

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ТЕОРИИ АРГУМЕНТАЦИИ

1. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ИСХОДНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ТЕОРИИ АРГУМЕНТАЦИИ

1

Теория аргументации возникла за рубежом в условиях, когда современное буржуазное философствование, развивавшееся в русле оппозиции знание-ценность, обнаружило безысходность основоположений, присущих каждой из сторон этого противопоставления — иррационализму и логико-методологизму. И неопозитивизм и его методологические противники антиэпистемического толка стали искать пути не столько сближения, сколько взаимозаимствования друг у друга ряда конструктивных идей. Оставаясь в пределах своих концептуальных установок, представители обоих направлений пытались заполнить гносеологические бреши, возникшие в результате односторонней ориентации на знание или ценность, путем обращения к проблемам и решениям, свойственным противоборствующей стороне.

Надо заметить, что в этих своих попытках они не встречали особых трудностей, поскольку их оценки характера философского знания, в конечном счете, мало чем отличались: и те и другие выводили философию в область ненаучного знания (иррационального или формальнологически недоказуемого), с той лишь разницей, что одни считали это недостатком философии, другие — ее величайшим достоинством.

Теория аргументации возникла в недрах эпистемического типа мышления, для которого, если говорить в самом общем виде, философия является убеждением (точкой зрения, мнением), не обладающим ни объективной, и ни собственно логической истинностью. Это общее положение авторы теории аргументации трактуют своеобразно, следуя от формальнологической критики методологических интерпретаций логики исчислений к проблеме коммуникативности, общепринятости или, что то же с негативной стороны, «несовместимости» определенного рода положений, высказанных с помощью многозначного естественного языка. В подобном движении мысли проблема социальности аргументации возникает как бы сама собой. Однако не следует обольщаться относительно того, что социальность принимает здесь какое бы то ни было социально-обусловленное и историко-культурное содержание. Для зарубежной теории аргументации приемлемы лишь «внешние» социально-психологические аспекты социальности («сообщество»,

«группа», «школа» и т. п.). Общество же понимается, в лучшем случае, в куновском варианте реализуемости коммуникации¹ как преемственности, соотносимости и, с другой стороны, непримиримости и противостояния различного рода человеческих убеждений.

Достаточно ясное представление о социально-мировоззренческом смысле теории аргументации можно получить, обратившись к способу ее обоснования Х. Перельманом.

Обоснование теории аргументации Перельман начинает с анализа способов доказательства истинности предложений в формальной логике. Собственно формальные подходы Перельман безоговорочно связывает лишь с методами современной математической логики, с искусственным языком², с логической (или, как ее еще называют, логистической) системой³.

Перельман четко определяет четыре ее предписания: а) перечисление «атомов языка» (знаков — *signes primitives*), б) формулирование правил — составление выражений, имеющих значение в данной системе, в) выбор аксиом, т. е. выражений истинных при любом выводе и, наконец, г) фиксация правил вывода, позволяющих строить теорему. Выполнение этих предписаний (процедур) позволяет, согласно Перельману, осуществить **доказательство** путем перехода от выражений к выражениям на основе принятых аксиом⁴: предложение в этом случае становится утверждением. Все остальные способы логического доказательства (в том числе и формальнологические, но не математические) Перельман считает неформальными и, соответственно, положения — формально не доказуемыми.

Этот вывод Перельман считает результатом здравого, на его взгляд, размышления. Он идет от признания недостаточности, ограниченности математической логики, даже тогда, когда речь идет о ее безусловной применимости в ЭВМ: «Человеческая логика, — полагает Перельман, — рассуждающая в рамках формализма, превосходит последний»⁵. Причина этого, согласно Перельману, заключена, во-первых, в том, что сама формализация не обеспечивает ни строгости, ни безусловности доказательства (трудности интерпретации — вынужденность онтологических допущений и т. п.) и, во-вторых, в том, что в человеческом общении наличествуют суждения нравственного порядка, формальное доказательство которых невозможно в силу непереводаемости этих предложений с естественного языка, где возможна разнозначная по содержанию интерпретация одинаковых по форме выражений, на искусственный язык, формальный по своему предназначению.

Однако Перельман считает (и тут намечается поворот к теории аргументации), что это все не является достаточным основанием для отказа от **всякого** рода логических доказательств: ведь деятельность интерпретатора в любом случае протекает «в рам-

ках формализма», поэтому можно утверждать, что, даже выходя за границы чисто формальной (математической) логики, он прибегает к неформальным логическим доказательствам, т. е. не отказывается от логики вообще. Правда, тогда мы имеем дело не с общезначимыми утверждениями, а с той или иной точкой зрения — убеждением. На этом строгом различении формального (formell) и неформального (non-formell) доказательства, утверждения (истины) и убеждения (мнения) базируется необходимость создания (или «воссоздания», если иметь в виду ссылки на Аристотеля) теории аргументации — логики убеждения. Стержневой проблемой этой теории, согласно Перельману, является неформальное доказательство и разного рода философские, логические и социально-психологические обстоятельства, с ним связанные.

Прежде чем перейти к рассмотрению самой проблемы доказательства и ее трактовки Перельманом, вспомним, что для сциентически ориентированного мышления, которое разделял и Перельман, свойственен лишь формальнологический подход определения истинности. Однако Перельман, уже вследствие поставленной перед собой задачи — определение логики убеждения, с самого начала вынужден, как бы вопреки себе, выйти за пределы обсуждения проблемы доказательства в одном лишь формально-логическом аспекте. В то же время, не умея отрешиться от него, он в самом исходе смещает, по крайней мере, два плана исследования этой проблемы — план, условно говоря, логический (непротиворечивость и т. п.) и гносеологический (вопрос о соответствии суждений, концепций, теорий и т. п. объективно существующей действительности)⁶.

Один из планов — логический — составляет необходимое условие любого утверждения истинности: если вы защищаете самую что ни на есть истину по отношению к действительности («правду» действительности), ее обоснование разрушается, когда допускаются формально-логические ошибки (алогичность) в рассуждении. (Но не наоборот: если ваше утверждение ложно, то никакие софистические или демагогические увертки не спасают от логического и гносеологического разоблачений). Другой план — гносеологический (или методологический, их различие в данной связи несущественно) — весьма многозначим, так как здесь возникает множество философских проблем⁷. Среди них, не вдаваясь в подробности, укажем хотя бы на сложнейшую, уходящую в глубь субъектно-объектных отношений, проблему относительности истины. Что значит, если вдуматься, соответствие знания действительности? Ведь об одной и той же «объективной» действительности высказываются различные (в различных смыслах) истины, как на протяжении веков, так и в одно и то же историческое время. И все эти истины — поскольку они истины, а не заблуж-

дения или ложь — высказываются логично (по форме), формально непротиворечиво. Когда бы Перельман только в этом смысле употреблял термин «формализм», то можно было бы с ним согласиться. Однако, очевидно, что если здесь ограничиться формально-логическими противопоставлениями (противоречивое — непротиворечивое, однозначное — неоднозначное и т. д.), то нетрудно впасть в серьезные и уже по содержанию непреодолимые противоречия (типа «гносеологических» апорий) между логическими принципами доказуемости истины и представлениями о том, что есть истина в качестве процесса познания реальной действительности.

Пренебрегая такой опасностью, Перельман, не покидая на первых порах пределов логических постановок вопроса, но желая спасти положение, и предлагает особую теорию доказательства (она же — теория познания), опять же логику, но неформальную (в смысле — нелогистическую), которую он нарекает именем «теория аргументации».

II

Здесь пожалуй, следует остановиться и рассмотреть определения доказательств, которые функционируют в научном знании и житейском обиходе, и попытаться сопоставить их с теорией аргументации Х. Перельмана. Такое сопоставление не прихоть, оно оправдано тем, что именно в интерпретации понятия доказательства таится непосредственная, но глубоко залегающая причина смещений и ошибок не одной только теории аргументации Перельмана.

Логическое доказательство (иного, вероятно, не бывает в собственно вербальной сфере) представляет собой «рассуждение, имеющее целью обосновать истинность (или логичность) какого-либо утверждения, которое называется тезисом доказательства. Суждения, на которые опирается доказательство и из которых логически следует тезис, называются аргументами (основаниями)»⁸. Наряду с этим «логическим» определением доказательства в нашей литературе имеются также «гносеологические» определения⁹. Само собой разумеется, что ни те, ни другие не содержат в себе ничего принципиально ошибочного. Однако в связи с поставленной проблемой они, как кажется, нуждаются в четкой интерпретации: эти определения могут быть применимы ко всем типам и формам «бытования» истины, пригодны для характеристики всех планов и методов ее достижения, а это — в данной связи — чревато не только гносеологической, но и методологической путаницей. Нельзя не иметь в виду, что все эти и многие другие определения доказательства хотя и правомерны, но имеют весьма общий (а иногда обыденно-практический), односторонний и в этом

смысле абстрактный характер. Кстати говоря, именно в этом своем общем виде они функционируют во всех тех случаях, когда нет надобности уточнять, о каких из существующих способов определения истинности идет речь¹⁰. Такое употребление слова вполне объяснимо. Доказательность здесь понимается необъятно, широко, как аргументированность суждения. Ведь не следует забывать, что слово «аргумент» (довод) с давних пор используется в самом общем смысле, когда говорится о чем-либо, чему имеется какое-либо подтверждение.

Но в том-то и дело, что возникновение теории аргументации связано с появлением «конкретного» т. е. связанного с развитием логики и философии, обогащенного знаниями, определения доказательства.

Ужесточение требований относительно непротиворечивости и однозначности интерпретируемости нашло свое выражение, как уже было сказано, в искусственных знаковых системах. В символической логике вопросы, относящиеся к истине, «действительно логическую интерпретацию» имеют лишь в случае изучения таких знаковых систем, которые служат формальными моделями структуры логического доказательства¹¹. Понятие доказательства, следовательно, в результате дальнейшей формализации специфировалось¹² и в редакции одного из авторитетных представителей современной математической логики А. Чёрча приняло следующий вид: «Конечная последовательность, состоящая из одной или большего числа правильно построенных формул называется **доказательством**, если каждая правильно построенная формула в такой последовательности либо является аксиомой, либо непосредственно выводится по одному из правил вывода из предыдущих правильно построенных формул»¹³, с. 49—50).

С этим специально научным определением доказательства нельзя не считаться не только потому, что оно, принятое в общих чертах всеми специалистами по логике и методологии науки, послужило поводом возникновения теории аргументации, построенной на возражениях против сведения всей логики к математической логике. Одна из важнейших причин, почему вновь возникшее понятие доказательства должно строго учитываться в марксистско-ленинской философии, заключается в том, что с помощью представления о двух типах доказательства (неформального, т. е. общелогического или гносеологического, в данной связи это не важно, и формального—специальнонаучного, логистического)¹⁴ закрепляется **мировоззренческая** идея о существовании двух «миров» (областей, сфер) — мира «правдоподобия», где вполне достаточно нестрогого, не обосновывающего истинность «доказательства», поскольку здесь мы имеем дело лишь с мнением (точкой зрения), и мира истины, где функционирует истина (знание) и действуют строгие (формализованные) правила ее выводимости, математи-

чески выверенные способы ее доказательства. С научной точки зрения, можно пренебречь благими побуждениями самого Перельмана, который пытался найти логические правила **доказательства** и мнений, хотя бы потому, что даже его самого они привели к неудавшемуся поиску одних лишь «технических» средств убеждения.

III

Нетрудно заметить, что деление доказательства на формальное и неформальное¹⁵ по своей значимости выводит и саму проблему истинности за пределы логики. С помощью такого деления вся мировоззренческая сфера и в том числе (скорее, прежде всего) философское знание ставится под сомнение с точки зрения его истинности — логической или гносеологической. За всяким принципиально неформализуемым знанием закрепляется статус мнения или убеждения, лишенного всеобщего принципа обоснованности, поскольку формальная недоказуемость для зарубежной теории аргументации равносильна невозможности какого бы то ни было обоснования гуманитарно-социального, мировоззренческого содержания в любой из общественных форм сознания. !

В случае методологической интерпретации такого разделения на два рода доказательства дело обстоит не лучше. Если каждый из этих типов доказательства рассматривать как методологический принцип (а такие попытки всегда возможны), то в благородных целях защиты научного престижа философского и всего гуманитарного знания, казалось бы, можно настаивать на абсолютно неправомерной идее формализации этого знания с помощью хотя бы догматических («неформальных» логических) приемов а лучше того, путем создания искусственного языка. В случае неудачи (а она неминуемо последует) можно уже как бы с полным основанием говорить о необоснованности философского знания, которое не поддается даже неформальному доказательству.

Можно согласиться с возражением Перельмана против сведения всей логики к исчислениям, но при этом надо иметь в виду, что основоположник зарубежной теории аргументации в своих рассуждениях относительно формального и неформального доказательств оставляет без внимания некоторые в высшей степени значимые обстоятельства.

Логика всегда была формальной дисциплиной. От того, что она пошла дальше по пути присущей ей по определению отнесенности к форме¹⁶, общий тип логического доказательства («менее» формальный, чем в математической логике) не перестал быть тем не менее **формальным**, т. е. доказательством по форме (в данной связи независимо от того, что эта форма сама по себе логически

содержательна). Непосредственной, специальной функцией формально логической процедуры является обеспечение непротиворечивости самого хода рассуждения и только в конечном итоге и в зависимости от содержания рассуждения (или его смысловой интерпретации) — установление истинности в гносеологическом плане, как отраженной в сознании предметной (или идеальной) реальности. Из этого следует, что сама постановка вопроса о формальном и неформальном доказательстве в пределах логики по самому своему существу неправомерна. Неформальное доказательство уже нельзя квалифицировать как доказательство в его специальнонаучном значении. Оно является «доказательством» лишь в самом общем, неспецифическом, можно сказать, обыденно-обиходном смысле (типа «а я ему доказываю...»), и потому использование этого термина без соответствующих кардинальных оговорок может породить лишь нежелательные теоретико-познавательные и мировоззренческие смещения.

Полезнее было бы обратить внимание на то, что спецификация понятия «доказательство» противопоставила его не только всем общим (общелогическим и гносеологическим) определениям, но, что гораздо важнее, «вскрыло проблему», т. е. четко и недвусмысленно определило самостоятельный и особенный характер проблемы обоснования истинности рассуждения «по содержанию». Обоснование, в отличие от доказательства, обращаясь к содержанию и ставя своей целью установление соответствия наших знаний объективной действительности, функционирует уже в сфере субъектно-объектного отношения. Формально-логическая процедура обеспечения непротиворечивости суждений и выводов служит лишь мыслительным средством реализации этого отношения в виде человеческого знания.

На первый взгляд, может показаться, что это и есть то, что мы называем «гносеологическим доказательством», и в этом смысле его можно отнести к «неформальной» логике. Не будем пока говорить о том, что гносеологическое «доказательство» по методу не может быть формально-логическим; в силу целого ряда причин, о которых будет сказано в своем месте, оно должно быть диалектическим. Сначала попытаемся понять, что могло бы значить словосочетание «гносеологическое доказательство»?

Познание, как известно, осуществляется в процессе (и в результате) практической (целесообразной, предметной и критически-преобразующей) деятельности человечества (в данной связи — субъекта познания). И поскольку «созерцательность» этого процесса обоснованно отвергается марксистско-ленинской диалектикой, то он ни при каких обстоятельствах не может быть гносеологически изолированным. «Субъектность» процесса познания и изменения действительности означает прежде всего его социальную обусловленность и историко-культурную значимость, а так

же вытекающую из этого мировоззренческую и идеологическую ценность. Следовательно, «доказательство по содержанию», заведомо исключая гносеологическую «чистоту», не может быть собственно гносеологическим.

Возражение вызывает также понятие «доказательство». Если речь идет об установлении истины в гносеологическом плане, то здесь слово «доказательство» используется в столь широком (или, напротив, профессиональном, специальном, как скажем, в области права) смысле, что смещения, о которых речь шла выше, становятся неизбежными. Логические процедуры доказательства (общего или специализированного характера) не могут сами в себе нести всю многогранную содержательность истины в ее отношении к действительности. Содержательная истинность «доказывается» в ходе человеческой практики, а этот процесс никоим образом не укладывается в логические (или гносеологические) противопоставления. Установление истинности по «мировоззренческому» содержанию не может быть прерогативой «доказательства», здесь логика полностью уступает место диалектике как способу построения концепции, обоснования истинности ее положений и определения значения ее понятий¹⁷.

Обоснование по сравнению с доказательством (в любом из его определений) не отличается какой-либо ущербностью. Скорее, в каком-то смысле, напротив — оно позволяет проблему определения истинности знакомого перевести в действительно содержательную, неформальную область. И поскольку диалектический метод определяет истинность не саму по себе, а в отношении к реальной действительности, то «мнение» и «знание» различаются в зависимости не от «степени» формальности рассуждения, а от характера знания, достигнутого в процессе познания. В этом случае всякие попытки лишить по формальному признаку «мировоззренческие» истины статуса знания, оставив за ними достоинство лишь мнения, лишаются всякого серьезного основания.

Перельман прав, отвергая иррационалистические установки современного антропоцентризма: философия (как и все обществоведение) — это рациональный тип мышления, она логична, а не иррациональна по форме и понятийна (концептна) по содержанию. Но Перельман, в качестве философа находящегося на позитивистской тропе, не допускает и мысли о том, что понятийность обществоведческого («мировоззренческого») знания может найти свое выражение за пределами логического противопоставления формального и неформального доказательства, а именно в диалектическом методе познания и обоснования истины. В то же время, называя всякое понятийное (рациональное) обоснование «доказательством», он, уже с другой стороны, поступает специфической строгостью этого понятия, достигнутой в современных логических концепциях.

До сих пор мы сознательно избегали термина «аргументация» и вследствие этого может создаться впечатление, что если «доказательство», даже «неформальное», — не аргументация, то может быть, аргументацией является обоснование? Если б все обстояло так просто, то вряд ли был бы какой бы то ни было смысл в этом термине (понятии), и сама проблема аргументации лишилась бы всякого содержания. Между тем дело обстоит отнюдь не так. Смысл понятия «аргументация», его специальное, можно сказать, мировоззренческое назначение и значимость для марксистско-ленинской философии требует особого рассмотрения. Не останавливаясь пока на подробностях, попытаемся в двух словах указать на мировоззренческо-гносеологические корни проблемы.

Если то или иное суждение недоказуемо формально, то его общезначимость и необходимость остается под вопросом. Как в таком случае сделать его убедительным для других? Это еще сциентистская постановка вопроса убеждения, но в своей сущности этот вопрос встает в мировоззренчески любой концепции истины. Как соотносятся истинность и убедительность уже не эмотивных, но и всяких других, даже строго доказуемых высказываний?

На этот вопрос, который делает проблему аргументации специфичной, не совпадающей ни со специально логическими, ни с собственно гносеологическими подходами, обращает особое внимание акад. Г. А. Брутян. Определяя понятие аргументации и справедливо учитывая логическую структуру связи суждений в процесса аргументирования, он указывает на то ее своеобразие, благодаря которому это понятие покидает сферу «чисто» логической или гносеологической проблематики. При аргументации, как особом способе рассуждения, пишет он, «создается **убеждение** (подчеркнуто мной — М. Д.) в истинности тезиса и ложности антитезиса как у самого доказывающего, так и у его оппонентов; обосновывается целесообразность принятия тезиса с целью выработки активной жизненной позиции и реализации определенных программ действий, вытекающих из доказываемого положения»¹⁸.

В этом определении Г. А. Брутян подчеркивает еще одну важнейшую характеристику аргументации, соответствующую марксистско-ленинской концепции истины. Знание, истина включены в каждодневную деятельность личности лишь в том случае, если они становятся убеждением, программой ее действий. В этом свете проблема аргументации, как опосредующего звена между истиной и делом, приобретает исключительной важности практическое значение: она оказывается включенной в социаль-

но-мировоззренческий контекст не только в силу философского ее характера, но и потому, что она является социально-значимой в самом непосредственном практическом отношении.

2. К ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОМУ ПОНИМАНИЮ АРГУМЕНТАЦИИ: ИСТИНА И УБЕЖДЕНИЕ

I

Вопрос о социальном, точнее, общественно-обусловленном и общественно-значимом содержании проблемы аргументации возник далеко не случайно. Можно с уверенностью сказать, что теорию аргументации не следует рассматривать как один из подходов, аспектов, тем более «моментов» (а хуже того «элементов») гносеологии или методологии наук. Смысл понятия «аргументация» определяется в противопоставлении «чистой науке» и, следовательно, в своем исходном значении и концептуальной функции имеет, говоря в терминах марксистско-ленинской философии, общественное (мировоззренческое), идейное (гносеологическое) и, наконец, ценностное содержание.

Другое дело, что для зарубежных теоретиков аргументации неформальность знания равносильна по существу «мнению» — аморфности, неопределенности всей той области познания, которая не поддается математическому доказательству: доказательство (не в общем, а в современном формально-логическом значении понятия) и аргументация (как неформальное «доказательство») с самого начала противопоставляются друг другу. И поскольку с позиций сциентически-антропологического дуализма лишь доказательность обеспечивает всеобщность и необходимость (истинность) суждений, то поиск зарубежных теоретиков аргументации ограничивается задачей изыскания средств упорядочения приемов аргументирования — техники аргументации, с тем, чтобы способствовать коммуникации людей, отстаивающих, как это само собой разумеется, различные точки зрения. Коммуникативность в зарубежной теории аргументации трактуется логически или психологически (это в данной связи значения не имеет), в русле прикладной социологии на субъективно-личностном или, в лучшем случае, групповом уровне, в намеренном отвлечении от проблемы объективной истинности и общезначимости аргументируемых положений.

Для формирования общих исходных представлений относительно аргументации не так важно и то, что, согласно зарубежным теоретикам, аргументация в отличие от логистического доказательства устанавливает лишь правдоподобие, а не истину, и на этом основании представление о, можно сказать, мировоззрен-

ческом, общественном содержании аргументируемых высказываний («точек зрения») связывается лишь с понятием «чьего-то убеждения», которое может (или не может) стать убеждением других — и не более того. Согласно такой позиции, убеждение невозможно поставить в соответствие с истиной — они принадлежат разным мирам.

Самым важным для марксистско-ленинского исследования теории аргументации является выяснение того, какую теоретическую и практическую потребность вызвана эта теория к жизни, в чем заключается ее гносеологический и общественно-значимый смысл.

II

Оставив пока в стороне характеристики зарубежной теории аргументации — к ним мы вернемся в ходе рассуждений — попытаемся выяснить хотя бы в общих чертах своеобразие этой теории, ее главную, специфическую задачу.

Рациональный смысл теории аргументации состоит, как кажется, в том, что благодаря ей выделена особая область — можно сказать, особая и с логической, и с методологической, и с гносеологической точек зрения) — человеческого интеллекта, воли и переживания.

Речь идет о той сфере, где возникает и функционирует убеждение — специфическая способность, свойственная жизнедеятельности человеческого духа и души, «на стыке» которых она и формируется.

К проблеме убеждения обращались многие философы прошлого и среди них И. Кант, который вовлек в понимание этого понятия субъектно-объектное отношение и на этом основании сопоставил убеждение с мнением, верой и знанием¹⁹: убеждение может быть мнением, верой или знанием в зависимости от того как оно относится к истине. Кантова постановка вопроса как бы подытожила многовековые споры по поводу убеждения и, что самое замечательное, подвела философскую мысль к перспективному обсуждению проблемы соотношения истины и убеждения. Сам Кант этого не сделал, поскольку, кроме всего прочего, считал все эти понятия — убеждение, мнение, вера — достаточно ясными.

Значение этой связки и в научно-продуктивном, и в мировоззренчески-нравственном, и в социально-политическом отношениях столь велико, что, вероятно, излишне прибегать к специальным обоснованиям. Другое дело, что интерпретация этой оппозиции и по сей день рождает множество философских споров и простирается в безбрежном диапазоне — от фантастически-религиозных до скептически-рационалистических вариантов. Кант оказался

прозорлив и в отношении к историко-философскому будущему. Крайние направления современной буржуазной философии, одинаково оценивая в общих чертах знание, противопоставляются друг другу в зависимости от того, как они трактуют убеждение: для одних (неопозитивизм) — это мнение, для других (иррационализм) — вера.

Многовековой спор относительно соотношения истины и убеждения продолжается, но злободневность проблемы убеждения (убежденности, убедительности) не только возрастает, но наполняется все более значимым смыслом. Сейчас наш интерес к этой проблеме вызван не просто заботой об умственном и нравственном здоровье человечества, но, может быть, серьезной тревогой о самом его существовании.

Все возрастающая значимость проблемы «истина — убеждение» рождает и новые возможности ее компетентного истолкования. В результате развития общественной жизни, а также ее теоретического отражения в общественном знании, наукознании, теории и методологии познания, появились новые возможности для серьезного обсуждения этих проблем без мировоззренческих крайностей, в пределах рационального (в противоположность иррационализму) типа мышления.

III

Если за исходный мотив нашего интереса к теме аргументации принять не сам по себе логико-гносеологический или методологический аспекты и не заикливаться в толкованиях понятия доказательства (формальное-неформальное, обоснование, аргументация и т. п.), а подойти к проблеме с того угла зрения, который она раздвигает и который позволяет отличать ее проблематику от всех прочих подходов, то перед нами возникнут новые исследовательские перспективы. Проблема аргументации, в качестве специального угла зрения и уровня («ступени») познания, может мыслиться как общеполитическая. В этом случае задачи теории аргументации становятся не столько изыскание способов и приемов (хуже того — «техники»), обоснования и передачи убеждений, сколько исследование всеобщих и необходимых характеристик убеждений как социально-познавательного феномена. Здесь, уже вопреки мнению Канта, считавшему «убеждение» и связанные с ними понятия ясными, не нуждающимися в разъяснении, возникает своеобразный узловой пункт, интегрирующий различные философские и нефилософские подходы.

Согласно традиции, убеждение чаще всего рассматривается как психологическое явление, — по-видимому, на том основании, что это особая человеческая способность. Но даже самый первый

взгляд обнаруживает мировоззренческое, социально-обусловленное содержание этого понятия. Правда, классическая психология согласна сделать уступку и передать проблему убеждения социальной психологии, но и это, как кажется, не спасет положения.

Мировоззренческий характер убеждения сразу же подсказывает нам, что особенности его аргументации следует искать в сфере гуманитарности и социальности: всякое убеждение носит общественно-обусловленный и общественно-значимый характер, выступая в качестве социально-установочного отношения к знаемому, независимо от того является ли это «знаемое» знанием о природе, обществе или человеческом духе²⁰. Всеобщность понятия «убеждение» по отношению ко всякого рода (и по форме, и по уровню, и по характеру) знаемому не исключает, однако, а, напротив, предполагает разнообразие типов и причин детерминации убеждения. Так, например, убеждения могут иметь четко выраженный классовый (идеологический характер, и это делает их социальную детерминированность очевидной. Но убежденность зависит также от множества других различных обстоятельств: от степени и многогранности знаний (сведений) человека, от его интеллекта, способности к переживанию, устремленности к действию, от его жизненного (не только индивидуального) опыта, т. е. от всего того, что мы можем назвать богатством и реализованностью его личности. Социальная обусловленность всех этих проявлений мировоззрения, хотя и каждый раз определенным образом преломленная, вряд ли может быть по-серьезному и в общем смысле оспорена. И во всяком случае ясно одно: теория аргументации, трактующая проблемы убеждения, исполнена глубокого и ярко выраженного социального смысла.

Может быть, к сожалению для всего человечества, ни формально логическая доказательность (не то что словесное или фактуальное обоснование), ни даже «практика» в ее обыденном или абстрактно-теоретическом выражении не рождает автоматически убежденности. Знание — сила только в определенных пределах и при определенных обстоятельствах. И лишь историческая наивность просветительства могла на протяжении веков страстно отстаивать идею о том, что невежество (незнание) является источником всех и всяческих человеческих бед. Все мы достаточно хорошо знаем, что дело обстоит далеко не так просто: мы можем быть убеждены (искренне или, так сказать, демагогически, — это уже другой вопрос) в том, что заведомо ложно, и, напротив, не принимать правды при всей ее очевидности. Мы можем заблуждаться или преднамеренно лгать не потому, что не знаем или не можем знать, где истина, а в прямой зависимости от того, как мы к ней, точнее, к знаемому в этой истине, относимся: устраняет ли оно нас или мы сознательно или несознательно предпочитаем заблуждение или ложь.

Тьмы низких истин нам дороже
Нас возвышающий обман...

И поскольку мы в состоянии судить лишь субъективно (обусловленно), т. е. с точки зрения наших интересов, нашей экзистенции, нашего взгляда на мир, то сколь многократно преломляется эта истина, прежде чем превратиться в убеждение или же, наоборот, перестать им быть! Оказывается, в нашем познавательном и жизненном опыте функционирует не истина «сама по себе» — таковой вообще не существует, а наше отношение к известному, то, что в конечном счете становится нашей истиной или нашей... ложью. Именно на этих путях формируется убеждение, в виде ли веры, мнения или знания, которое, однако, в силу сложности все той же детерминации, не столь «устойчиво», как это могло бы показаться.

Нельзя не заметить, что в предложенной трактовке вопроса о соотношении истины и убеждения таится возможность грубейшей теоретической ошибки — абсолютизация рассматриваемого различия. Может создаться ложное представление об очевидной данности истины (сначала и отдельно — истина) и следующего затем отношения к ней (потом — оценка). Но дело в том, что одно от другого мы можем отличить лишь умозрительно-аналитически. В действительности же истина, которая, между прочим, нигде не лежит, и отношение к ней слиты: различимы, но нераздельны. И если истина — это процесс, то убеждение вплетено в самую его сердцевину — в соотношение абсолютности и относительности истины.

IV

Отношение истины и убеждения как единства противоположностей является выражением философского многообразия и диалектического богатства самой этой темы. Даже беглое теоретическое рассмотрение этого «узлового» вопроса сталкивает и сопрягает гносеологические, методологические, психологические, этические, эстетические (красноречие!) и, наконец, социально-политические проблемы.

Жизненная, практическая значимость оппозиции истина-убеждение в определенном смысле не имеет себе равных. Каждый из нас может ошибиться, запутаться, поддаться демагогии и коварству и, напротив, каждого из нас можно запутать, обмануть, сбить с толку... И это может произойти не только в личностном плане, что уже само по себе достаточно тяжело, но и в общественном, научном и политическом и даже во вселенско-глобальном масштабе.

С другой стороны, многообразное единство истины и убеждения имеет силу великой позитивной социальности, без которой

немислим исторический — социально-экономический и культурный — прогресс²¹. Когда это единство превращается в общественный факт, когда убеждением становится истина и эта убежденность в истинности руководит действиями личностей и масс, возникает интеллектуально-правственный заряд такой силы, перед которой не может устоять даже самая затвердевшая твердыня исторического обскурантизма.

Отдавая должное практической значимости проблемы, хотелось бы обратить внимание еще на один теоретический поворот собственно философского характера чрезвычайной, как кажется, важности.

Предварительно заметим, что слитность и различимость истины и убеждения, вытекающие, теперь можно сказать, из субъектности истины как процесса, вовсе не свидетельствует об отсутствии объективных критериев ее обоснования и, следовательно, ни в одном из смыслов не может интерпретироваться в релятивистическом духе равнозначности и взаимозаменяемости «правды» и «правдоподобия». Постановка проблемы объективности истины в марксистско-ленинской философии достаточно ясна и вряд ли следует специально на ней останавливаться. Но сопоставление истины и убеждения реально наталкивает нас на факт неразработанности проблемы истины в целом, проистекающий из того, что она крепко-накрепко припаяна к одной из так называемых «частей» марксистско-ленинской философии — к теории познания. При таком «ограничительном» существовании проблема истины остается полностью изолированной от своих общеполитических корней: ведь известно, что деятельность, отражение, практика — сугубо общественные явления. Поэтому в вопросе об истине, кроме нескольких общих фраз о неких абсолютных, относительных и объективных истинах, фраз, ведущих нас, кстати говоря, назад к Гегелю и к метафизическому материализму, мы ничего более или менее вразумительного сказать не можем. Между тем, если истина так или иначе есть «субъективный образ объективного мира», то совершенно очевидно, что богатейшее понятие субъективности (вспомним Марксов первый тезис о Фейербахе!) не может быть истолковано вне основоположений исторического материализма — другой «части» марксистско-ленинской философии.

При такой «разночастности» и проблема истина-убеждение отторгается от своего философского базиса, и тогда трудно противостоять переводу ее в иной мировоззренческий контекст, где истина и убеждение могут быть отнесены к разным мирам: истинному и правдоподобию, доказательному знанию и недоказуемым мнениям и вере.

В довершение, подобная установка, лишаящая философию единого мировоззренческого стержня, дискредитирует и ее самоё.

Философия превращается в ничего не стоящее, абстрактно-умозрительное занятие, смысл которого заключается в том, чтобы схоластически, на пустом безжизненном месте, перетасовывать методологию, гносеологию, логику и т. д. и т. п. и уже потом пристегивать добытые тяжким трудом результаты к главному в философии — к учению об обществе и о месте человека в нем. Не потому ли в философии так легко возвращаются «новые онтологии», «метаязыки» и прочие дополнительные допущения?

Для того, чтобы по отношению ко всему комплексу проблем, связанных с истиной, реализовать органически присущее марксистско-ленинской философии (но порою лишь громко провозглашаемое) единство различных подходов, сторон и, наконец, пресловутых «частей», надо исходить из идеи **социально-обусловленной конкретности** (относительности) познания, взятой во всем ее теоретическом и практическом объеме. Только тогда можно сопрячь истину с убеждением, отличить правдоподобие от правды без каких бы то ни было демагогических и софистических ухищрений. В такой постановке проблема аргументации обрела бы не только практическое, но и собственно философское, общесоциологическое значение.

1. В марксистско-ленинской философии понятие коммуникации не может стать исходным пунктом для исследования социальности того или иного явления. Нельзя не согласиться с мнением В. А. Лекторского, который считает, что сама потенция коммуницирования есть результат (или выражение) социально-опосредованного характера любого вида познавательной деятельности. «В исходном пункте процесса формирования сознания, — пишет он, — три вида деятельности выступают как связанные воедино: внешняя практическая деятельность, процесс познания и коммуникация» (В. А. Лекторский. Субъект, объект, познание. М., 1980, с. 305. См. также Философия марксизма и неопозитивизм. М., 1963, с. 356).

2. Противопоставление двух родов знаковых систем — искусственного и естественного языков — наиболее характерная особенность современного понимания формализации. «...Современная логика, — пишет Л. А. Абрамян, — потому должна считаться формальной наукой, что она исследует структуру мышления методом воспроизведения ее в **формальных знаковых системах**» (Л. А. Абрамян. Анализ научной теории в свете идей семиотики, в сб.: Философские вопросы логического анализа научного знания. Ереван, 1969, с. 56. Подчеркнуто мной. — М. Д.).

3. Здесь и дальше см. Н. Perelman. *Logique, language et communication*. Atti dei Congresso Internazionale dei Filosofia, 12—18 settembre. Firenze. 1958; Н. С. Юлина, Ю. П. Михаленко, В. П. Садовский. Некоторые проблемы современной философии. М., 1960, с.с. 110—115; Философия марксизма и неопозитивизм, с.с. 353—355.

4. См.: Н. Perelman. Op. cit., p. 126.

5. Ibidem, p. 127.

6. «По крайней мере», потому что имеется множество и других подходов — социально-исторический, психологический, социокультурный, ценностный и т. д. и т. п., и «устовно говоря», поскольку все эти подходы (аспекты, планы) представляют собой диалектическое единство — единство многообразного. Но об этом ниже.

7. Наверное, не излишне напомнить также и то, что у Аристотеля, на которого в определенном отношении ссылается Х. Перельман, эти два плана по существу слиты, неразличимы: как «канон», так и «органон» (логика, методология, гносеология) получают свое обоснование (и осмысление), в конечном счете, в онтологии объективного идеализма. Формулируя логический закон противоречия как самое достоверное начало [«невозможно, чтобы одно и то же, в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (Аристотель. Метафизика. Соч., т. 1, М., 1976, с. 125)], Аристотель считает его не просто законом установления истины, но и универсальным принципом бытия /см. там же, кн. II, гл. V/.

8. Философский словарь. Под ред. М. М. Розенталя. Изд. 3-е М., 1972, с. 121.

В других справочных изданиях (БСЭ, ФЭ, КФЭ) помещены вариации одной и той же статьи Ю. Гастева, в которой, кроме прочих неточностей (в частности, смешение двух планов понятия истины, логического и гносеологического) отсутствует термин «ложность». Как кажется, это понятие необходимо при определении доказательства: опровергая истинность того или иного утверждения, мы также прибегаем к доказательству, но к доказательству его ложности (фальсификации). Истинного суждения относительно опровергаемого нами мы можем вообще не знать, но даже если мы полагаем какое-либо суждение за истинное, то либо ходом позитивного рассуждения, либо особо (предварительно) доказываем ложность оппонированного утверждения.

9. Гносеологическим определением доказательства является, как кажется, и определение, данное акад. Г. А. Брутяном: «Доказать — означает установить истинность выдвигаемого положения, т. е. показать соответствие мысли объективной реальности, существующей независимо от нашего сознания (Г. А. Брутян. Аргументация. Ереван, 1984, с. 8; см. также Г. А. Брутян. Философская природа аргументации и природа философской аргументации. — Философские науки, 1976, №№ 1 и 2.

10. Обращает на себя внимание то, что во французском словаре А. Лаланда, несомненно, знакомом Х. Перельману, доказательство трактуется в еще

более общем виде. Если «Demonstration» (доказательство) определяется как умозаключение, опирающееся «на известные или принятые в качестве истинных посылки, предназначенные для того, чтобы доказать вывод» (A. Laland. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris. 1947. p. 206), то «Preave».

(доказательство) расширяет смысл этого понятия. Оно определяется еще так: «Действие, которое несомненно и универсально убедительным образом (по крайней мере, в области права) приводит разум к познанию истинности предложений, рассматриваемых вначале как сомнительные».

Доказательство — это вообще рассуждение, но не всегда (№ 131), оно может заключаться в презентации факта, который устраняет сомнение.

Отсюда вытекает, что в некотором смысле это слово относится, так сказать, к материальному, опирается также на факт, документ, который доказывает что-либо.

С другой стороны, доказательство отличается характером истинности от форм гипотетико-дедуктивного метода рассуждения, при котором обнаруживается лишь существование необходимой связи между некоторыми посылками и некоторыми следствиями.

Понятие доказательства принадлежит к тому же ряду логических понятий, что и сомнение, опровержение, уверенность» (Idibem, p. 803).

Не удивительно, что имея в виду такое определение доказательства, Перельман мог говорить о неформальном доказательстве, подразумевая при этом и обоснование, и аргументацию вообще и, собственно, подтверждение любыми средствами.

11. Л. А. Абрамян. Семантика и смежные науки. «Известия АН Армянской ССР», 1965, № 2, с. 9.

12. Здесь более чем уместно вспомнить высказывание К. Маркса о методологическом значении соотношения абстрактного и конкретного определения. Маркс пишет о понятии закона, но содержание сказанного имеет прямое отношение к обсуждаемому вопросу: «Противоречие между общим законом и более развитым конкретным отношением здесь хотят разрешить не путем нахождения посредствующих звеньев, а путем прямого подведения конкретного под абстрактное и путем прямого приспособления конкретного к абстрактному» (К. Маркс, Теории прибавочной стоимости. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 26, ч. III, с. 85).

13 А. Чёрч. Введение в математическую логику, т. 1, М., 1960, с. 49—50

14 Пусть не удивляет это разделение — оно проводится сознательно, хотя автор ни на минуту не сомневается в единстве гносеологии, методологии и логики. В этом разделении подчеркивается та мысль, что современное наукознание, в значительной степени преодолев слитность гносеологии, онтологии и логики, характерную для Аристотеля, выделило формальную логику в качестве специальной дисциплины и изменило саму трактовку единства и основания различных аспектов философского знания.

15 Из предусмотрительности хотелось бы подчеркнуть, что трактуется проблема формального и неформального логического доказательства и, следовательно, никакой параллели с понятиями «логическое — внелогическое» здесь не может возникнуть.

16 «...Наивно было бы полагать, — будто современная логика на пустом месте учредила новый предмет и изобрела (или позаимствовала у математики) новый метод. Она только более последовательно и в более чистой форме реализовала те особенности, которые изначально были заложены в самой сущности этой науки» (Л. А. Абрамян. Анализ научной теории..., с. 57).

17 М. С. Даниелян. О строгости философского знания. «Вопросы философии», вып. 4. Философская аргументация, Ереван, 1984.

18 Г. А. Брутян. Аргументация, с. 7.

19 Признание истинности суждения или субъективная значимость суждений имеет следующие три ступени в отношении убеждения (которое имеет также объективную значимость): мнение, веру, знание. Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточно как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой. Наконец, и объективно, и субъективно достаточное признание истинности есть знание. Субъективная достаточность называется убеждением (для каждого) (И. Кант. Критика чистого разума. Соч., т. 3, М., 1964, с. 673).

20 Ю. Г. Малышев, несколько сужая и специфицируя понятие «отношение» пишет: «Убеждение... выражает устойчивые оценочные реакции (!) сознания человека как на истинность отражения, так и его оригиналы (!!) в самой объективной действительности». (Ю. Г. Малышев. К вопросу о классификации убеждений личности. — в кн.: Проблемы философии и научного коммунизма. Красноярск, 1978, с. 84).

21 Известно, какое важное значение придает марксистско-ленинское учение о социалистической революции проблеме сознательной деятельности масс. Это великое преобразование общества не мыслится без политической, идейной и даже психологической убежденности пролетариата в истинности марксистско-ленинской революционной теории. Отмечая всю сложность формирования идеологических убеждений, В. И. Ленин писал: «Мы должны неустанно разъяснять пролетариату теоретические истины, касающиеся сущности классовых интересов пролетариата. Но эти истины войдут в плоть и кровь действительно широких масс лишь тогда, когда... к ясному сознанию их классовой природе прибавится реакция пролетарской психики на все обличье буржуазных партий». (В. И. Ленин. Заметки публициста. Полн. собр. соч., т. 16, с. 65). Единство знания и убеждения В. И. Ленин считал одной из главных движущих сил революционного процесса.