
Квиетизм Витгенштейна, Макдауэла и Рорти

© 2020 г. Д.В. Иванов

*Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: ivdmitry@mail.ru

Поступила 05.12.2019

В XX в. квиетистский подход к философским проблемам ассоциировался, прежде всего, с философией Витгенштейна. Многие объясняют это тем, что в поздний период своего творчества Витгенштейн понимал философию как особого рода терапию, направленную не на решение философских вопросов, а на их преодоление, элиминацию. В статье отмечается, что проблемы, требующие терапевтического подхода, как правило, связаны с необходимостью прояснения отношений между сознанием и миром. Они могут принимать разную форму, однако общим для них является попытка понять, как идеальные, концептуальные, нормативные аспекты нашей сознательной активности связаны с физическим миром. В работе исследуется квиетистская стратегия решения проблемы следования правилам, предложенная Витгенштейном, проясняется подход Макдауэла к проблеме перцептивного знания и связь этого подхода с витгенштейнианским квиетизмом. Также в работе изучается прагматистский вариант квиетизма, предложенный Рорти. Сравнение взглядов Рорти с подходом Витгенштейна помогает выявить следующие моменты. Свой вариант квиетизма Рорти противопоставляет объектному натурализму. Анализ идей Рорти помогает показать, что за этим термином скрывается реалистский вариант современной метафизики. В статье отмечается, что, по сути, реалистскому варианту метафизики Рорти противопоставляет позицию антиреализма. В заключение делается вывод о том, что антиреализм Рорти является вполне определенной позицией в рамках классических метафизических дискуссий и не может рассматриваться как вариант квиетизма.

Ключевые слова: метафилософия, философская методология, квиетизм, Витгенштейн, Макдауэл, Рорти.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–10-181-191

Цитирование: *Иванов Д.В.* Квиетизм Витгенштейна, Макдауэла и Рорти // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 181–191.

Quietism of Wittgenstein, McDowell and Rorty

© 2020 Dmitry V. Ivanov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: ivdmitry@mail.ru

Received 05.12.2019

In the twentieth century, the quietist approach to philosophical problems was associated primarily with Wittgenstein's philosophy. Many attribute this to the fact that in the late period of his work Wittgenstein understood philosophy as a special kind of therapy, aimed not at solving philosophical issues, but at overcoming and eliminating them. The paper points out that problems requiring a therapeutic approach are usually associated with the need to clarify the relationship between mind and world. They can take different forms, but they have in common an attempt to understand how the ideal, conceptual, normative aspects of our conscious activity are related to the physical world. The paper investigates a quietist strategy for solving the rule-following problem proposed by Wittgenstein, clarifies McDowell's approach to the problem of perceptual knowledge and its connection to Wittgensteinian quietism. It also explores the pragmatic version of quietism proposed by Rorty. A comparison of Rorty's views with Wittgenstein's approach reveals the following. Rorty contrasts his version of quietism with object naturalism. Analysis of Rorty's ideas allows us to show that this term indicates the contemporary realist metaphysics. The paper shows that in fact Rorty opposes the position of anti-realism to the realistic version of metaphysics. The paper concludes that Rorty's anti-realism is a well-known position within the framework of classical metaphysical discussions and cannot be considered as a variant of quietism.

Keywords: metaphilosophy, philosophical methodology, quietism, Wittgenstein, McDowell, Rorty.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-10-181-191

Citation: Ivanov Dmitry V. (2020) "Quietism of Wittgenstein, McDowell and Rorty", *Voprosy filosofii*, vol. 10 (2020), pp. 181-191.

I

Характеризуя положение дел англоязычной философии середины прошлого века, Б. Лейтер отмечал, что «под влиянием различного рода аргументов, порожденных, в частности, Людвигом Витгенштейном и У.В.О. Куайном, философы стали сомневаться в том, что такие понятия, как "анализ" и "понятие", являются информативными или вообще чего-то стоят». По мнению Лейтера, реакцией Витгенштейна на кризис концептуального анализа был квиетизм. Квиетизм же Лейтером понимается следующим образом: «Философия, заключили квиетисты, не обладает отличительными методами и философия не может решать проблемы; философия становится своего рода терапией, скорее устраняющей проблемы, чем решающей их. Один из способов, которыми она их устраняет, заключается в обращении к истории философии, которая показывает нам, как мы пришли к мысли, что вообще существуют такие вещи, как философские проблемы и философские методы» [Leiter 2004, 2]. Если с Витгенштейном ассоциируется появление в философии XX в. квиетистского подхода, то с именем Куайна связывается развитие натуралистического подхода. Лейтер пишет: «Натуралисты

(в основном) согласны с витгенштейнцами, что философы не обладают отличительными методами, которых было бы достаточно для решения проблем, однако (в отличие от витгенштейнцев) они полагают, что проблемы, которые беспокоят философов (о природе сознания, знания, действия, реальности, морали и т.д.), действительно являются реальными. Согласно натуралистам, ключевым моментом является то, что философы должны либо адаптировать и копировать методы успешных естественнонаучных дисциплин, либо работать в тандеме с этими дисциплинами, как их абстрактная и рефлексивная отрасль» [Leiter 2004, 2–3].

Лейтер прав, выделяя натуралистский и квиетистский подходы в аналитической философии. Однако речь здесь не идет о двух конкурирующих лагерях внутри данной философской традиции. Квиетистский подход не является каким-то заметным течением аналитической философии. Скорее, он представлен небольшим количеством философов, оказавшихся под влиянием позднего Витгенштейна и продолживших развивать его мысль. Наиболее заметными философами конца прошлого века и начала нынешнего столетия, которые сами себя рассматривали в качестве представителей квиетизма, были Р. Рорти и Д. Макдауэл.

Итак, квиетистский подход в философии XX в. ассоциируется прежде всего с философией Витгенштейна. Многие объясняют это тем, что в поздний период своего творчества Витгенштейн понимал философию как особого рода терапию, направленную не на решение философских вопросов, а на их преодоление, элиминацию («Философ лечит вопрос: как болезнь». Вот что он писал по этому поводу:

«...[Я]сность, к которой мы стремимся, – это, право же, *исчерпывающая* ясность. А это просто-напросто означает, что философские проблемы должны *совершенно* исчезнуть.

Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать. – В том, что философия умиротворяется, так что ее больше не лихорадят вопросы, ставящие под сомнение *ее самое*.

...Пожалуй, нет какого-то *одного* метода философии, а есть методы наподобие различных терапий» [Витгенштейн 1994, 131–132].

Витгенштейн также отмечал, что «философия просто все предъявляет нам, ничего не объясняя и не делая выводов. – Так как все открыто взору, то нечего и объяснять» [Там же, 130]. Такое замечание философа связано с его отказом от основательных философских построений, необходимость которых мы, как нам кажется, испытываем, сталкиваясь с рядом фундаментальных проблем. Эти проблемы ощущаются нами как тайны, загадки, требующие особого решения, которое никак не удается найти, что вызывает состояния тревоги, озабоченности; подобные психологическому расстройству они заставляют нас вновь и вновь возвращаться к проблеме. Именно в данном контексте становится актуальным терапевтический подход, предлагаемый Витгенштейном. Он заключается не в поиске решений данных проблем, а в изобличении их как псевдопроблем путем напоминания того, что мы всегда знали, но забыли из-за погружения в философские рефлексии. Предвосхищая упреки в том, что данный подход является деструктивным, философ пишет: «В чем же значимость нашего исследования, ведь оно, по-видимому, лишь разрушает все интересное, то есть все великое и важное. (Как если бы оно разрушало все строения, оставляя лишь обломки, камни и мусор.) Но разрушаются лишь воздушные замки и расчищается почва языка, на которой они стоят» [Там же, 128–129].

Проблемы, требующие терапевтического подхода, как правило, связаны с необходимостью прояснения отношений между сознанием и миром. Они могут принимать разную форму, однако общим для них является попытка понять, как идеальные, концептуальные, нормативные аспекты нашей сознательной активности связаны с физическим миром. Палитра решений этих проблем простирается от платонизма до натурализма. Однако ни одно решение не позволяет нам избавиться от данного дуализма, что заставляет нас вновь и вновь осциллировать между крайностями обозначенных решений.

В философии Витгенштейна мы сталкиваемся с проблематикой соотношения сознания и мира, или нормативного и естественного, прежде всего в контексте обсуждения природы значения языковых выражений и проблемы следования правилам. Как известно, в поздний период своего творчества Витгенштейн рассматривал значение языкового выражения как употребление его определенным образом в соответствующих контекстах, языковых играх. Вовлекаясь в эти языковые игры, мы следуем определенным правилам. Здесь и возникает проблема нормативности наших действий. Как мы узнаем, каким образом нам следует действовать в каждом конкретном случае? Осваивая правилосообразные действия, мы не сталкиваемся со всеми возможными случаями применения соответствующего правила. Особенно очевидно это в ситуации обучения математическим правилам. Изучая, например, сложение, мы не складываем все возможные числа, это и невозможно. Каким образом в таком случае мы узнаем, когда соответствующее правило применимо, а когда нет?

Пытаясь ответить на этот вопрос, мы можем сказать, что применение правила предполагает наличие отдельного акта понимания, акта интерпретации, который скажет нам, как в конкретном случае стоит поступить. Однако, как отмечает Витгенштейн, такое решение сталкивает нас со скептическим парадоксом. Витгенштейн формулирует его следующим образом: «Наш парадокс был таким: ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом. Ответом служило: если все можно привести в соответствие с данным правилом, то все может быть приведено и в противоречие с этим правилом. Поэтому тут не было бы ни соответствия, ни противоречия» [Витгенштейн 1994, 163].

Действительно, пытаюсь преодолеть дуализм нормативности и действия за счет введения такого опосредующего звена, как акт интерпретации, мы сталкиваемся с ситуацией выбора между интерпретациями, которые нам кажутся правильными. Для того чтобы решить, правильная это интерпретация, нам, как представляется, придется прибегнуть к поиску интерпретации более высокого уровня. Ведь если мы ставим под сомнение применимость правила к конкретной ситуации, то мы также можем поставить под сомнение применимость к данному правилу правильной интерпретации. Очевидно, что при таком подходе мы вовлекаемся в бесконечный регресс в поисках того несомненного основания, которое позволит нам перейти от нормативного уровня к действию.

Если мы попытаемся остановить этот регресс указанием на то, что некоторая интерпретация кажется нам правильной, то это будет лишь означать, что любое действие может быть подведено таким образом под некоторое правило, которое нам представляется правильным. Но по тем же самым основаниям любое действие может быть признано неправильным. В ситуации, когда у нас нет независимого основания, когда наше решение зависит от произвольного выбора той интерпретации, которая кажется нам правильной, не имеет смысла говорить о правильности или неправильности действия.

По сути, интерпретационный подход не только не позволяет нам избавиться от данного дуализма, но и поддерживает его. Объясняя, в чем заключается суть квиетистского подхода Витгенштейна, Макдауэл на примере дорожного указателя следующим образом иллюстрирует проблему следования правилам. Если некто полагает, что правила являются чем-то, что нуждается в интерпретации, например, какими-нибудь ментальными сущностями, идеальными объектами, то это значит, что сам по себе дорожный знак не может направлять наше поведение. Это всего лишь доска с какими-то отметками. Однако если это всего лишь физический объект с отметками, то слова, которые мы себе говорим, интерпретируя эти знаки, например, «чтобы отсюда добраться до Геддивилла, нужно повернуть направо», также являются всего лишь звуками, физическими событиями. Они не позволят нам преодолеть пропасть между миром и сознанием, и из этой ситуации, как уже было отмечено, не выбраться умножением интерпретаций. В результате мы остаемся с картиной, изображающей «понимание дорожного знака как задействование акта интерпретации, который мыслится как квази-магическое

действие, фокус-покус совершаемый душой, которая вдыхает жизнь в то, что иначе было бы просто мертвой вещью, доской с отметинами» [McDowell 2009^b, 368].

Квиетистский подход к обозначенной проблеме заключается в отказе от дуализма ментального акта (акта интерпретации) и последующего действия, в отказе от самого искушения рассматривать связь правил и действий в качестве чего-то таинственного, требующего содержательной философской рефлексии. Средством для такого отказа является процедура напоминания себе, как в реальных случаях происходит следование правилам, напоминания о том, что «существует такое понимание правила, которое является не интерпретацией, а обнаруживается в том, что мы называем “следованием правилу” и “действием вопреки” правилу в реальных случаях его применения» [Витгенштейн 1994, 163]. В ситуации правилосообразной деятельности мы имеем дело не просто с механическим поведением, активируемым таинственным образом каким-то дополнительным ментальным актом. Нормативный характер следования правилу проявляет себя сразу непосредственно в самом действии, которое никогда не является просто механическим поведением. Не существует разрыва между действием и его нормативной составляющей, правилом, требующим ментального акта выбора, интерпретации. «Повинуясь правилу, я не выбираю. Правилу я следую слепо» [Там же, 167].

Комментируя ситуацию с дорожным указателем, Макдауэл также отмечает отсутствие разрыва между миром и сознанием: «То, на что некто реагирует, когда он реагирует на неиспорченный дорожный знак определенного рода, – это не просто доска с отметками, но дорожный указатель, указывающий, скажем, направо и признаваемый в качестве такового. Признать дорожный указатель в качестве того, чем он является, не значит выполнить особый ментальный акт, с помощью которого некто вдыхает жизнь в то, что иначе было бы просто мертвой вещью. Дорожные указатели – сами дорожные указатели – являются объектами, которые указывают, например, направление в одну или другую сторону. Сказать это – значит высказать нечто, что мы все знаем, по крайней мере до тех пор, пока мы не забываем об этом в ходе философской рефлексии» [McDowell 2009^b, 369].

Важно отметить, что витгенштейновский квиетизм не является теорией, альтернативной критикуемому взгляду. Полагать таким образом – значит признать, что критикуемый дуализм является хоть и осмысленным, но ошибочным подходом к пониманию правилосообразной деятельности. Скорее, предлагаемый Витгенштейном подход нацелен на демонстрацию именно того, что мы не можем сделать осмысленным факт правилосообразной деятельности, отталкиваясь от обозначенного дуализма.

Квиетистская интерпретация витгенштейновского подхода к проблеме следования правилам также позволяет нам сформулировать решение более фундаментальной философской проблемы о познавательных отношениях, в которых находится сознание к миру [McDowell 1994]. Эта проблема также обозначается как проблема восприятия, или проблема перцептивного знания. В XX в. обсуждалось несколько вариантов решения данной проблемы. Это теория чувственных данных, адвербиализм, репрезентационализм и прямой реализм. Подход к данной проблеме, развиваемый Макдауэлом, обозначается как эпистемологический дизъюнктивизм.

Эпистемологический дизъюнктивизм является вариантом прямого реализма. Суть данной позиции заключается в следующем. Согласно дизъюнктивизму в случаях, когда мы не ошибаемся относительно восприятия мира, содержанием наших ментальных состояний является само положение дел в мире. В искаженном (иллюзорном/галлюцинаторном) же опыте восприятия нам только кажется, что мы воспринимаем соответствующее положение дел. Иначе говоря, достоверный и искаженный опыты восприятия внешнего мира являются двумя разными видами сознательного опыта несмотря на то, что из перспективы первого лица эти два вида опыта феноменологически могут быть неотличимы друг от друга. Именно поэтому с точки зрения данной позиции корректное описание феноменологически тождественных опытов восприятия чего-либо должно быть представлено в виде дизъюнкции: либо мы воспринимаем

определенное положение дел, либо нам только кажется, что мы воспринимаем данное положение дел.

Дизъюнктивизм радикальным образом отличается от остальных теорий восприятия, которые в том или ином виде опираются на принцип наиболее общего фактора, лежащий в основе картезианской парадигмы рассмотрения сознания. Согласно этому принципу, если иллюзорный опыт восприятия чего-либо невозможно отличить от достоверного опыта, то это означает, что в этих двух видах опыта присутствует общий элемент. Этот факт заставляет многих исследователей рассматривать эти два вида опыта как тождественные и объяснять природу ментальных состояний прежде всего с точки зрения этого общего фактора. Принимая принцип наиболее общего фактора, мы вынуждены рассматривать сознание как оторванное от мира. Можно сказать, что этот принцип является основой картезианского скептицизма относительно возможности познания внешнего мира. Действительно, в случае иллюзорного восприятия мы не имеем дело с самим положением дел в мире, а скорее, с какой-то феноменальной данностью, сферой явлений. Если же иллюзорное восприятие феноменологически тождественно достоверному восприятию, то это значит, что и в случаях достоверного восприятия мы также имеем дело прежде всего с этой сферой явлений, а не с самим миром.

Основная проблема, с которой, по мнению критиков, сталкивается дизъюнктивизм, – это проблема различения. Например, на отсутствие ее решения указывают С. Глендиннинг и М. Гайнесфорд [Glendinning, De Gaynesford 1998]. С точки зрения этих авторов, если мы не можем различить искаженный и достоверный опыты восприятия, то это значит, что мы не способны опровергнуть скептицизм картезианского типа и преодолеть картезианскую парадигму. Необходимо признать, что Макдауэл отказывается разрабатывать какую-либо позитивную философскую теорию, преодолевающую скептицизм и представляющую решение проблемы различения. Как представляется, одна из причин, почему мы не находим такого решения у Макдауэла, заключается в квиетистской стратегии обсуждения философских вопросов, которую он избирает. Как он сам отмечает, его цель «добиться интеллектуального права пожать плечами в ответ на скептические вопросы» [McDowell 1994, 143].

Эта стратегия заключается в демонстрации того, что, даже если мы не способны из перспективы первого лица различить достоверный и иллюзорный опыт, это не значит, что нам необходимо принимать принцип наиболее общего фактора. Дело в том, что, допуская этот принцип, мы не способны объяснить нормативный характер нашего сознательного опыта. Мы не способны понять, почему к сознательному опыту применимы в нашей повседневной жизни такие характеристики, как верный или неверный, а также как возможно обсуждать правильность нашего действия в мире, ссылаясь на опыт. Как пытается продемонстрировать Макдауэл, понимание нормативных аспектов опыта невозможно без допущения идеи объективности, без признания того, что наш сознательный опыт является ответом миру.

Однако если мы полагаем, что мир является чем-то внеположенным концептуальному пространству опыта, то мы по-прежнему не в состоянии объяснить нормативный характер опыта. В лучшем случае мы можем констатировать каузальное воздействие мира на опыт, но при этом упускать то, что, находясь в сфере сознательного опыта, мы действуем не в силу причин (causes), а в силу оснований (reasons). Для того чтобы избежать подобного решения нам необходимо, по мнению Макдауэла, сделать, по сути, гегельянский шаг и признать, что концептуальное пространство нашего опыта не ограничено чем-то внешним, неконцептуальным. Это значит, мы должны допустить, что содержанием нашего перцептивного опыта, когда мы не ошибаемся, является само положение дел в мире, определенный факт: *«То, что вещи такие-то и такие-то, есть концептуальное содержание опыта, но... этот же самый момент, то, что вещи такие-то и такие-то, также является воспринимаемым фактом, аспектом воспринимаемого мира»* [Ibid., 26]. Проясняя последний тезис, Макдауэл ссылается на Витгенштейна, который писал: *«Говоря, полагая, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием*

не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: *это – происходит – так*» [Витгенштейн 1994, 124]. По мысли Макдауэла, это означает отсутствие онтологической пропасти между тем, о чем мы думаем, и тем, что существует. Интерпретируя Витгенштейна, Макдауэл пишет: «Поскольку мир есть все, что происходит (как он сам однажды написал), не существует пропасти между мышлением как таковым и миром» [McDowell 1994, 26].

II

Как было отмечено выше, под влиянием квиетистской философии позднего Витгенштейна оказался не только Макдауэл. К лагерю квиетистов в философии относил себя и Р. Рорти. Однако если в творчестве Макдауэла квиетистские идеи развивались в контексте, близком континентальной мысли, в кантианско-гегельянском ключе, то в философии Рорти идеи Витгенштейна получили развитие в контексте прагматистской мысли. Несмотря на то что Макдауэл симпатизировал ряду идей Рорти, он, тем не менее, указывал на существенный недостаток философии последнего – на игнорирование идеи объективности. Принимая во внимание этот факт, следует задать вопрос о том, в какой мере уместно обозначать взгляды Рорти как развитие витгенштейновского квиетизма?

Сам Рорти эксплицитно относил себя к лагерю философов-квиетистов. Не соглашаясь с тем, как Лейтер охарактеризовал квиетизм, Рорти писал: «Большинство людей, которые причисляют себя к лагерю квиетистов, как это делаю я, не спешили бы утверждать, что проблемы, изучаемые коллегами-активистами, нереальны. Они не разделяют философские проблемы на реальные и иллюзорные, а скорее, делят их на те, которые имеют какое-то отношение к культурной политике, и те, которые не имеют. Квиетисты, по крайней мере из моей секты, считают, что подобное отношение должно быть продемонстрировано прежде, чем проблема будет рассматриваться серьезно. Этот взгляд является следствием максимы, согласно которой то, что не имеет значения для практики, не имеет значения для философов» [Rorty 2010, 57].

Как можно видеть, квиетизм Рорти связан прежде всего с обсуждением философских проблем в контексте прагматистского подхода. Если витгенштейнианский квиетизм можно обозначить как фундаменталистский подход, связанный прежде всего с исследованием вопроса об эпистемическом отношении сознания к миру, то квиетизм Рорти, скорее, является плюралистическим, поскольку он не предполагает выделение какой-то одной фундаментальной проблемы. Любая проблема, в том числе эпистемологическая, может быть объектом квиетистского исследования, если это исследование сводится к культурно-историческому анализу контекстов возникновения и употребления понятий, ассоциированных с соответствующей проблемой.

Другой особенностью квиетизма Рорти является то, что он не противостоит натурализму, как это пытался представить Лейтер. Используя понятия Х. Прайса, Рорти предлагает рассматривать обозначенное Лейтером противостояние как оппозицию объектного натурализма и субъектного натурализма. Ссылаясь на Прайса, Рорти пишет: «Объектный натурализм является “взглядом, согласно которому, в определенном важном смысле, все, что существует, – это мир, изучаемый наукой”. Субъектный натурализм, с другой стороны, просто утверждает, что “мы, люди, являемся природными существами, и если претензии и амбиции философии конфликтуют с этим взглядом, то философия должна отступить”. В то время как объектные натуралисты озабочены местом того, что не состоит из частиц в мире, состоящем из частиц (the place of non-particles in a world of particles), субъектные натуралисты, как отмечает Прайс, рассматривают эти “проблемы места” (placement problems) как “проблемы лингвистического поведения людей”. Объектные натуралисты озабочены тем, как нечто, не состоящее из частиц, связано с частицами, поскольку, по словам Прайса, они исходят из того, что “субстанциальные семантические связи ‘слово-мир’ являются частью наилучшего научного объяснения нашего использования соответствующих терминов”. Субъектные

натуралисты, в свою очередь, являются семантическими дефляционистами: они не нуждаются в допущении подобных отношений – и особенно такого отношения, как “быть истинным в силу чего-либо”» [Rorty 2010, 59].

По сути, как ни странно, позиция Рорти напоминает классический куайновский натурализм. Ключевой особенностью куайновского подхода было предложение решать философские проблемы посредством семантического восхождения – перевода обсуждения проблем из онтологического и эпистемологического плана в план лингвистический. Именно эту мысль подчеркивает Рорти, утверждая, что субъектных натуралистов интересует не вопрос «Какими характеристиками мир обладает на самом деле?», а вопрос «Какие темы достойны обсуждения?». Рорти также отмечает: «Если вы знаете не только, как слова употребляются, но и какие цели достигаются, а какие – не достигаются с помощью их употребления, то что еще философия могла бы надеяться рассказать нам?»

Если вы хотите знать об отношении между языком и реальностью, продолжает квиетист, рассмотрите, как ранние гоминиды могли начать использовать знаки и звуки, чтобы координировать свои действия. Затем проконсультируйтесь у антропологов и специалистов по интеллектуальной истории. Это люди, которые могут рассказать вам, как наш вид прогрессировал от организации поисков пищи до строительства городов и написания книг. Принимая во внимание подобные нарративы, какой цели служит эта добавка в виде объяснения отношения этих достижений к поведению физических частиц?» [Ibid., 61].

Хотя квиетизм Рорти не является фундаменталистским, ориентированным только на прояснение эпистемического вопроса о познавательном отношении сознания к миру, тем не менее данный вопрос находится в центре рефлексии философа. Это объясняется тем, что философская позиция, с которой полемизирует Рорти, зависит от определенных (репрезентационистских) представлений о природе сознания и познания. Эти представления поддерживают субстанциалистскую семантику, заставляющую нас полагать, что наличие слова означает наличие соответствующей обозначаемой сущности, чей онтологический статус мы должны прояснить, вписывая ее в физикалистскую онтологию мира, состоящего только из физических частиц. Однако работа Рорти с понятиями философии сознания и эпистемологии не отличается от того, как он работает с любыми иными философскими понятиями и проблемами. Как и в любом другом случае, она должна быть ограничена исследованием влияния данных понятий на культурную политику. Если такое влияние отсутствует, иначе говоря, если допущение существования референта этих понятий никаким образом не сказывается на разнице в нашем поведении, то от таких понятий следует отказаться, заняв, по сути, элиминативистскую позицию относительно объектов референции этих понятий. Вот как он сам пишет об этом: «...[М]ы не должны использовать такие термины, как “интенциональность”, или “сознание”, или “репрезентация”, если не можем специфицировать, хотя бы в грубой форме, какого рода поведение необходимо для демонстрации присутствия референтов этих терминов.

Например, если мы хотим сказать, что кальмары обладают интенциональностью, а инфузория туфелька – нет, или что существует нечто, подобное бытию летучей мыши, но нечто, подобное бытию земляного червя, не существует, или что насекомые репрезентируют свою окружающую среду, тогда как растения просто реагируют на нее, то мы должны быть готовы объяснить, как мы можем это утверждать, т.е. специфицировать, какие поведенческие или физиологические факты имеют отношение к этому утверждению» [Ibid., 62].

Элиминативистская позиция Рорти в философии сознания хорошо известна. Она была представлена им уже в ранних трудах. Данная позиция является еще одним основанием, которое сближает Рорти и Куайна, поскольку взгляды последнего относительно ментальных феноменов также представляются как элиминативистские. Однако если Рорти принимает ключевые положения куайновского натурализма, то какие выводы мы должны сделать из этого? Означает ли это, что Лейтер не прав, противопоставляя

идущую от Куайна традицию натурализма квиетизму Витгенштейна и его последователей? Или же с противопоставлением, предложенным Лейтером, все в порядке, но взгляды Рорти не являются квиетистскими?

Как было отмечено, несмотря на то что Витгенштейн оказал влияние на Рорти, квиетизм последнего отличается от квиетизма Витгенштейна. Что же, собственно, делает позицию Рорти квиетистской? Сутью квиетистского подхода является не решение, а устранение проблемы. Какого рода проблемы устраняет Рорти и действительно ли он их устраняет, а не предлагает определенное решение? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно понять, с кем именно полемизирует Рорти, противопоставляя объективный натурализм субъектному натурализму. Записывая Макдауэла в свои сторонники и защищая его от критики Т. Уильямсона, Рорти пишет: «Столкновение мнений Макдауэла и Уильямсона олицетворяет собой противопоставление двух недавних направлений мысли в аналитической философии. Одно идет от Витгенштейна через Селларса и Дэвидсона к Макдауэлу и Брендому. Другое ассоциируется с тем, что Уильямсон называет “возрождением метафизического теоретизирования, реалистского по духу... ассоциированного с Солом Крипке, Дэвидом Льюисом, Китом Файном, Питером ван Инвагеном, Дэвидом Армстронгом и многими другими”» [Rorty 2010, 63].

Как можно видеть из этой цитаты, Рорти противопоставляет свой подход не просто натурализму, а в первую очередь аристотелевской по духу, реалистской метафизике, которая возрождается в аналитической философии в 70-х гг. прошлого века. Упомянутые в цитате философы действительно способствовали возрождению данной метафизики в аналитической философии. Однако возвращению метафизики в целом в контекст аналитической философии способствовал Куайн. Если Карнап еще полагал, что существует разница между легитимными онтологическими вопросами, ограниченными концептуальными каркасами, и нелегитимными метафизическими вопросами, пытающимися установить онтологический статус чего-либо в абсолютном смысле, то Куайн опровергает данный взгляд. С точки зрения Куайна, любой онтологический вопрос решается относительно определенной концептуальной схемы, выбор между которыми осуществляется в силу прагматических оснований. По сути, Куайн способствовал возвращению кантовской по духу, антиреалистской метафизики.

Именно антиреалистский подход к онтологическим вопросам защищает Рорти, это и сближает его с куайновской линией в аналитической философии. Иначе говоря, то, что Рорти представляет как противостояние объектного натурализма и субъектного натурализма, или квиетизма, есть лишь столкновение двух позиций в давнем метафизическом споре: реализма и антиреализма. Как одна из позиций в споре по ключевым онтологическим вопросам, антиреализм также принадлежит метафизике. Скажем, в философии сознания элиминативистская позиция, отказывающая в существовании таким сущностям, как квалиа, интенциональность, репрезентация, оказывается возможной только в силу того, что она находится в том же проблемном и понятийном поле, что и позиции, с которыми она полемизирует. В этом смысле элиминативизм не устраняет проблему сознания, а предлагает вполне определенное ее решение, то есть ни в каком смысле не является квиетистским вариантом философствования.

Макдауэл соглашается со многими положениями философии Рорти. Однако, разделяя определенные взгляды своего коллеги, Макдауэл отмечает, что из них не следует отказ от идеи объективности и эпистемологического проекта в целом как проявления отношения сознания и мира. В своих рассуждениях Рорти опирается на философию Дж. Дьюи. Макдауэл следующим образом реконструирует их: «Ощущение греха, от которого Дьюи освободил себя, является отражением религиозного взгляда, согласно которому люди призваны смириться перед нечеловеческой властью. Подобная позиция инфантильна в своем подчинении чему-то другому, кроме нас самих. Если люди хотят достичь зрелости, они должны следовать за Дьюи, освобождая себя от такого рода религии, религии унижения перед божественным Другим.

...То, что Рорти сравнивает с авторитарной религией, – это идея, что в повседневном и научном исследовании мы подчиняемся стандартам, которые задают сами вещи,

реальность, которая должна быть темой исследования. Принятие этой идеи, предполагает Рорти, приписывает миру роль нечеловеческого Другого, перед которым мы должны смириться. Полная человеческая зрелость требует признания авторитета, только если признание не предполагает унижения себя перед чем-то нечеловеческим. Единственный авторитет, который отвечает этому требованию, – это человеческий консенсус» [McDowell 2009^a, 204–205].

Такого рода рассуждения приводят Рорти к отказу от репрезентационистской эпистемологии картезианства и британского эмпиризма, в которой устанавливается разрыв между сознанием и миром, а философам отводится роль, подобная роли священнослужителей, по установлению связи между нами и скрытым миром, *mundus absconditus*, занявшего место скрытого бога (*deus absconditus*). Макдауэл согласен с Рорти в том, что мы можем последовать за Дьюи, отказываясь от репрезентационистской эпистемологии. Однако это не означает, что мы должны также отказаться от идеи объективности в целом, заменяя ее идей консенсуса. Скорее, мы должны отказаться от идеи скрытого мира, от которого мы удалены.

Объясняя нормативный характер утверждений, которые мы делаем, когда мы сообщаем о своем знании, Рорти проводит различие между тремя вариантами использования понятия истинного. Безобидным вариантом является «предостерегающее» использование, когда, сообщая о своем знании, мы отмечаем, что наше утверждение не является абсолютным и делается относительно определенного контекста. В этом контексте наше утверждение адресовано конкретной аудитории. Проблемы, с точки зрения Рорти, возникают, когда мы пытаемся сделать универсальное нормативное утверждение, которое должно быть принято любой аудиторией. Подобного рода утверждения апеллируют к реальности, которая должна быть схвачена извне любой локальной практики исследования. По мнению Рорти, и Макдауэл с ним соглашается, мы должны отказаться от попыток таким образом использовать понятие истинного, поскольку мы теряем здесь нормативное измерение наших утверждений.

С третьим вариантом использования понятия истинного, которое можно обозначить как «раскавыченное», мы сталкиваемся, когда объясняем, почему некоторое утверждение является истинным. Например, мы говорим, что утверждение «снег бел» является истинным, поскольку снег действительно бел. Как можно видеть, такое использование «истинного» отсылает к теории истины Тарского и работам Дэвидсона. С точки зрения Рорти, это использование является не нормативным, а дескриптивным. С этим мнением не согласен Макдауэл, поскольку, для того чтобы некоторое утверждение, встречаемое в закавыченном виде в левой части предложения, объясняющего его истинность, было истинным, оно должно быть *корректно* использовано, утверждая как раз то, что описывается в правой, раскавыченной части предложения. Говоря о корректности использования утверждения, мы уже указываем на нормативный контекст. По мнению Макдауэла, с раскавыченным употреблением мы сталкиваемся и когда говорим в «предостерегающем» ключе.

Как полагает Рорти, использование понятия истинного в «предостерегающем» модусе предполагает, что мы должны отвечать на вопрос «для кого?», «для кого истинно данное утверждение?», поскольку только с точки зрения сообщества, той аудитории, для которой делается утверждение, данное утверждение может быть обоснованным, рационально допустимым. Однако, анализируя ситуации раскавычивания, Макдауэл отмечает ошибочность такого взгляда. «У утверждения “холодный синтез не был получен до сих пор лабораторным путем” есть (если я прав насчет физики) основание, обоснование, которое состоит не в том, что мне просто сходит с рук такое заявление среди моих партнеров по общению, а в том, – и сейчас я осуществляю раскавычивание и имплицитно утверждаю, – что холодный синтез не был получен до сих пор лабораторным путем. Здесь такие термины, как “обоснованный”, “рационально приемлемый” и т.д., требуют ясного ответа не на вопрос “для кого?”, но на вопрос “в свете чего?”, а вопрос “для кого?” и вовсе не является необходимым» [Ibid., 218].

Резюмируя, можно сказать, что, обсуждая истинность, обоснованность, рациональную приемлемость какого-либо утверждения в контексте раскавычивания обсуждаемого утверждения, мы не только не покидаем локальную практику такого обсуждения, говоря от имени самой реальности, но и сохраняем идею объективности, демонстрируя, что истинность, обоснованность утверждения зависят от ответа миру, а не консенсусу сообщества. Упуская этот момент, Рорти, по мнению Макдауэла, подрывает проект Дьюи по преодолению того типа философствования, которое, установившись в Новое время, продолжает доминировать в современной философии. Макдауэл пишет: «Дьюи настаивал на том, что истина находится в пределах досягаемости обыденного исследования. Рорти, напротив, полагает, что он может достичь ожидаемого эффекта, – подрывая претензии философии, – приветственно утверждая, что истина в соответствующем смысле не достижима вовсе» [McDowell 2009^a, 222]. Такой взгляд способен ввергнуть нас в патологическое состояние тревожности, заставляющее нас рассматривать связь сознания и мира как нечто мистическое и раз за разом пытаться разрешить эту тайну, выстраивая новые философские теории. Такой подход далек от квиетизма Витгенштейна.

Ссылки – References in Russian

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 74–319.

References

Glendinning, Simon, De Gaynesford, Max (1998) “John McDowell on Experience: Open to the Sceptic?”, *Metaphilosophy*, 29 (1–2), pp. 20–34.

Leiter, Brian (2004) “Introduction”, Leiter, Brian (ed.) *The Future for Philosophy*, Oxford University Press, pp. 1–23.

McDowell, John (1994) *Mind and World*, Harvard University Press.

McDowell, John (2009^a) *The Engaged Intellect*, Harvard University Press.

McDowell, John (2009^b) “Wittgensteinian “Quietism””, *Common Knowledge*, 15 (3), pp. 365–372.

Rorty, Richard (2010) “Naturalism and Quietism”, De Caro, Mario, Macarthur, David (eds.) *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, pp. 55–68.

Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations*, Wiley-Blackwell (Russian Translation).

Сведения об авторе

ИВАНОВ Дмитрий Валерьевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН.

Author’s Information

IVANOV Dmitry V. – DSc in Philosophy, senior researcher, the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences.