що її прийняли експерти, авторитети. Я визнаю, на жаль, що в науці існує мода, і що існує також соціальний тиск.

Я навіть допускаю, що може настати день, коли соціальна спільнота науковців складатиметься переважно або виключно з науковців, які некритично приймуть панівну догму. Вони, як правило, будуть зазнавати впливу моди. І вони приймуть теорію, тому що вона є останнім криком, і тому що вони бояться, що їх вважатимуть відсталими.

Я стверджую, однак, що це буде кінець науки, якою ми її знаємо – кінець традиції, започаткованої Фалесом та Анаксимандром і заново відкритої Галілеєм. Допоки наука є пошуком істини, вона залишатиметься раціональною критичною дискусією між конкуруючими теоріями, а також раціональною критичною дискусією навколо революційної теорії. Ця дискусія вирішує, чи слід розглядати нову теорію як кращу за стару, тобто чи можна вважати її кроком до істини.

XIV

Майже сорок років тому я підкреслював, що навіть спостереження і протоколи спостережень перебувають під впливом теорій або, якщо хочете, під впливом інтелектуальної рамки. Дійсно, не існує такого поняття, як неінтерпретоване спостереження – спостереження, яке не насичене теорією. Насправді, наші власні очі та вуха є результатом еволюційної адаптації, тобто методу спроб і помилок, що відповідає методу припущень і спростувань. Обидва методи є пристосуванням

до закономірностей навколишнього середовища. Простий приклад покаже, що у звичайному візуальному досвіді вбудоване допарменідівське абсолютне відчуття верху і низу, відчуття, яке, без сумніву, має генетичне підґрунтя. Приклад такий. Квадрат, що стоїть на одній зі своїх сторін, виглядає для всіх нас іншою фігурою, ніж квадрат, що стоїть на одному з його кутів. При переході від однієї фігури до іншої відбувається справжнє перемикання *гештальта*.

Проте я стверджую, що той факт, що спостереження насичені теорією, не призводить до несумірності ані спостережень, ані теорій. Оскільки старі спостереження можуть бути свідомо заново проінтерпретовані, ми можемо дізнатися, що два квадрати є різними положеннями одного й того ж квадрата. Це ще більше спрощується завдяки генетично обумовленим інтерпретаціям: без сумніву, ми так добре розуміємо один одного частково тому, що маємо багато спільних фізіологічних механізмів, які вбудовані в нашу генетичну систему.

І все ж я стверджую, що вийти за межі навіть генетично зумовленої фізіології для нас є можливим. Ми це робимо за допомогою критичного методу. Ми можемо навіть трохи зрозуміти мову бджіл. Щоправда, це розуміння є гіпотетичним і рудиментарним. А втім майже будь-яке розуміння є гіпотетичним, а розшифровування нової мови завжди спочатку є рудиментарним.

Це метод науки, метод критичної дискусії, який робить можливим для нас вихід за межі не лише наших культурно набутих, а й навіть вроджених рамок. Цей метод змусив нас вийти за межі не лише наших відчуттів, а й нашої частково вродженої схильності розглядати світ як універсум ідентифікованих речей та їхніх властивостей. Ще з часів Геракліта були революціонери, які говорили нам, що світ складається з процесів, і що речі є речами лише на вигляд, а насправді вони є процесами. Це показує, як критична думка може кидати виклик і виходити за межі інтелектуальної рамки, навіть якщо вона вкорінена не лише в нашій конвенційній мові, а й у нашій генетиці – в тому, що можна назвати самою людською природою. Однак навіть ця революція не породжує теорію, несумірну зі своєю попередницею, адже завдання революції полягало в тому, щоб пояснити стару категорію «речі» (thinghood) теорією більшої глибини.

XV

Я, мабуть, можу також згадати, що існує дуже особлива форма міфу інтелектуальної рамки, яка є надзвичайно поширеною. Вважає-

ться, що перед обговоренням ми маємо домовитися про наш словник – можливо, шляхом «визначення термінів».

Я вже неодноразово критикував цю позицію і не маю змоги робити це ще раз.²⁵ Я лише хочу пояснити, що існують найвагоміші з можливих аргументи проти цього погляду. Усі визначення, включно з так званими «операційними», можуть лише перенести проблему значення терміну, про який йдеться, на терміни, які його визначають (*defining terms*). Отже, вимога дефініцій веде до нескінченного регресу, якщо не визнати так званих «примітивних», тобто *невизначених* термінів. Але вони, як правило, не менш проблематичні, ніж більшість визначених термінів.

XVI

В останньому розділі цієї статті я коротко розгляну міф інтелектуальної рамки з логічної позиції. Я спробую поставити щось на кшталт логічного діагнозу недуги.

Міф інтелектуальної рамки, зрозуміло, тотожний доктрині про те, що не можна раціонально обговорювати щось *фундаментальне*, або що раціональне обговорення *принципів* неможливе.

Ця доктрина логічно випливає з помилкового уявлення, що будь-яка раціональна дискусія має починатися з деяких принципів або, як їх часто називають, *аксіом*, які, в свою чергу, мають бути прийнятими догматично, якщо ми хочемо уникнути нескінченного регресу – регресу через те, що при раціональному обговоренні валідності наших принципів або аксіом ми мусимо знову звертатися до принципів або аксіом.

Зазвичай ті, хто спостерігав таку ситуацію, або догматично наполягають на істинності системи (*framework*) принципів чи аксіом, або стають релятивістами, стверджуючи, що існують різні системи, і що між ними не може бути жодної раціональної дискусії, а отже, і раціонального вибору.

Проте все це є помилковим. Адже за цим стоїть негласне припущення, що раціональна дискусія повинна мати характер обґрунтування, доказу, демонстрації, або логічного виведення з прийнятих передумов. Але дискусії, які ведуться в природничих науках, могли б навчити наших філософів, що існує й інший вид раціональної дискусії – критична, яка не прагне довести, обґрунтувати чи утвердити теорію, а

²⁵ Див. *Open Society*, розділ 11, частина II, або *Quantum Mechanics without "The Observer"*, особливо с. 11–15, або *Conjectures and Refutations*, с. 19, 28 (розділ 9), 279 і 402.

тим більше вивести її з якихось легковажних передумов, а намагається перевірити обговорювану теорію, з'ясувавши, чи всі її *логічні наслідки* є прийнятними, або ж вона має, можливо, якісь небажані наслідки.

Таким чином, ми можемо логічно розрізнити *помилковий* і *правильний метод критики*. *Помилковий метод* починається з питання: Як ми можемо утвердити чи обґрунтувати нашу тезу або нашу теорію? Тим самим він веде або до догматизму, або до нескінченного регресу, або до релятивістської доктрини раціонально несумірних інтелектуальних рамок. На противагу цьому, *правильний метод* критичної дискусії починається з питання: Якими є *наслідки* нашої тези чи нашої теорії? Чи всі вони прийнятні для нас?

Отже, він передбачає порівняння наслідків різних теорій (або, якщо хочете, різних інтелектуальних рамок) і намагається з'ясувати, яка з конкуруючих теорій чи рамок має наслідки, що видаються нам бажаними. Таким чином, він визнає помилність усіх наших методів, хоча й намагається замінити всі наші теорії на кращі. Це, безперечно, складне завдання, але аж ніяк не нездійсненне.

Звісно, прихильник міфу інтелектуальної рамки може розкритикувати цю ідею. Він може сказати, наприклад, що те, що я назвав правильним методом критики, жодним чином не дозволяє нам вийти за межі нашої рамки, оскільки, наполягатиме він, «наслідки, які видаються нам бажаними», самі стануть *частиною* нашої рамки, що ми маємо тут модель простого самовиправдання, а не критичного виходу за межі інтелектуальної рамки.

Проте я вважаю, що ця критика є помилковою. Хоча ми *можемо* інтерпретувати наші погляди у такий спосіб, ми не *зобов'язані* цього робити. Ми можемо обрати мету чи завдання – таку, як краще зрозуміти Всесвіт, в якому ми живемо, і себе як його частину, яка є автономною по відношенню до конкретних теорій чи рамок, які ми конструємо, щоб досягти цієї мети. І ми можемо обрати для себе стандарти пояснення і методологічні правила, які допоможуть нам досягти нашої мети і яким *нелегко* задовольнити будь-якій теорії чи концепції (framework). Звісно, ми можемо обрати не робити цього, ми можемо вирішити зробити наші ідеї само-підсилюючими. Ми не можемо ставити перед собою жодних завдань, окрім тих, які, як ми знаємо, наші теперішні ідеї можуть виконати. Безумовно, ми можемо обрати цей шлях. Але якщо ми оберемо так зробити, ми не лише відвернемося від можливості навчитися, що ми помиляємося, ми також відвернемося від тієї традиції критичного мислення (що сходить до

греків і до зіткнення культур), яка зробила нас тими, ким ми є, і яка дає нам надію на подальше самозвільнення за допомогою знання.

Підводячи підсумок, інтелектуальні рамки, як і мови, можуть бути бар'єрами. Вони навіть можуть бути в'язницями. Але чужа концептуальна рамка, як і іноземна мова, не є абсолютним бар'єром, ми можемо прорватися крізь неї, так само як ми можемо вирватися з нашої власної інтелектуальної рамки, з нашої власної в'язниці. І так само, як подолання мовного бар'єру є важким, але дуже вартим наших зусиль і, ймовірно, окупиться не лише розширенням нашого інтелектуального горизонту, а й принесе нам багато задоволення, так само відбувається і з подоланням бар'єру інтелектуальної рамки. Такий прорив є відкриттям для нас. Він часто призводив до прориву в науці, і це може статися знову.

Переклад з англійської О. Панафідіної.

Надійшла до редакції 29 березня 2025 р.

Прийнята до друку 14 квітня 2025 р.

Опублікована 1 вересня 2025 р.



<https://doi.org/10.55056/apm.7752>